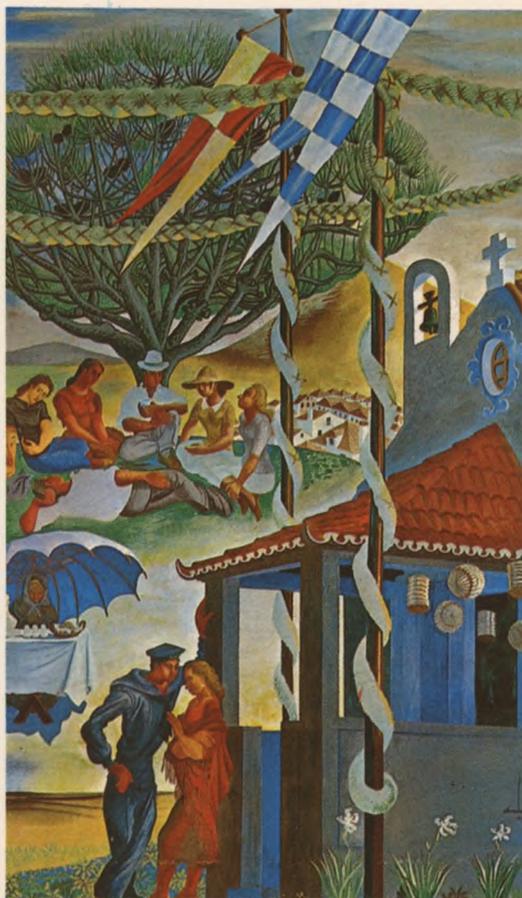


O SAGRADO E O PROFANO

**

HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1987

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Publicação anual do Instituto de História e Teoria das Ideias
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Vol. 9 — 1987

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: Luís Reis Torgal

Secretários de Direcção: Manuel Augusto Rodrigues e Fernando Catroga

Conselho de Redacção: Amadeu José de Carvalho Homem, Ana Cristina Araújo, Ana Leonor Pereira, António Resende de Oliveira, Fernando Catroga, Isabel Vargues, João Gouveia Monteiro, Joaquim Ramos de Carvalho, José Antunes, José Pedro Paiva, Luís Reis Torgal, Manuel Augusto Rodrigues, Maria Manuela Tavares Ribeiro, Olga Ferreira, Rui Bebiano e Vítor Neto

Administração: João Gouveia Monteiro e Maria do Rosário Azenha

Apoio Técnico: Maria do Rosário Azenha

Capa: Vítor Torres

Motivo da Capa: Almada Negreiros, Pintura Mural da Estação de Alcântara

Composição e Impressão: ARTIPOL — Artes Tipográficas, Lda.
Aguada de Baixo — 3750 Águeda

Assinaturas e Distribuição: Livraria Finisterra
R. Alexandre Herculano, 3 — Apartado 1017
3000 Coimbra
Telefone: 27176

A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações, etc., deve ser dirigida ao
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
Faculdade de Letras, 3049 Coimbra Codex. Telef. 25551

Revista de Historia das Ideias 9

O SAGRADO E O PROFANO

* *

NÚMERO PUBLICADO COM O APOIO DE:

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA
JUNTA NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA

Os trabalhos assinados são da exclusiva responsabilidade
dos seus autores

FACULDADE DE LETRAS
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

O SAGRADO E O PROFANO

**

HOMENAGEM A *J. DA SILVA DIAS*

Coordenação:

Maria Manuela Tavares Ribeiro

UNIVERSIDADE DE COIMBRA
1987



J. S. DA SILVA DIAS

NOTA PRÉVIA

Ê com o maior prazer que apresentamos o segundo volume (em dois tomos) dedicado ao tema «O Sagrado e o Profano» com que a Revista de História das Ideias pretendeu homenagear o Professor José Sebastião da Silva Dias.

Outra série de artigos sobre a temática referida e outros fora dela, todos eles, porém, que pretendem ser um tributo de agradecimento ao trabalho científico e pedagógico do ilustre Mestre, são agora publicados. E muitos outros o seriam se pudéssemos ter retardado por mais algum tempo a aparição deste volume. De resto, muitos investigadores que não puderam colaborar manifestaram interesse em se associar à homenagem. Não os citaremos nominalmente, com receio de esquecermos algum. No entanto, abrimos uma excepção para o Professor José Luis Aranguen, pois só motivos especiais levaram a que estivesse ausente, tendo-nos, porém, manifestado o seu gosto para que ficasse expressa neste tomo a sua homenagem ao Professor Silva Dias.

Esta série de artigos, ao contrário do que sucedeu com a primeira, não será dividida formalmente em secções, pois encontramos dificuldade em realizar tal trabalho pelo facto de as áreas sistemáticas serem menos definidas. Decidimos, porém, ordená-la, seguindo um critério que teve em conta, conjuntamente, a cronologia e os problemas abordados.

Finalmente, informamos que repetimos neste tomo a bibliografia do Professor Silva Dias que foi organizada pela Dr.^a Maria do Rosário Azenha. Como foram descobertos entretanto muitos mais espécimes, sobretudo artigos de jornal, e como se detectarem algumas imprecisões, que foram agora corrigidas, entendeu-se que seria oportuna a reedição. No entanto, mesmo assim não se pretende esgotar o registo bibliográfico de quem, pode dizer-se, passou a vida a investigar e a escrever. De qualquer forma, esta bibliografia estará sempre desactualizada, pois o Professor Silva Dias irá certamente continuar a publicar vários artigos e livros ao longo de muitos anos.

HOMENAGEM AO PROF. SILVA DIAS *

José Sebastião da Silva Dias entrou hoje nesta sala pela mão amiga dos seus antigos colegas, discípulos e orientandos e pela de seus admiradores, não para receber louros de triunfos alcançados nem para ouvir elogios de feitos nobres realizados.

Outro é o escopo: estreitar laços de amizade, alguns já velhos, e comungar durante alguns momentos da força espiritual que a cultura transmite, a cultura que, como um dia afirmou em acto solene, na Sala dos Capelos, é «valor e agonia de valores, relação do homem consigo, com o Mundo e com a História».

Também este acontecimento que ora se vive aqui, a exposição bibliográfica na Sala Gama Barros e o número da *Revista de História das Ideias* consagrado ao tema «O Sagrado e o Profano» — tudo isso que constitui afinal senão um acto cultural de profundo significado em que nos reencontramos e melhor aprendemos a conhecer a vida e a razão de ser do nosso devir?

Passados 75 anos de funcionamento, a Faculdade que é cenário do evento em que participamos, a Faculdade, dizia, como que faz uma pausa e interroga-se donde veio e para onde vai. A mesma questão que há três quartos de século colocava o seu primeiro director, Prof. António de Vasconcelos, e que ainda hoje, amanhã e sempre é colocada no espírito de todos quantos por aqui passam.

* As palavras que se seguem foram proferidas pelo Director do Instituto de História e Teoria das Ideias na sessão de homenagem ao Professor J. S. da Silva Dias, realizada em 6 de Novembro de 1986, altura em que foi publicado o primeiro tomo de «O Sagrado e o Profano».

Em discurso de circunstância especial perorava o venerando Mestre acerca dos fins de uma Faculdade de Letras, desta Faculdade de Letras, inserida numa Universidade surgida há 7 séculos. E sintetiza assim: deve cultivar a ciência e transmiti-la. A cátedra e os anfiteatros por um lado; as salas de trabalho e os seminários por outro — eis o terreno em que labutam o Mestre e os discípulos em regime de cooperação e reciprocidade de esforços. A reciprocidade de pessoas deve estar sempre presente. O «Eu» e o «Tu», a alteridade contínua, mesmo nas horas difíceis e de dúvida. Martin Buber no seu livro *Eu e Tu* exprimiu bastante lucidamente a importância desta filosofia da alteridade.

Ser para os outros, dar para fecundar, existir para dar existência, lançar alicerces para edificar. Viver para a cátedra e para a investigação e orientação dos outros — este era o lema da Escola e sempre há-de continuar a ser. Permanentemente se busca a verdade e a sabedoria que é mais preciosa que o ouro mais puro. Os períodos de ruína e decadência são aqueles em que isso se não verifica.

Os terrenos em que se espalha a semente tanto podem ser o Instituto de História e Teoria das Ideias, a *Revista de História das Ideias* e o Centro de História da Sociedade e da Cultura ou quaisquer outros; tanto pode ser em Coimbra como fora de Coimbra.

Naqueles germinou o grão de forma evidente. As árvores cresceram pujantes, e os frutos apareceram assim com toda a naturalidade. Por vezes tratou-se de uma sementeira regada com lágrimas mas a colheita é feita com alegria e o panorama apresenta-se agradável aos olhos. Mas para tal, necessário se tornou levar avante uma luta sobrehumana, necessário se impôs um desinteresse revelado de múltiplas e variadas formas, sempre com uma dedicação total e um empenhamento exaustivo e de gigante que noutros encontrou receptividade, compreensão e preciosa colaboração.

Por isso aqui estamos. O balanço revela-se deveras compensador e, como disse Virgílio, felizes os agricultores que têm consciência da sua colheita.

Virtus et Fama no bom sentido humanístico. A força criadora e os resultados obtidos, o poder ser e o ser. Lorenzo Valla, ao tentar definir o livre arbítrio, escreve: «nunca me cansarei de investigar, nem poderei desesperar, embora saiba que muitos ficaram pelo caminho frustrados e desorientados». E, mais adiante, diz o autor dos *Elegantiarum Libri*: «Se nos molestássemos com o que desconhecemos, tornaríamos a vida dura e impossível. Queres que te diga quantas e quais as coisas,

não só divinas mas também sobrenaturais e humanas, que nos são desconhecidas? Direi muito brevemente que muitas são as razões que ignoramos».

A esse texto estimulante responderemos nós: importa, pois, ir constantemente ao encontro do que se não conhece ainda, sem desfalecimento ou desânimos, mesmo que necessário se torne remar contra ventos e marés.

«A cultura é conhecimento e erudição; é saber classificado, acumulado e arquivado; mas é sobretudo valor e agonia de valores, relação do homem consigo, com o Mundo e com a História». E nessa altura, em 1961, há 25 anos, por ocasião do seu doutoramento, comparava o Mestre a cultura à vara com que o Moisés da inteligência faz jorrar da pedra bruta do espaço e do tempo a dimensão axiológica da vida e do universo.

Erasmus na sua *Ratio seu Compendium Verae Theologiae*, logo no prefácio confessa que tem consciência do arrojado da empresa que pretende realizar. É que poderia alguém objectar que ele procurava mostrar um caminho que nunca percorreu ou percorreu sem êxito. Teve consciência dessa possível objecção. Teve consciência da ambivalência do seu trabalho e dos reflexos que ele certamente teria na opinião pública.

Mas que havia que o impedisse de imitar aqueles marinheiros que, tendo naufragado o barco em que seguiam, ao menos do alto da rocha em que se tinham abrigado, indicavam aos outros marinheiros que passavam que havia perigos na zona, espreitando os desprevenidos? Que havia que o impedisse de imitar aquelas estátuas de Hermes com várias cabeças que, colocadas ao longo das vias, apontam aos transeuntes um caminho que elas nunca percorreram? («aut certe Mercuriales illas statuas πολυκέφαλους quae quondam in com-pitis poni solitae suo nonnunquam indicio viatorem eo pro-vehunt, quo nunquam ipsae sint perventurae?»).

E cita Horácio na sua *Ars Poetica* (304-305): «fungi vice cotis, acutum reddere quae ferrum valet, exors ipsa secandi» («ser pedra de afiar que pode afiar bem o ferro e contudo não ser capaz de cortar»).

O verdadeiro homem de cultura possui sem dúvida esses mesmos sentimentos que logo vemos expressos na portada do seu vasto edifício de sabedoria com estas palavras sublimes: ao menos servirei de marco de referência para todos aqueles que se lançam na aventura maravilhosa do estudo e da pesquisa, e saberei tomar-me como que a forja onde

são temperadas, para depois serem moldadas, valiosas peças de arte.

Nessa dura viagem, que igualmente deleita os companheiros da aventura com manjares deliciosos, todos afinal podem ser pontos de referência e marcos orientadores para que nenhum se perca.

Mas certamente que as dúvidas ou interrogações que o Rotterdamês levantava espelhavam tão somente a sua humildade; o juízo imparcial dos críticos não deixava de entrever nos seus trabalhos mérito sobremaneira relevante e densidade científica e cultural de carácter imperecível, indelével.

Sim, e voltando de novo a 1961, reconhecemos que as notas de liberdade e de humanidade emprestam à cultura um significado essencial. «Sem a vitória sobre os determinismos que vêm da ignorância ou da rudeza das coisas a cultura não tem razão de ser. Ela, a cultura, faz com que o indivíduo reforce a sua dignidade de microcosmos, isto é, de consciência, de inteligência, de fonte de valor e de sentido, da natureza e da história».

Só assim, servindo-nos ainda de palavras do autor das *Hy peraspites*, cada um de nós poderá dizer que nunca deixou de ser aquilo que é, igual a si mesmo, e que não concede a ninguém o direito de duvidar da boa intenção de acertar.

Há por vezes tentações fortes de solidão ou de desânimo e silêncio. Mas essas tentações nunca terão força capaz para nos isolar ou nos calar a voz quando nos batem à porta recordações tão gratas e tão estimulantes como aquelas que proporcionaram esta hora.

A caminhada continua. O percurso a fazer ainda é longo. Há terrenos a desbravar. Há coisas que ainda se não conhecem. Há realidades que se ignoram por enquanto. Mas, voltando a Valia, não podemos tornar a vida dura e insuportável quando sabemos que a verdade exige uma busca incansável, feita em comunhão de esforços e com uma serenidade constante. Hoje escreveu-se apenas mais uma página de um dos capítulos do livro da vida de cada um de nós. Mas o livro é volumoso e os capítulos numerosos. Importa escrevê-los sem desfalecimentos. Importa manter lúcida a reflexão e objectivo o juízo que se emite.

Se a sementeira foi grande e os terrenos fecundados vastos e dispersos, outra coisa não é de inculcar-se nesta circunstância de comunhão, de alegria e de júbilo, que não seja a esperança perseverante e a fé inquebrantável no futuro e na boa vontade dos companheiros.

O ornamento de virtudes humanas, de qualidade invulgares e de talento prestigiante que cobrem o Mestre constitui brilho de fama justamente adquirida, que irradia, não um pouco, mas muito por toda a parte. É a bússola orientadora que conduz os *viatores*, esses caminhantes que se movem num espaço imenso, que tanto terá de sagrado como de profano, porque o Homem e o Universo interpenetram-se e entrelaçam-se num todo único.

A história da cultura é a história do homem nas suas diversas perspectivas de ser dialogante e interrogante. Com o seu apofundamento cimentar-se-ão a ciência e o saber, a erudição e o conhecimento. E nós tornar-nos-emos mais ricos e generosos e mais conscientes do que valem, porque afinal trata-se de *Fama ex Virtute*, de Mérito proveniente dum trabalho sólidamente realizado, baseado no engenho e na capacidade criativa e renovadora.

Hoje estreitam-se as amizades e fortificam-se os corações; robustece-se a esperança e dinamiza-se a fé.

Valeu a pena. Orgulhamo-nos de comungar desta hora.

Obrigado, Senhor Professor.

Manuel Augusto Rodrigues

SUBSÍDIOS PARA UMA BIBLIOGRAFIA DE J. S. DA SILVA DIAS

O Prof. Doutor José Sebastião da Silva Dias nasceu em Arcos de Valdevez a 9 de Fevereiro de 1916.

Tendo como objective seguir a carreira da magistratura, veio para Coimbra frequentar o curso de Direito, em que se formou em 1941. Não foram, contudo, apenas as obras e temas jurídicos que despertaram a sua atenção durante o tempo de estudante universitário. Ela foi compartilhada pela filosofia, a história, a literatura, a sociologia, a religião, etc. Disso são prova a sua passagem pela Direcção do Centro Académico de Democracia Cristã, a que presidiu nos anos de 1939-40 e 1940-41, e os artigos que assinou na revista *Estudos* e no jornal *Via Latina*, ambas publicações académicas coimbrãs.

A polémica gerada entre a intelectualidade portuguesa pelo seu artigo «Toque de clarim» publicado no *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, de 4 de Setembro de 1941, levou-o a fixar-se em Lisboa e a dedicar-se ao jornalismo, integrando o corpo redactorial do *Novidades*, ao mesmo tempo que iniciava a sua carreira no funcionalismo público como Assistente dos Serviços de Acção Social do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência, lugar de que tomou posse em 1942. O dia-a-dia deste seu trabalho oficial fê-lo tomar consciência dos graves problemas sociais existentes no país e a ver com um olhar mais crítico o regime político vigente. Incómodo, pela sua actuação, foi demitido, por «conveniência de serviço» em 1946.

Dedica-se então ao jornalismo a tempo inteiro e as colunas do *Novidades* e de *A Voz* albergaram os seus artigos com os mais variados temas: literatura, economia, política internacional, filosofia, história, questões sociais, igreja, filosofia, ensino.

As suas análises, muitas vezes discordantes das do regime, despertaram a atenção da Censura sobre o seu nome. Foi, então, obrigado a recorrer, ao uso de pseudónimos e iniciais para poder publicar alguns dos seus artigos mais polémicos. José d'Amiosa(O), José de Brito, R.S.M. (2), Alfredo Lima, Pelo Trabalhador, foram alguns dos que usou. Outros artigos saíram mesmo anonimamente.

Reintegrado no serviço oficial em 1949 como Secretário do Tribunal das Penas, foi mais tarde Inspector da Polícia Judiciária, Director do* * Instituto de Assistência a Menores e Provedor da Casa Pia de Lisboa. Esta actividade profissional ligada à assistência social e ao mundo do crime, levaram-no a reflectir sobre o posicionamento e as responsabilidades do cristão perante o mundo em que vive. Foi precisamente neste período que se tornou mais intensa a sua actividade como católico empenhado, publicando vários livros e proferindo algumas conferências.

Em 1957 foi convidado a reger a cadeira de História da Cultura na Faculdade de Letras de Coimbra. A sua actividade e dinamismo, quer a nível da criação de instituições de cultura e investigação, quer a nível da docência, são por demais conhecidas. A longa lista de obras da sua autoria que se segue, é o fruto de toda uma vida dedicada ao ensino e à cultura.

Esta Bibliografia já foi, em parte, publicada no vol. 8 da *Revista de História das Ideias*, primeiro da homenagem a este ilustre Professor. Tentámos agora completá-la o mais possível, percorrendo sistematicamente *A Voz*, *Novidades*, *Acção* e outros jornais a que de uma maneira mais assídua e durante mais tempo deu a sua colaboração. Muitos outros artigos se encontram dispersos por publicações que não pudemos analisar. Por essa razão e porque temos a certeza de que o Professor Silva Dias nos presenteará no futuro com o resultado de investigações e trabalhos que traz entre mãos, intitlamos este trabalho de *Subsídios para uma Bibliografia...*

*Maria do Rosário Azenha **

O) O Prof. Silva Dias era descendente pelo lado materno da Casa da Amiosa, de Valadares do Minho.

(2) Iniciais da Rua de Santa Marta, onde morava.

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

BIBLIOGRAFIA *

LIVROS E ARTIGOS

1938

«Timeo Danaos (Anschluss)», *Estudos*, 15 (170-171) 1938, pp. 521-524.

1939

«A propósito da Guerra de Espanha», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 140-145.
«Paz e bem», *Estudos*, 16 (178-179) 1939, pp. 282-288.
«Pensamento e acção», *Estudos*, 16 (182) 1939, pp. 465-472.
«As trevas dum século (XVII)», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 126-138; 16 (180-181) 1939, pp. 362-373.

1940

«EI ibérico solar», *Estudos*, 17 (190) 1940, pp. 363-380.
«Novus nascitur ordo», *Estudos*, 17 (183-184) 1940, pp. 30-40.
«Um século decadente (XVII)», *Estudos*, 17 (187) pp. 220-230.
«Sonata da esperança», *Estudos*, 17 (186) 1940, pp. 181-185.

* Esta bibliografia foi ordenada cronologicamente nos seguintes capítulos:

- Livros e Artigos
- Edições de Textos e Traduções
- Colaboração na Imprensa
- Colaboração em Dicionários
- Varia
- Recensões

1940-1941

«O génio da ‘raça’», *Estudos*, 17 (191-192) 1940, pp. 463-472; 18 (193) 1941, pp. 10-22.

1943

Escândalo da verdade, Leiria, Juventude, 1943, 223+[4] p.

1945

O problema da Europa, Lisboa, Edições Gama, 1945, XXII+ 311 +[4] p.

1946

«Acção católica e cultura católica», in: *Primeira Decenal da Acção Católica Portuguesa*, Coimbra, 1946, vol. 2, pp. 95-149.
«A crise do nosso tempo», *Rumo — Revista de Cultura Portuguesa*, vol. 1, n.º 5, 1946, pp. 122-127.

1947

Estudos políticos, Coimbra, Casa do Castelo, 1947, 272 +[3] p.

1949

Humanismo social. Problemas da propriedade e do trabalho, Lisboa, União Gráfica, 1949, 179 p.

1950

«O cristão na encruzilhada», *Estudos*, 28 (290) 1950, pp. 449-465; 28 (291) 1950, pp. 499-508; 28 (292) 1950, pp. 563-571.
Trabalho e propriedade, Lisboa, União Gráfica, 1950, 60 p.

1952

«Portugal e a cultura europeia sécs. XVI a XVIII», *Biblos*, 28, 1952, pp. 20-498.
Responsabilidades sociais, Lisboa, Of. Gráficas Casa Portuguesa, 1952, 47 p.

1960

Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII), t. I, 2 vols. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960, XII+ 750 p.
«Seiscentismo e renovação em Portugal no século XVIII. Estudo de um processo inquisitorial», *Biblos*, 36, 1960, pp. 201-264.

1963

«O primeiro rol de livros proibidos», *Biblos*, 39, 1963, pp. 231-327.

1964

«A Universidade na sua historia. A propósito da edição dos estatutos de 1559», *Biblos*, 40, 1964, pp. 319-393.

1967

«A Congregação do Oratorio. Sua traça primitiva», *Coloquio*, 44, 1967, pp. 65-67.

«Frei Valentim da Luz e os conflitos ideológicos do séc. XVI», *Biblos*, 43, 1967, pp. 409-709.

1969

A política cultural da época de D. João III, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, LXXXIV + 1003 p.

1971

«A reforma da Universidade e os seus problemas», *Brotéria*, 93 (7) 1971, pp. 105-124; 93 (8-9) 1971, pp. 162-181; 93 (10-11) 1971, pp. 296-325.

1972

Braga e a cultura portuguesa do Renascimento, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1972, 98 p.

«O eelectismo em Portugal no século XVIII. (Génese e destino de uma atitude filosófica)», *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 6, 1972, pp. 3-24.

1973

Os Descobrimientos e a problemática cultural do século XVI, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, XVI+411 p.

Individualismo e racionalismo em Portugal (1840-1870), Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, 323 p.

1976

«A Universidade de ontem e a de hoje. O poder da rotina contra o poder da lucidez», *Cñterio*, n.º 7, Out. 1976, pp. 3-8 e 57.

1977

«Avanço cultural e avanço maçónico, na segunda metade do séc. XVIII», *Revista de História das Ideias*, vol. I, 1977, pp. 395-417.

1980

Os primórdios da Maçonaria em Portugal, 2 vols, em 4 tomos, Lisboa, INIC, 1980 (em colaboração com Graça Silva Dias).

«O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», *Análise Social*, 16 (61/62), 1980, pp. 273-278.

«Camões e a Universidade portuguesa do séc. XVI», *Jornal da Educação*, n.º 34, Maio, 1980.

1981

- Camões no Portugal de quinhentos*, Lisboa, Inst. Cult. Ling. Portug., 1981, 114 p.
«A revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes», in: Pereira, Miriam Halpern, ed. lit. — *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, Sá da Costa, 1981, vol. 1, pp. 21-25.

1982

- Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Presença, 1982, 306 p.
«Pombalismo e teoria política», *Cultura, História, Filosofia*, 1, 1982, pp. 45-114.
«A teoria da cruzada no pensamento de Clenardo», *Hist. Crit.*, 9, 1982, pp. 67-73.

1983-1984

- «Pombalismo e projecto político», *Cultura, História, Filosofia*, 2, 1983, pp. 185-318; 3, 1984, pp. 27-151.

1985

- «O Cânone filosófico Conimbricense (1592-1606)», *Cultura, História, Filosofia*, 4, 1985, pp. 257-370.

1986

- «Cultura e obstáculo epistemológico do Renascimento ao Iluminismo em Portugal», in: Francisco Contente Domingues e Luis Francisco Barreto (org.), *Abertura do Mundo. Estudos de História dos Descobrimentos Europeus*, vol. 1, pp. 41-52, Lisboa, Presença, 1986.

EDIÇÕES DE TEXTOS E TRADUÇÕES

1945

- Balmes, Jaime, *Cem páginas*. Selecção, tradução e prefácio, Lisboa, Livraria Bertrand, 1945, [19] + 102+ [4] p.
Mercier, Desidério Feliciano, *Código Social de Matines*. Tradução, prefácio e notas, Lisboa, Pro Domo, 1945, 145+[6] p.

1947

- Suhard, Cardeal, *Triunfo ou declínio da Igreja*. Tradução, Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1947, 125 p.

1948

- Maetzu, Ramiro, *Cem páginas*. Selecção, tradução e prefácio, Lisboa, Livraria Bertrand, [1948], XIV + 100 p.

1966

A Congregação do Oratório de Lisboa — regulamentos primitivos, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1966, XVI+ 370+[2] p.

1969

Regimento escolar de Sta. Cruz de Coimbra em 1537, Coimbra, Biblos, 1969, 26 p.

1975

O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O Processo de Frei Valentim da Luz, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, 1975, XVIII+ 317 p.

COLABORAÇÃO NA IMPRENSA

1941

- «A História de Portugal do Sr. António Sérgio», *Via Latina*, Coimbra, 30 Abril 1941.
- «Toque de clarim», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 4 Set. 1941.
- «Vamos ao que importa...», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 2 Out. 1941.
- «Manifesto à juventude», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 23 Out. 1941.
- «Hora do Quadrante», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 27 Nov. 1941.

1942

- «A patologia do conflito», *Novidades*, Lisboa, 9 Jan. 1942.
- «Hora do Quadrante II. O problema da concepção do mundo e da vida», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 15 Jan. 1942.
- «Nacionalismo», *Novidades*, Lisboa, 15 Jan. 1942.
- «As duas noções de ordem», *Novidades*, Lisboa, 27 Jan. 1942.
- «Hora do Quadrante III. O problema da concepção do mundo e da vida no marxismo», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 29 de Jan. 1942.
- «‘A Guerra, esta Revolução’», *Novidades*, Lisboa, 9 Fev. 1942.
- «Hora do Quadrante», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 12 Fev. 1942.
- «Hora do Quadrante. Perspectivas», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 26 Fev. 1942.
- «O Bem-Comum», *Novidades*, Lisboa, 1 Mar. 1942.
- «Hora do Quadrante. O suicídio do homem», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 5 Mar. 1942.
- «Presença», *Novidades*, Lisboa, 8 Mar. 1942.
- «Hora do Quadrante. Heresias», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 19 Mar. 1942.
- «Salários», *Novidades*, Lisboa, 23 Mar. 1942.
- «Política do alto salário», *Novidades*, Lisboa, 24 Mar. 1942.

«Salário Mínimo», *Novidades*, Lisboa, 25 Mar. 1942.
 «Toque de reunir», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 19 Abril 1942.
 «A França Nova», *Novidades*, Lisboa, 27 Mar. 1942.
 «Industrialização», *Novidades*, Lisboa, 1 Maio 1942.
 «Desproletarização», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio 1942.
 «Falanges de Cristo», *Novidades*, Lisboa, 12 Maio 1942.
 «O catolicismo no Japão», *Novidades*, Lisboa, 20 Maio 1942.
 «Guerra dos nascituros», *Novidades*, Lisboa, 28 Maio 1942.
 «População e economia», *Novidades*, Lisboa, 29 Maio 1942.
 «Egoísmo e matrimónio», *Novidades*, Lisboa, 1 Jun. 1942.
 «A propósito do ‘Rumo da Juventude’ (de João Ameal)», *Novidades*, Lisboa, 7 Jun. 1942.
 «No Domínio do Real», *Novidades*, Lisboa, 8 Jun. 1942.
 «Política demográfica», *Novidades*, Lisboa, 9 Jun. 1942.
 «Moral e casamento», *Novidades*, Lisboa, 12 Jun. 1942.
 «O salário familiar é o salário mínimo», *Novidades*, Lisboa, 24 Jun. 1942.
 «A igreja e os regimes políticos», *Novidades*, Lisboa, 28 Jun. 1942.
 «A empresa é uma comunidade», *Novidades*, Lisboa, 3 Jul. 1942.
 «Heroísmo da verdade», *Novidades*, Lisboa, 22 Jul. 1942.
 «Religião e civilização», *Novidades*, Lisboa, 3 Agosto 1942.
 «A Revolução será moral», *Novidades*, Lisboa, 5 Agosto 1942.
 «Protecção da família», *Novidades*, Lisboa, 9 Agosto 1942.
 «Natureza do abono de família», *Novidades*, Lisboa, 11 Agosto 1942.
 «O abono de família», *Novidades*, Lisboa, 19 Agosto 1942.
 «A propósito do romance», *Novidades*, Lisboa, 30 Agosto 1942.
 «Outra vez o romance», *Novidades*, Lisboa, 2 Set. 1942.
 «Uniformidade não», *NovidadeAes*, Lisboa, 30 Set. 1942.
 «Heresias económicas», *Novidades*, Lisboa, 11 Out. 1942.
 «Glossário dos Tempos (de António Sardinha)», *Novidades*, Lisboa, 15 Nov. 1942.
 «O sistema de Freud. I. O Inferno interior», *Novidades*, Lisboa, 8 Dez. 1942.
 «O sistema de Freud. II. Uma filosofia larvada», *Novidades*, Lisboa, 9 Dez. 1942.
 «O sistema de Freud. III. O bem e o mal», *Novidades*, Lisboa, 10 Dez. 1942.
 «A Eutanásia», *Novidades*, Lisboa, 18 Dez. 1942.
 «Prooriedade humana», *Novidades*, Lisboa, 30 Dez. 1942.
 «O dever do estado», *Novidades*, Lisboa, 31 Dez. 1942.

1943

«Presença total», *Novidades*, Lisboa, 8 Jan. 1943.
 «Heresias modernas», *Novidades*, Lisboa, 11 Jan. 1943.
 «Instabilidade», *Novidades*, Lisboa, 20 Jan. 1943.
 «Considerações sobre o romance», *Novidades*, Lisboa, 24 Jan. 1943.
 «A literatura portuguesa e a expansão ultramarina», *Novidades*, Lisboa, 13 Fev. 1943.
 «Sobre a palavra de Pio XII: não lamentações, mas acções», *Novidades*, Lisboa, 23 Fev. 1943.
 «Sobre a palavra de Pio XII: ordem e desordem», *Novidades*, Lisboa, 24 Fev. 1943.
 «Sobre a palavra de Pio XII: espaço vital para a pessoa», *Novidades*, Lisboa, 25 Fev. 1943.

- «As místicas», *Novidades*, Lisboa, 2 Abril 1943.
 «A dialéctica do progresso», *Novidades*, Lisboa, 12 Abril 1943.
 «Monismos», *Novidades*, Lisboa, 21 Abril 1943.
 «A filosofia helénica», *Novidades*, Lisboa, 25 Abril 1943.
 «Dois livros e um autor», *Novidades*, Lisboa, 3 Maio 1943.
 «A dissolução mística do pensamento», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio 1943.
 «A alma de Junqueiro», *Novidades*, Lisboa, 9 Maio 1943.
 «Trabalho rural», *Novidades*, Lisboa, 4 Jun. 1943.
 «Salários rurais», *Novidades*, Lisboa, 11 Jun. 1943.
 «Determinismo histórico», *Novidades*, Lisboa, 14 Jun. 1943.
 «Por um futuro melhor», *Novidades*, Lisboa, 24 Jun. 1943.
 «Um problema rural», *Novidades*, Lisboa, 27 Jun. 1943.
 «Carta de Férias e Escândalo da verdade», *Novidades*, Lisboa, 27 Jun. 1943.
 «Espada de fogo», *Ação. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 1 Jul. 1943.
 «Técnica rural», *Novidades*, Lisboa, 4 Jul. 1943.
 «Lapso aritmético», *Novidades*, Lisboa, 7 Jul. 1943.
 «A garça e a serpente (de Francisco Costa)», *Novidades*, Lisboa, 11 Jul. 1943.
 «Crise de valores», *Novidades*, Lisboa, 22 Jul. 1943.
 «Realismo», *Novidades*, Lisboa, 27 Jul. 1943.
 «Centenário de O *Crítério*», *Novidades*, Lisboa, 4 Agosto 1943.
 «Falas sem fio», *Novidades*, Lisboa, 8 Agosto 1943.
 «Batalha de desumanização», *Novidades*, Lisboa, 10 Agosto 1943.
 «Sentimento de Unamuno», *Novidades*, Lisboa, 15 Agosto 1943.
 «O que deve e não deve dar a fazer», *Novidades*, Lisboa, 1 Out. 1943.
 «Rebanho ou homens de acção?», *Novidades*, Lisboa, 12 Out. 1943.
 «Balzac foi naturalista?», *Novidades*, Lisboa, 17 Out. 1943.
 «Orientadores e orientados», *Novidades*, Lisboa, 20 Out. 1943.
 «Apostolado de leigos», *Novidades*, Lisboa, 29 Out. 1943.
 «Vicissitudes históricas. O Estado Pontifício e a liberdade do Papa», *Novidades*, Lisboa, 16 Nov. 1943.
 «A coroação de Carlos Magno», *Novidades*, Lisboa, 21 Nov. 1943.
 «A totalização da experiência», *Novidades*, Lisboa, 1943.
 «Significado histórico do Renascimento», *Novidades*, Lisboa, 10 Dez. 1943.
 «Ainda a Renascença», *Novidades*, Lisboa, 13 Dez. 1943.
 «O preconceito fiscalista», *Novidades*, Lisboa, 14 Dez. 1943.

1944

- «Universidade e ensino», *Novidades*, Lisboa, 1 Jan. 1944.
 «Homens e livros», *Novidades*, Lisboa, 6 Jan. 1944.
 «‘Vida de Jesus’ de Plínio Salgado», *Novidades*, Lisboa, 16 Jan. 1944.
 «Na conversão de S. Paulo», *Novidades*, Lisboa, 25 Jan. 1944.
 «Um pensamento económico», *Novidades*, Lisboa, 16 Fev. 1944.
 «A propósito de António Sardinha», *Novidades*, Lisboa, 19 Março 1944.
 «Dois papas e duas guerras», *Novidades*, Lisboa, 27 Março 1944.
 «Paixão da poesia», *Novidades*, Lisboa, 2 Abril 1944.
 «A Igreja e a Guerra», *Novidades*, Lisboa, 3 Abril 1944.
 «Depois de Westfália», *Novidades*, Lisboa, 12 Abril 1944.
 «Poesia e linguagem», *Novidades*, Lisboa, 16 Abril 1944.
 «A Santa Sé e a Guerra», *Novidades*, Lisboa, 21 Abril 1944.
 «Poesia e música», *Novidades*, Lisboa, 23 Abril 1944.

«Inflação», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio 1944.
 «Finanças de guerra», *Novidades*, Lisboa, 9 Maio 1944.
 «Mistério da criação poética», *Novidades*, Lisboa, 14 Maio 1944.
 «Cultura católica», *Novidades*, Lisboa, 23 Maio 1944.
 «Rumos do pensamento», *Novidades*, Lisboa, 16 Jun. 1944.
 «Igualdade e Hierarquia», *Novidades*, Lisboa, 21 Jun. 1944.
 «O caso francês», *Novidades*, Lisboa, 2 Jul. 1944.
 «A situação do livro católico em Portugal», *Novidades*, Lisboa, 23 Jul. 1944.
 «Confusões», *Novidades*, Lisboa, 31 Jul. 1944.
 «Poesia e Mística», *Novidades*, Lisboa, 6 Agosto 1944.
 «Confusões», *Novidades*, Lisboa, 13 Agosto 1944.
 «No centenário de Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 27 Agosto 1944.
 «História da filosofia portuguesa», *Novidades*, Lisboa, 27 Agosto e 3 Set. 1944.
 «A questão social», *Novidades*, Lisboa, 10 Out. 1944.
 «A crise dos mitos», *Novidades*, Lisboa, 15 Out. 1944.
 «A paz vitoriosa», *Novidades*, Lisboa, 26 Out. 1944.
 «Paz e vitória», *Novidades*, Lisboa, 27 Out. 1944.
 «Política de salários», *Novidades*, Lisboa, 6 Nov. 1944.
 «O Centenário de Eça de Queiroz», *Novidades*, Lisboa, 26 Nov. 1944.
 «Ainda a propósito de Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 31 Dez. 1944.

1945

«A luta pela conquista do Petróleo», *Novidades*, Lisboa, 11 Jan. 1945.
 «A industrialização», *Novidades*, Lisboa, 19 Jan. 1945.
 «Por fim, Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 21 Jan. 1945.
 «O financiamento da indústria», *Novidades*, Lisboa, 25 Jan. 1945.
 «A concentração industrial», *Novidades*, Lisboa, 8 Fev. 1945.
 «Regulamentação do salário», *Novidades*, Lisboa, 22 Fev. 1945.
 «Entre a libra e o dólar», *Novidades*, Lisboa, 1 Março 1945.
 «A limitação dos nascimentos», *Novidades*, Lisboa, 7 Março 1945.
 «A população francesa», *Novidades*, Lisboa, 8 Março 1945.
 «Estatísticas», *Novidades*, Lisboa, 15 Março 1945.
 «Crédito caro ou barato?», *Novidades*, Lisboa, 22 Março 1945.
 «Os neutros», *Novidades*, Lisboa, 30 Março 1945.
 «O valor do escudo», *Novidades*, Lisboa, 20 Abril 1945.
 «Cristianismo e trabalho», *Novidades*, Lisboa, 26 Abril 1945.
 «Cultura Luso-Espanhola», *Novidades*, Lisboa, 3 Jun. 1945.
 «Os salários franceses», *Novidades*, Lisboa, 28 Jun. 1945.
 «Problemas de após-guerra», *Novidades*, Lisboa, 5 Jul. 1945.
 «Renovo Cultural», *Novidades*, Lisboa, 8 Jul. 1945.
 «Prosperidade geral», *Novidades*, Lisboa, 12 Jul. 1945.
 «Perspectivas alimentares», *Novidades*, Lisboa, 2 Agosto 1945.
 «História da filosofia», *Novidades*, Lisboa, 16 Set. 1945.
 «O 'Habeas Corpus'», *Novidades*, Lisboa, 10 Out. 1945.

1946

«A propósito de António Sardinha», *Novidades*, Lisboa, 13 Jan. 1946.
 «Actualidade de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 27 Jan. 1946.
 «O voto das mulheres», *Novidades*, Lisboa, 31 Jan. e 5 Fev. 1946.

- «Este caso Maritain», *Novidades*, Lisboa, 7 Abril 1946.
«Perspectivas industriais», *A Voz*, Lisboa, 1 Maio 1946.
«Responsabilidade política do cristão», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio 1946.
«Economia francesa», *A Voz*, Lisboa, 9 Maio 1946.
«É preciso ir ao povo», *A Voz*, Lisboa, 15 Maio 1946.
«A Argentina em foco», *A Voz*, Lisboa, 22 Maio 1946.
«Emprego total», *A Voz*, Lisboa, 30 Maio 1946.
«O anjo das ideias claras (Descartes)», *A Voz*, Lisboa, 5 Jun. 1946.
«Lendo Nuno de Montemor», *Novidades*, Lisboa, 9 Jun. 1946.
«O dever de votar», *A Voz*, Lisboa, 14 Jun. 1946.
«As ‘Novidades’ e a questão dos ‘Navicerts’», *Novidades*, Lisboa, 16 Jun. 1946.
«O momento eleitoral», *Novidades*, Lisboa, 19 Jun. 1946.
«Actualidade de Vitória, mestre de direito internacional», *A Voz*, Lisboa, 20 Jun. 1946.
«A revolta do sangue. Romance de Francisco Costa», *Novidades*, Lisboa, 23 Jun. 1946.
«O saldo católico», *A Voz*, Lisboa, 28 Jun. 1946.
«A advertência de Vitória», *Novidades*, Lisboa, 3 Jul. 1946.
«Situação Cerealífera», *A Voz*, Lisboa, 4 Jul. 1946.
«Francisco da Costa e a crítica», *Novidades*, Lisboa, 7 Jul. 1946.
«O drama da hora presente», *A Voz*, Lisboa, 11 Jul. 1946.
«A analogia no pensamento de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 14 Jul. 1946.
«Futuro industrial», *A Voz*, Lisboa, 18 Jul. 1946.
«O divórcio», *Novidades*, Lisboa, 19 Jul. 1946.
«Ataque à família, hostilidade à fê», *A Voz*, Lisboa, 25 Jul. 1946.
«O matrimónio indissolúvel», *A Voz*, Lisboa, 2 Agosto 1946.
«A dialéctica divorcista», *A Voz*, Lisboa, 8 Agosto 1946.
«Tricentenário de Leibniz», *A Voz*, Lisboa, 15 Agosto 1946.
«Divórcio e mentalidade», *A Voz*, Lisboa, 23 Agosto 1946.
«Meditação sobre a guerra», *A Voz*, Lisboa, 1 Set. 1946.
«Pio IX», *A Voz*, Lisboa, 5 Set. 1946.
«Universidades católicas», *Novidades*, Lisboa, 8 Set. 1946.
«Um século de lutas doutrinárias», *A Voz*, Lisboa, 12 Set. 1946.
«Nova cristandade», *Novidades*, Lisboa, 16 Set. 1946.
«O comércio exterior de Angola», *A Voz*, Lisboa, 19 Set. 1946.
«‘Portugal no Concílio de Trento’ por Mons. José de Castro», *Novidades*, Lisboa, 22 Set. 1946.
«Demografia e sociologia», *A Voz*, Lisboa, 2 Out. 1946.
«Civilização cristã», *Novidades*, Lisboa, 4 Out. 1946.
«Degenerescência sociológica», *A Voz*, Lisboa, 7 Out. 1946.
«A Igreja e o salário familiar», *Novidades*, Lisboa, 15 Out. 1946.
«Natalidade, habitação e religião», *A Voz*, Lisboa, 15 Out. 1946.
«O espírito apostólico e o encolher de ombros», *A Voz*, Lisboa, 22 Out. 1946.
«Nacionalizações. A sua realidade e os seus critérios», *A Voz*, Lisboa, 2 Nov. 1946.
«A igreja e a nacionalização das empresas», *A Voz*, Lisboa, 9 Nov. 1946.
«Reformas de estrutura», *A Voz*, Lisboa, 16 Nov. 1946.
«Antes do existencialismo», *A Voz*, Lisboa, 26 Nov. 1946.
«O existencialismo expressão do humanismo ateu», *A Voz*, Lisboa, 29 Nov. 1946.
«Os franciscanos portugueses estudam o dogma da Imaculada Conceição», *Novidades*, Lisboa, 8 Dez. 1946.
«A filosofia da inquietação contemporânea», *A Voz*, Lisboa, 10 Dez. 1946.

«O liberalismo de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez. 1946.
«Um filósofo presente ao mundo», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez. 1946.
«Uma revolução em marcha. O jocismo», *A Voz*, Lisboa, 14 Dez. 1946.
«JL, eón Blum no poder», *A Voz*, Lisboa, 19 Dez. 1946.

1947

«Reforma do ensino técnico», *A Voz*, Lisboa, 4 Jan. 1947.
«Frequência do ensino técnico», *A Voz*, Lisboa, 5 Jan. 1947.
«O prelado de Lisboa e o seu biógrafo», *A Voz*, Lisboa, 11 Jan. 1947.
«O prelado de Lisboa e o seu biógrafo», *Novidades*, Lisboa, 12 Jan. 1947.
«A revolução necessária», *A Voz*, Lisboa, 18 Jan. 1947.
«O problema da habitação», *A Voz*, Lisboa, 24 Jan. 1947.
«Prefácio ao liberalismo», *Novidades*, Lisboa, 26 Jan. 1947.
«Primado social», *A Voz*, Lisboa, 29 Jan. 1947.
«O contrato de arrendamento», *A Voz*, Lisboa, 31 Jan. 1947.
«A fê na democracia», *A Manhã*, Rio de Janeiro, 2 Fev. 1947.
«O problema médico-social das doenças cardíacas», *A Voz*, Lisboa, 12 Fev. 1947.
«A solução cooperativa», *A Voz*, Lisboa, 17 Fev. 1947.
«Cultura filosófica», *A Voz*, Lisboa, 25 Fev. 1947.
«Pecados que bradam ao céu», *Novidades*, Lisboa, 25 Fev. 1947.
«Do espírito de lucro ao espírito de paz», *A Voz*, Lisboa, 1 Março 1947.
«A lei do inquilinato e a lei da vida», *A Voz*, Lisboa, 8 Março 1947.
«A experiencia Blum-Ramadieu», *A Voz*, Lisboa, 14 Março 1947.
«Uma oportunidade do catolicismo», *Novidades*, Lisboa, 14 Março 1947.
«Será Portugal um país pobre?», *A Voz*, Lisboa, 20 Março 1947.
«A indústria — questão de electricidade, homens e máquinas», *A Voz*, Lisboa, 29 Março 1947.
«Desvalorização da moeda e inflação dos preços», *A Voz*, Lisboa, 8 Abril 1947.
«Escarlatina política», *Novidades*, Lisboa, 8 Abril 1947.
«Há motivos de esperança no futuro económico do país», *A Voz*, Lisboa, 11 Abril 1947.
«Porta da traição», *Novidades*, Lisboa, 14 Abril 1947.
«Liberdade e privilégio», *A Voz*, Lisboa, 17 Abril 1947.
«A ‘fatalidade da miséria’», *A Voz*, Lisboa, 24 Abril 1947.
«Transformação social», *A Voz*, Lisboa, 3 Maio 1947.
«Desilusões à direita», *A Voz*, Lisboa, 10 Maio 1947.
«A mocidade de uma doutrina», *A Voz*, Lisboa, 18 Maio 1947.
«Os heterónimos de Fernando Pessoa», *Novidades*, Lisboa, 18 Maio 1947.
«Expansão ou declínio da Igreja?», *A Voz*, Lisboa, 24 Maio 1947.
«Actualidade de Ozanam», *Novidades*, Lisboa, 26 Maio 1947.
«Entre o céu e a terra», *A Voz*, Lisboa, 31 Maio 1947.
«Modernismo e reaccionarismo. Duas condições a excluir», *A Voz*, Lisboa, 8 Jun. 1947.
«Causas de uma apostasia», *Novidades*, Lisboa, 10 Jun. 1947.
«Propriedade condicional», *A Voz*, Lisboa, 12 Jun. 1947.
«O comércio externo de Angola», *A Voz*, Lisboa, 19 Jun. 1947.
«Balanço de uma experiência económica», *A Voz*, Lisboa, 26 Jun. 1947.
«A posição de Tristão de Ataíde», *Novidades*, Lisboa, 29 Jun. 1947.
«A lepra do século XX», *Novidades*, Lisboa, 1 Jul. 1947.
«Uma revolução social», *A Voz*, Lisboa, 3 Jul. 1947.
«É tempo de acabar o escândalo», *Novidades*, Lisboa, 9 Jul. 1947.
«Dívida pública», *A Voz*, Lisboa, 10 Jul. 1947.

«Rumo às forças vivas», *A Voz*, Lisboa, 17 Jul. 1947.
 «O último livro de Papini», *Novidades*, Lisboa, 20 Jul. 1947.
 «Para além do socialismo», *A Voz*, Lisboa, 24 Jul. 1947.
 «Sistemas de combate à mendicidade», *A Voz*, Lisboa, 31 Jul. 1947.
 «Enquanto é tempo», *Novidades*, Lisboa, 2 Agosto 1947.
 «Nos domínios da produção industrial», *A Voz*, Lisboa, 7 Agosto 1947.
 «O comércio externo inglês», *A Voz*, Lisboa, 15 Agosto 1947.
 «A balança de pagamentos de Inglaterra», *A Voz*, Lisboa, 21 Agosto 1947.
 «A crise britânica e o comércio multilateral», *A Voz*, Lisboa, 29 Agosto 1947.
 «Meditação sobre a paz», *A Voz*, Lisboa, 4 Set. 1947.
 «A economia inglesa no outro post-guerra», *A Voz*, Lisboa, 11 Set. 1947.
 «Para lá da inércia», *A Voz*, Lisboa, 17 Set. 1947.
 «Portugal na segunda metade do século XIX», *A Voz*, Lisboa, 26 Set. 1947.
 «A formação do absolutismo», *Novidades*, Lisboa, 28 Set. 1947.
 «Um dos grandes da América do Norte. Mons. Fúlton Sheen é no seu país uma verdadeira potência espiritual», *A Voz*, Lisboa, 2 Out. 1947.
 «No fim, a desilusão se não for a organização», *A Voz*, Lisboa, 9 Out. 1947.
 «Jacques Maritain e o ‘Syllabus’», *Novidades*, Lisboa, 10 Out. 1947.
 «Os fins justificam os meios...», *Novidades*, Lisboa, 13 Out. 1947.
 «Mística e organização», *A Voz*, Lisboa, 16 Out. 1947.
 «Agonia da Europa», *A Voz*, Lisboa, 23 Out. 1947.
 «O ateísmo entre os cristãos», *A Voz*, Lisboa, 30 Out. 1947.
 «Liquidação burguesa», *A Voz*, Lisboa, 6 Nov. 1947.
 «A contingência da lavoura», *A Voz*, Lisboa, 13 Nov. 1947.
 «Um novo liberalismo económico», *A Voz*, Lisboa, 21 Nov. 1947.
 «Panorama da economia francesa», *A Voz*, Lisboa, 29 Nov. 1947.
 «Os problemas do restabelecimento económico em França», *A Voz*, Lisboa, 4 Dez. 1947.

1948

«Concentrações industriais», *Novidades*, Lisboa, 2 Abril 1948.
 «Justiça nas possibilidades económicas da Vida», *Novidades*, Lisboa, 6 Abril 1948.
 «Formação de um escol rural», *Novidades*, Lisboa, 12 Abril 1948.
 «Para além da bola», *Novidades*, Lisboa, 13 Abril 1948.
 «Religião e civilização» *Novidades*, Lisboa, 4 Maio 1948.
 «Comunitário não é comunista», *Novidades*, Lisboa, 11 Maio 1948.
 «Sociologia do sobrenatural», *Novidades*, Lisboa, 16 Maio 1948.
 «Lição da experiência», *Novidades*, Lisboa, 21 Maio 1948.
 «Ciência económica e economia cristã», *Novidades*, Lisboa, 26 Maio 1948.
 «Colonização africana», *Novidades*, Lisboa, 14 Jun. 1948.
 «Que dizer aos homens?», *Novidades*, Lisboa, 16 Jun. 1948.
 «História velha», *Novidades*, Lisboa, 23 Jun. 1948.
 «O poeta Augusto Schmidt», *Novidades*, Lisboa, 4 Jul. 1948.
 «Urgência da verdade», *Novidades*, Lisboa, 7 Jul. 1948.
 «Um caso de consciência», *Novidades*, Lisboa, 9 Jul. 1948.
 «Um livro notável», *Novidades*, Lisboa, 22 Jul. 1948.
 «Informação cristã do mundo», *Novidades*, Lisboa, 2 Agosto 1948.
 «Reformas de estrutura», *Novidades*, Lisboa, 5 Agosto 1948.
 «‘A literatura autonomista sob os Filipes’ por Hernani Cidade», *Novidades*, Lisboa, 20 Set. 1948.

«Socialismo e socialização», *Novidades*, Lisboa, 23 Set. 1948.
«O dever do laicato em face do mundo moderno», *Novidades*, Lisboa, 25 Out. 1948.
«Católicos negativos», *Novidades*, Lisboa, 30 Out. 1948.
«Apostolado de profundidade», *Novidades*, Lisboa, 6 Nov. 1948.
«Pela caridade à Justiça», *Novidades*, Lisboa, 13 Nov. 1948.
«Católicos emancipados», *Novidades*, Lisboa, 20 Nov. 1948.
«Abstracções e realidades», *Novidades*, 29 Nov. 1948.
«Atitudes duplas», *Novidades*, Lisboa, 30 Dez. 1948.

1949

«Realidades e esperanças», *Novidades*, Lisboa, 4 Março 1949.
«Morreu o cardeal (Suhard)», *Novidades*, Lisboa, 2 Jun. 1949.
«Compasso de ansiedade», *Novidades*, Lisboa, 22 Jun. 1949.
«Maurice Blondel, o bom samaritano», *Novidades*, Lisboa, 19 Jul. 1949.
«O Cesário-papismo ateu na encruzilhada», *Novidades*, Lisboa, 20 Jul. 1949.
«Ecos do Minho», *Novidades*, Lisboa, 29 Agosto 1949.
«Do estalinismo ao titoismo», *Novidades*, Lisboa, 5 Nov. 1949.

1952

«Aspectos da mística portuguesa do século XVIII», *Novidades*, Lisboa, 26 Out., 1952.

1954

«A propósito de Fr. António das Chagas», *Novidades*, Lisboa, 9 Maio, 1954.

1973

«A reforma do sistema educativo», *Expresso*, Lisboa, 31 Mar., 1973.
«O problema das dissertações de licenciaturas», *República*, Lisboa, 27 Jul., 1973.

1974

«A reforma e as reformas na Universidade», *Diário de Lisboa*, Lisboa, 2 Jul., 1974.
«Políticas de educação», *A Capital*, Lisboa, 3 Dez., 1974.

1976

«Quem acode ao ensino secundário?», *A Capital*, 26 Jul., 1976.
«A inércia dos MEIC's provisórios», *A Luta*, 8 Jul., 1976.
«As Universidades regionais», *A Luta*, 9 Jul., 1976.
«A escola portuguesa à deriva», *A Capital*, 20 Jul., 1976.
«A Universidade que temos, a Universidade que queremos», *Expresso*, 30 Jul., 1976.
«O obscurantismo à espreita da Universidade», *O Jornal*, 3 Set., 1976.
«Uma Universidade competente, uma Universidade eficiente», *A Capital*, 9 Set., 1976.

1979

«Sintomas de crise na cultura dos últimos cinco anos», *Diário de Notícias*, 10 Maio, 1979.

1980

- «Ser cristão e ser de esquerda», *O Jornal*, 14 Mar., 1980.
«Os tições do Santo Ofício», *Diário de Notícias*, 18 Mar., 1980.
«Bipolarização e compromisso histórico», *O Jornal*, 30 Abr., 1980.
«Camões e a cultura portuguesa subalterna do séc. XVI», *Expresso*, 10 Maio, 1980.
«Preconceito e social-democracia», *O Jornal*, 12 Jun., 1980.
«FRS é prefiguração do compromisso histórico», *Portugal Hoje*, 22 Jul., 1980.
«Universidade, pluralismo, modernidade», *Diário de Lisboa*, 18 Nov., 1980.
«Personalidades definem o seu voto (nas eleições presidenciais)», *Diário de Notícias*, 8 Dez., 1980.

1981

- Portugal Hoje* «Os Primórdios da Maçonaria em Portugal».
21 Janeiro 1981 — «Alavanca da luta contra o País Velho».
22 Janeiro 1981 — «A Loja de Lisboa e o seu povo».
23 Janeiro 1981 — «A orgânica e os ritos da Loja Lisbonense».
29 Janeiro 1981 — «As perspectivas ideológicas».
«Que ensino superior I? Universidade e cultura. Regime de austeridade, mas não de pobreza», *Portugal Hoje*, 26 Maio, 1981.
«Que ensino superior II? Democracia na Universidade: em defesa do diálogo e da participação», *Portugal Hoje*, 27 Maio, 1981.
«Da carreira universitária à carreira da Universidade», *O Jornal*, 28 Maio, 1981.
«Ciências humanas e desenvolvimento», *O Jornal*, 12 Jun., 1981.
«Uma Universidade para o Portugal de Hoje», *Diário de Notícias*, 17 Jun., 1981.

COLABORAÇÃO EM DICIONÁRIOS

Coelho, Jacinto do Prado, *Dicionário das literaturas portuguesa, galega e brasileira*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1957-1960.

Andrade, Diogo Paiva de
Antigos e Modernos
Cardoso, Isaac
Castro, D. João de
Censura literária em
Portugal
Colégio das Artes
Conimbricenses
Cordeiro, António
Filosofia em Portugal, sé-
culos XVI-XVII
Fonseca, Pedro da

Gomes, Álvaro
Inquisição
Lusitano, Francisco Soares
Macedo, Fr. Francisco de Santo
Agostinho
Molina, Luís de
Nunes, Pedro
Orta, Garcia de
Pinto, Fr. Heitor
Sanchez, Francisco
São Tomás, Fr. João de

Cochofel, João José, *Grande Dicionário de Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1972.

Alvares, Baltazar
Aristóteles em Portugal
Baptista, João

Bíblia em Portugal
Camões perante o seu tempo
A Filosofia na obra de Camões

VARIA

1966

«Oração nos doutoramentos solenes dos Doutores José Sebastião da Silva Dias, Alexandre Fradique Gomes de Morujão, Walter de Sousa Medeiros e Victor Raul da Costa Matos», *Biblos*, 42, 1966, pp. 440-443.

1976

Entrevista dada ao *Jornal de Notícias*, 10 Out., 1976.

1984

«Um erro que vem da geração de 70 (entrevista)», *Prelo*, 3, 1984, pp. 7-16 il.

1985

«Questões sobre a Cultura Portuguesa. Responde o Prof. Dr. José Sebastião da Silva Dias», *ICALP, Revista*, Agosto/Dez., n.ºs 2 e 3, 1985, pp. 45-57.

RECENSÕES

1962

Laloup, Jean, *La science et Vhumain*, Tournai, 1960. *R. P. Ped.*, 3 (1) 1962, pp. 216-217.

1964

Orcibal, Jean, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris, 1961. «De Baius a Jansenius: le ‘comma pianum’» [Paris], 1962. «La ‘Montée du Carmel’ a-t-elle été interpolée? Le problème de la première traduction française de Saint Jean de la Croix», Paris, 1962. *Le rôle de Vintellect possible chez Jean de la Croix: ses sources scolastique et nordiques*, Paris, 1963. *Les traductions du *SpiegheV de Henri Herpe en italien, portugais et espagnol*, Antwerpen, 1964, *Biblos*, 40, 1964, pp. 427-429.

1978

Herculano, Alexandre, *Historia de Portugal desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de Afonso III*, Lisboa, 1980, *R. Hist. Ideias*, 2, 1978, pp. 407-408.

1982

- Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti) Cod. 10991*, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 556-557.
- Châtelet, François, *Histoire des idéologies. Savoir et pouvoir du XVIII^e siècle*, vol. 3, Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 553-554.
- Dagen, Jean, *Uhistoire de Vesprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, 1977, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 551-552.
- Dérozier, Albert, *Quintana y el nacimiento del Liberalismo en España*, Madrid, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 552-553.
- Gusdorf, Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. VII — *La conscience révolutionnaire: les idéologues*, Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 550-551.
- Lima, Ebion, *A Congregação do Oratorio do Brasil*, Petrópolis, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 539-549.
- Marques, Armando de Jesus, *Portugal e a Universidade de Salamanca, Participação dos escolares lusos no governo do estudo, 1503-1512*, Salamanca, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 555-556.
- Ruders, Carl Israel, *Viagem em Portugal, 1798-1802*, Lisboa, 1981, *Cult. Hist. FU.*, 1, 1982, pp. 555-556.

1983

- Abelian, Jose Luis, *El erasmismo español*, Madrid, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 528-535.
- Abelian, Jose Luis, *Historia critica del pensamiento español*, Madrid, 1979-1981, 3 vols., *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 535-546.
- Baptista, Antonio Alçada, *Peregrinação interior*, vol. I, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 552-553.
- Benne, Eduard, *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*, Budapest, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 551-552.
- Keohane, Nannerl O., *Philosophy and State in France — The Renaissance of the Enlightenment*, New Jersey, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 547-548.
- Koselleck, Reinhart, *Le règne de la critique*, Paris, 1979, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 549-551.
- Mayer, Arno, *La persistence de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris, 1983, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 521-528.
- Paganini, Gianni, *Analise della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florença, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 548-549.

1984

- Aguilar Piñal, Francisco, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid, 1981-1983, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 426-427.
- Chacon, Vamireh, *O Humanismo brasileiro*, São Paulo, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 419-423.
- Debray, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 414-416.
- La época de Fernando VI, Ponencias leídas en el coloquio conmemorativo de los 25 Años de la Cátedra Feijoo*, Oviedo, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 425-426.

- Fonseca, Carlos da, *História do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal*. III — O operariado e a igreja militante (*Da 'Rerum Novarum' à implantação da República*), Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 427-429.
- Girard, René, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 403-405.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 410-413.
- Kelley, Donald R., *The beginning of ideology. Consciousness and society in the French reformation*, Cambridge, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 393-399.
- Lefort, Claude, *Uinvention démocratique ou les limites de la domination totalitaire*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 407-410.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 405-407.
- Marquês de Pombal. *Bibliografia e iconografia*, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 424-425.
- Pombal revisitado. Comunicação no colóquio internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Lisboa, 1984, 2 vol., *Cult. Hist. Fil.*, 3, pp. 423-424.
- Rodrigues, José Honorio, *Brasil e África. Outro horizonte*, Rio de Janeiro, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 418-419.
- Venturi, Franco, *Settecento riformatore. La caduta delVAntico Regime (1776-1789)*, Turim, 1984, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 416-418.
- Vovelle, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 399-403.

MARIA HELENA DA CRUZ COELHO *

LEONTINA VENTURA *

OS BENS DE VATAÇA VISIBILIDADE DE UMA EXISTÊNCIA **

Na hora de passar para o outro mundo Vataça recorda o seu mundo anterior. No seu «moymento» (de memória) ⁽¹⁾, com a sua inscrição e emblemática (águias bicéfalas), numa ânsia de enraizamento, fixa a memória da sua fortuna, da sua linhagem, do seu nascimento ⁽²⁾ — o seu passado mais longo. No seu inventário (de *invenire*, sinónimo de *recognos-*

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Centra-se este estudo sobre o inventário de bens de D. Vataça que publicamos em apêndice, com a respectiva justificação. A apresentação do referido documento, bem como de um glossário com a finalidade prática de o ajudar a interpretar e ainda de um quadro onde se analisa quantitativa e qualitativamente cada uma das peças do mesmo, leva-nos a um estudo inicial de síntese que se deve portanto complementar, nos pormenores descritivos, com as demais partes do trabalho. Uma vez mais queríamos agradecer às Dr.^{as} Maria José Mexia e Maria José Leote, que amavelmente diligenciaram no sentido de que obtivéssemos a transcrição do inventário, dado que o estado do documento era muito mau. E igualmente à Dr.^a Belarmina Ribeiro que nos facultou a consulta da sua obra.

C¹⁾ Consciente do seu poder, ela própria, decidindo manter-se presente, manda erigir um monumento à sua memória, associando ao culto funerário a sua própria imagem e a emblemática da sua casa: «Que os meus testamenteyros me façam fazer a mha sepultura per aquela guissa que eles virém que compre e assi como eles sabem que he mha vontade... e meu moymento como dicto he» (T.T. — *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 5, n.º 269). Defende Philippe Ariés, *Uhomme devant la mort*, Paris, 1977, p. 201, que *monumentum* vem de *memoria*. Ainda que a raiz etimológica daquela palavra seja *monere*, na prática os seus significados assimilam-se. Para o duplo sentido de *monumentum*, vid.. Horácio, *Carm.* 3.30.

(2) Christiane Klapisch Zuber, «L'invention du passé familial à Provence (XIV^e-XV^e siècles)», in *Temps, mémoire et tradition au Moyen Age*, Aix-en-Provence, 1983, pp. 97-118 (especialmente pp. 99-101).

cere, recordar) — feito é certo pelos cónegos da Sé de Coimbra, mas para cumprir as suas disposições testamentárias — ao enunciarem-se os seus bens para serem entregues, recordar, actualiza-se a memória desse mundo anterior, real mas ameaçado de desaparecimento. Nesse momento de liberalidade, subordinada ainda e sempre à fama, revela-se uma imagem concretizada nos objectos e nos sinais distintivos do seu *status*, oferece-se uma síntese fixadora de um passado que se quer presente. É o culminar de uma trajetória individual (e colectiva), de um sonho que dirigiu toda a sua vida: re-presentar a energia da sua casa, a qualidade dos seus antepassados, sobretudo da sua família principal (Lascaris), renovar o passado no presente (3).

Numa perfeita interdependência entre estruturas emocionais e estruturas sociais (4), na composição e no detalhe deste inventário, subjacente ao luxo e ao conforto dos interiores (tão caros a uma dama oriental), está a definição de um comportamento, de um estilo de vida que é a tradução das exigências do prestígio, do orgulho e da fama. No conteúdo da sua casa, a actualização de um quadro de vida, onde se projecta não só ela, os seus pensamentos e sentimentos, mas todo um inconsciente colectivo, um sistema simbólico (5).

Elemento da aristocracia de corte portuguesa (quer pelo seu casamento com Martim Anes de Soverosa, quer pelo parentesco e amizade com a rainha D. Isabel), inserida num processo de curialização e urbanização dessa camada dirigente, vivendo na corte (ou em cortes) e ela própria tendo a sua corte senhorial, era levada a viver no quadro das formas de vida desse grupo social. Tal como a liberalidade (já atrás focada), também a profusão do luxo assinalava especialmente a sua nobreza, assegurava a distância em relação aos outros, as diferenças sociais, os contrastes, dos quais tirava prazer a sensibilidade das camadas dirigentes (6). Sensibilidade também presente, em certos objectos, carregados de um forte

(3) J. Ruiz Domenec, *La memoria de los feudales*, Barcelona, 1984, pp. 220-223.

(4) Norbert Elias, *La dynamique de VOccident*, Paris, 1975, p. 292.

(5) Como afirma Adriano Duarte Rodrigues, tomando como ponto de referência a obra de Jean Remy, Liliane Voye e Emile Servais, *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, tome I. *Conflits et transaction sociale*, tome II. *Transaction sociale et dynamique sociale*, «há uma topologia e uma temporalidade na delimitação do quotidiano em função da capacidade mobilizadora dos projectos investidos nos diferentes espaços ao longo da trajetória tanto individual (biográfica) como colectiva (social). Cf. «Uma sociologia da vida quotidiana», *Economia e Sociologia*, n.º 31, Évora, 1981, p. 120.

(6) Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, 1973, p. 306.

valor simbólico, quase mágico, ora referidos a um passado mais longínquo — figuras de Alexandre, figuras de Tróia — ora ao seu passado mais próximo (sinais do rei de Aragão, sinais do rei de Portugal?). No profano como no sagrado, o pensamento transborda em imagens, em transfigurações. Cada objecto, cada sinal tem um valor evocativo, é um símbolo, confundindo identidade e valor (7).

Panos, jóias, livros, objectos se descrevem, quase visíveis, quase reais, no inventário desta «domina» (8) — Vataça. Materialização e simbolismo de toda uma vida partilhada entre o céu e a terra, entre o poder público e o privado.

Vataça foi «senhora», mas era também mulher. Se aquela dignidade e função lhe conferiam um papel no espaço público, de detentora e administradora de terras e poderes, esta condição remetia-a para o espaço privado da casa, domínio por excelência do feminino.

Já noutro estudo, através de outras fontes, percorremos o itinerário desta dona no século, assinalando as etapas da sua vida e os marcos do seu poderio temporal, e mesmo para além dele, auscultando as suas últimas vontades, prefixadas no seu testamento (9).

(7) Johan Huizinga, *Homo ludens. El juego como elemento de la história*, Lisboa, 1943, p. 28.

(8) Como termos de confronto deste inventário, serão de analisar os testamentos de outras mulheres como D. Mafalda, D. Isabel, D. Teresa Anes, D. Beatriz, porque também se referem a bens móveis (António Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, t. I, Lisboa, 1739, pp. 39-43; 144-153; 168-172; 341-355), o testamento de D. Dinis (*ibidem*, pp. 125-132) e o inventário de seus bens («Inventários e contas da casa de D. Dinis (1278-1282)», *Archivo Histórico Portuguez*, vol. X, Lisboa, 1916, pp. 41-59) e ainda o inventário de 1296 do bispo do Porto, D. Sancho Peres (Alberto Feio, «Os bens dum bispo da Meia Idade. Inventário do séc. XIII», *Boletim da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga*, vol. X, 1920, pp. 117-126). Refira-se que quanto se disser sobre esta dama, em si mesma singular, só terá uma representatividade mais ampla no quadro de vida das mulheres do estrato mais elevado de corte.

(9) Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *Vataça — uma dona na vida e na morte*, sep. de *Actas das II Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, 1.º vol., Porto, 1985, p. 39. Aliás, tudo o que agora analisamos se complementa e interpenetra com esse estudo anterior e só ambos, no seu conjunto, nos dão a conhecer as diversas facetas de D. Vataça. Recordemos, todavia, alguns marcos cronológicos da sua vida: 1282 — vem para Portugal com Isabel de Aragão; 1285 — casa com Martim Anes de Soverosa; 1295 — fica viúva; 1297 — acompanha, como aia, Constança, filha de D. Isabel, aquando do seu casamento com Fernando IV de Castela; 1297 - [1317 - 1323] — permanece em Castela; 1323 — primeiro testamento lavrado em Santiago de Cacém; 1336 — segundo testamento feito em Coimbra a favor da Sé Catedral.

Agora situá-la-emos essencialmente no âmbito da sociedade doméstica em que se moveu, apegada a objectos — de matérias, formas, cores e funções variadas — que manejou para seu serviço e conforto, que ostentou como símbolos da riqueza e do poder, que venerou pelo culto e sentimentos religiosos, ao longo de muitos dias da sua existência. Objectos pessoais, usados ou amados, todos eles impregnados e testemunhos de uma vida, a um tempo social e própria, reflexos e reflectores de uma personalidade, de um querer e um ser. Objectos que estiveram ao dispor de uma senhora, que rechearam uma casa.

Que casa?

Membro de várias cortes (aragonesa, portuguesa e castelhana) terá Vataça tido várias casas, frequentemente situadas em meios urbanos ⁽¹⁰⁾, fosse Valladolid ou Sevilha, Lisboa, Santarém ou Coimbra. Cremos, todavia, que, regressada definitivamente a Portugal entre 1317 e 1323, é em Santiago de Cacém ⁽²¹⁾, onde tinha casa com fortaleza e palácio, que podemos aperceber o seu espaço privado, o quotidiano da sua vida, partilhando, talvez, nos últimos anos, o paço de Santa Clara com a sua Rainha Isabel.

Fora poderosa no público, invejada e concorrenciada por inimigos, devido ao seu prestígio e ao grande «amor» de que era objecto por parte de reis e rainhas, príncipes e princesas. Afirmara-se, não por ter manejado bem as armas, não * 24

⁽¹⁰⁾ Teve com certeza outras, enquanto casada com Martin Anes de Soverosa, situadas em meios rurais ou ruratizados como sejam, por exemplo, a da honra de Soverosa e as suas pousadas na Guarda. Os longos conflitos que, enquanto viúva, teve que sustentar com a família do marido, bem como a sua íntima relação com a Corte, não permitiam por certo que aí vivesse durante muito tempo.

O¹) Possuindo já a comenda de Santiago de Cacém, pelo menos desde 20 de Julho de 1310 (cf. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *art. cit.*, p. 18, nota 32), aqui fez o seu primeiro testamento a 24 de Janeiro de 1323 e aqui vai permanecendo, continuamente ou com alternância (em 1327 e 1328 encontramos-a em Coimbra, no mosteiro de S. Francisco — T.T. — *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp. m. 92 n.º 4416 e 4418; *idem*, m. 93, n.º 4444), até 1332 pelo menos, data e local que constam de alguns traslados de documentos que manda fazer e que são testemunhados pelo seu corpo de vassallos, à frente do qual está o cavaleiro João Aires de Alter (T.T.— *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 92, n.º 4426). Seria pois Santiago de Cacém a sua corte senhorial, o seu centro militar e judicial. A prová-lo também estão alguns contratos com mercadores desta vila (bem como com outros de Santarém e Lisboa). Cf. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *art. cit.*, pp. 29-30 e notas 72 a 75. Veja-se ainda António Macedo e Silva, *Annaes do municipio de Santiago de Cacem*, Lisboa, 1869, pp. 17-19,20,22,26,52,75e76.

pela violência física, comprometedora da existência social, mas pela sua inteligência e qualidades, pela reflexão e previsão, pelo conhecimento da sociedade, dos caracteres e das almas, pelas suas vitórias no jogo político, na pacificação do mundo peninsular (12). Representante, pois, dum momento de viragem social — de transformação da nobreza de camada de cavaleiros em camada de cortesãos dominados pela monarquia, habituada a viver em grandes cortes régias, na familiaridade de soberanos —, ela própria foi sujeito de pressões sobre outros homens (reis, sobretudo, a quem intimidou e convenceu por palavras e gestos).

Agora, após ter feito fortuna nesta íntima e estreita relação com os poderes soberanos, na última fase da sua vida, substitui à organização da guerra e da violência, a organização do mundano, fazendo-o refluir para a sua casa, uma verdadeira corte, e para o interior de si mesma. Ela que substituíra ou ajudara a trocar o campo de batalha pela aliança, pelo jogo político, transfere agora este para a sua própria casa, verdadeiro microcosmos onde, ainda através do jogo, da representação, da festa cortesã, pretenderá aumentar a sua honra (13), ou, no privado, retemperar o seu espírito.

Efectivamente a sua casa, no inventário de seus bens, surge-nos como perfeita expressão da vida cortesã nas suas formas mais refinadas, sumptuosamente descrita, numa profusão de objectos e símbolos, que traduzem distinção social, nobreza. E ainda que não conheçamos os espaços, eles são-nos evocados pelos seus bens e, através destes, percorrê-los-emos, entrevendo o pulsar das vidas neles inscritos. Entrando para a sala, por portas que a projectam ainda para o exterior, e avançando por corredores que nos conduzem ao quarto e capela, num percurso do público para o privado, conheceremos Vataça em espaços de sociabilidade ou de recatado intimismo.

Na sua casa, como na sociedade, uma perfeita divisão das funções. Ao campo de batalha se sucede a aula ou sala dos cavaleiros (14), sumptuoso interior, preenchido e ornado de tudo quanto pode simbolizar aquele, numa transformação

(12) Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *art. cit.*, pp. 16-21.

(13) Georges Duby, *Les trois ondes ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1982, p. 420.

(14) Cf. José João Rigaud de Sousa, «Casas-torre ainda existentes nos arredores de Braga», *O distrito de Braga*, 2.^a série, vol. III, fase. I-IV, 1964-1965, p. 6; Gustave Cohen, *La vida literaria en la Edad Media (la literatura francesa del siglo IX al XV)*, Madrid, 1977, p. 321.

dos prazeres da agressividade em prazeres passivos, simples prazeres dos olhos e dos ouvidos (15).

Neste espaço, prolongamento do exterior aberto à sociabilidade familiar, área do público, do masculino (16), se reunia Vataça com seu corpo de vassallos (cavaleiros e escudeiros) (17), com cuja colaboração contava (certamente à força de obséquios), aqui se preenchendo a função militar e judicial. Mas seria também aí a grande área da festa, do jogo, em que as imposições exteriores se transformavam em auto-imposições, em dissimulação, sempre para manter o prestígio social, a superioridade de grupo, numa palavra o seu afã de glória (18).

Por isso, se o imprevisível e o incerto que haviam dominado o seu quotidiano, mais justificariam a inexistência de mobiliário (à exreção de cama e arcas), numa sociedade em que ele não tinha grande importância (19). não impediram, todavia, o acentuado luxo, elegância e conforto. Luxo e conforto bem expressos na profusão das tapeçarias (tapetes, mantas, panos, couros) que cobriam paredes e estrados — algumas das quais simbolicamente marcadas com figuras épicas e sinais heráldicos —, dos quadros pendentes da parede, da rica baixela de ouro e prata (também ela marcada) e das múltiplas e coloridas almofadas, à volta da sala, em que se reclinavam. Para os banquetes, uma mesa (não mencionada no inventário) (20) cobrir-se-ia de sumptuosas toalhas ou mantéis franceses para sobre ela receber belas peças de baixela: bacias

(15) Gustave Cohen, *La vida literaria...*, p. 77; Norbert Elias, *La dynamique de L'Occident*, p. 41, pp. 225-240 e 241-267.

(16) Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, t. 2, Paris, 1985, p. 72.

(17) O seu corpo de vassallos permanente («le noyau dur» como diz Duby) seria, nesta data, constituído por João Aires d'Alter cavaleiro, Martim Aires d'Alter escudeiro, Gonçalo Mendes escudeiro, Vasco Peres Ferraz escudeiro, João Mouro escudeiro, Gonçalo Anes de Alenquer e João Afonso de Alenquer (T.T. _____ *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 92, n.º 4426).

(18) Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, p. 294.

(19) Estamos certas todavia que, muitas das arcas presentes no inventário, fabricadas com materiais diversos (madeira de cipreste, madeira de pinho, verga, verga encourada, «sostifu») e de diferentes tamanhos (algumas inseridas dentro de outras), contendo umas livros, outras roupas, alimentos ou panos de luxo, estariam com certeza algumas delas na sala.

(20) Segundo Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 3.^a ed., Lisboa, 1974, p. 82, a mesa era um móvel pouco considerado neste período. Na maior parte das vezes, não mais que um suporte e um estrado.

de prata para lavar as mãos antes da refeição, salseiras de jaspê para molhos, copas e pichéis de prata para beber, es-cudelas de prata onde se servia a comida. Comida que, não o esqueçamos, aqui chegava, depois de preparada numa bai-xela inferior (21), na cozinha (desviada da casa ou num piso inferior), por servidores domésticos, num trajecto que G. Duby faz corresponder à divisão da sociedade doméstica entre se-nhores e servidores, à distinção entre o fogo que coze e o que aquece, ilumina e glorifica (22).

Mas no mesmo espaço — a sala — o «disfarce do mundo ordinário», o ócio a que, por imperativos de poder, está redu-zida esta sociedade, preenche-se com outros jogos. Podemos pressupor que, como noutras cortes senhoriais, se ouvia mú-sica, canções de amor, poesia trovadoresca (jogo do amor) (23). Estamos porém, certas que, muitas vezes, se jogava xadrez, já que Vataça possuía pelo menos três tabuleiros de xa-drez (24). Jogo muito espalhado entre os nobres — aquele que, pela sua simbologia, melhor preenchia a sua função de exu-tório para o prazer da luta e da agressividade (25). Sendo um jogo de competição que exige previsão, experiência, habili-dade, valor, é um jogo difícil onde, desde a sua origem (26), figuram a virtude, a honra, a nobreza, a fama. Por isso, por-que não é um jogo de azar, porque é um jogo autêntico, de combinatórias, pertence, segundo Huizinga, mais que qual-quer outro, ao domínio da festa, do culto, do sagrado (27).

(21) Estão patentes neste inventário tachos, caldeiras, sertas, espetos, morteiros de pedra, ferros caldeirins, alguidares, etc.

(22) Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, p. 73.

(23) António José Saraiva, *História da cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa, 1950, pp. 128-132.

(24) Embora no inventário sejam referidos cinco tabuleiros, só três são mencionados «com seu trebelho» (peça de jogo de xadrez), não sabendo nós se os dois de «freixel», ali expressos, são ou não de xadrez.

(25) Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, p. 294. A com- provar a difusão do xadrez entre os estratos mais elevados da sociedade peninsular, está a obra de Afonso X, *Libros de Axedrez Dados y Tablas*, Arnaldo Steiger, Droz Zurich, 1941.

(26) Sobre a origem (histórica ou lendária) deste jogo, veja-se Antonino Pagliaro, *A vida do sinal. Ensaio sobre a língua e outros símbolos*. Lisboa, 1967, pp. 57-60. Veja-se também Robert Delort, *Le Moyen Age. Histoire illustrée de la vie quotidienne*, Paris, 1972, pp. 204, 206 e 207. Sobre a estrutura deste jogo, passível de algumas com-parações com outras estruturas, nomeadamente a da língua, veja-se Ferdinand Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1975, pp. 43, 125-127, 153-154 e Giulio C. Lepschy, *La linguistique structurale*, Paris, 1968, pp. 47-48.

(27) J. Huizinga, *Homo ludens*, pp. 22-29, 82.

Para esta elite, o estudo do jogo sobre o tabuleiro levava à reflexão sobre a própria sociedade, realizando-se no tabuleiro a perfeição que no mundo se não podia alcançar. No próprio jogo buscavam o equilíbrio perdido ou a passagem a um outro equilíbrio.

Aos jogos de mãos com espadas se vão substituindo assim outros jogos, todos eles simulacros de batalhas (28), todos eles jogos com imagens, todos eles representação do mundo, determinados pelo ócio e pelo prazer de parecer.

É todo este espectáculo está concentrado na sala.

Isolada da sala ficava, porém, a câmara ou quarto, a divisão mais recatada de toda a casa. No espaço privado do quarto, o ser humano assumia-se com toda a sua interioridade (29).

Se de casal se tratava, aí se cumpria a função de reprodução, condição da linhagem. O quarto de Vataça foi conjugal durante alguns anos, mas ao que parece nunca no seu interior acolheu o espectáculo da maternidade. Depois de viúva esse compartimento representou o lugar de conforto íntimo, de descanso e privacidade da sua dona. Nele, ou em anexo contíguo, cuidaria Vataça do seu corpo (30) e se embelezaria com as suas vestes e jóias. Nele, rodeada das suas aias e donzelas, se dedicaria aos finos trabalhos de mãos (31) ou às devotas ou distrativas leituras. Junto dele, em capela privada, se entregaria a nossa dama ao culto e à oração.

O quarto, lugar de repouso e intimismo, identificava-se, antes de mais, pela cama (32). Se sobre o leito de D. Vataça (como peça de mobiliário propriamente dito) nada sabemos, a não ser a referência ao seu céu com figuras de Tróia (33),

(28) Georges Duby, *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984, pp. 111-114.

(29) Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, pp. 74-75, 88.

(30) A julgar pela «bacia de cabessa» a que se alude no inventário.

(31) *por que* não saído das suas mãos, ou das de suas donzelas, o frontal de pano de linho lavrado (bordado) que estava por acabar («frontal de pano de linho lavrado que he pera acabar»? Vid. Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, p. 90.

(32) Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, p. 72.

(33) *por* cama podia entender-se não apenas o móvel mas também, e sobretudo, o conjunto dos têxteis que a apetrechavam. Este inventário prova-o bem já pela doação da sua cama que faz à Sé, já porque esses têxteis se misturam com todos os outros objectes de luxo, sejam as jóias ou a baixela de ouro e prata. Cf. Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa...*, p. 77. A referência ao aludido dossel, bem como às cortinas que, decerto, envolviam e isolavam o seu leito, faz-nos crer, no entanto, que tivesse mesmo uma cama, um móvel propriamente dito.

profuso é no entanto o vocabulário que distingue as múltiplas componentes do seu equipamento. A sua própria cama compunha-se de 4 almadaques (3 de frouxel e 1 de lâ), 2 lençóis, 2 colchas, 1 cabeçal lavrado e 4 faceiros, que ela deixou na íntegra à Sé. Várias outras, contudo, devia possuir em sua casa, como do seu inventário se depreende ⁽³⁴⁾ — a suas damas e servas se poderiam destinar, podendo ter funções dúplices: de noite, colocadas sobre um estrado, cobertas com lençóis, cobertores, colchas e apetrechadas com travesseiros e almofadas de penugem serviriam de leitos; durante o dia, encostadas à parede, tapadas com uma cobertura axadrezada, o mesmo conjunto transformar-se-ia em confortável assento ⁽³⁵⁾. Forçoso é ainda não esquecer que, mercê das suas várias deslocções, era obrigada a ter várias camas que, metidas em grandes malas (almafreixes), lhe permitiam um certo repouso, onde quer que pernoitasse.

Mas no quarto se guardavam também os bens que referimos como pessoais ⁽³⁶⁾. Muitos deles eram preciosos e aí, fechados cuidadosamente em arcas, se encontravam seguros e protegidos. E, porque de uso individual, assim se conservavam perto dos seus donos.

Mas, a partir do quarto, acompanhando a sua possuidora, podiam circular noutros espaços, cumprir outras funções. Assim era o vestuário e jóias ou pedras preciosas.

Se o vestuário nasce com a finalidade básica de defender o homem do calor ou do frio, em certas camadas sociais esse objective* cada vez menos se define como primordial ⁽³⁷⁾. Impõe-se a função social, de ostentação, de riqueza e poder, distinguindo grupos sociais e sexos ⁽³⁸⁾. A sumptuosidade sobrepõe-se à comodidade. O homem social, homem vestido, distingue-se pelo traje e ornamentos. Assim a nossa dama

⁽³⁴⁾ A comprová-lo estão os numerosos almadaques, cócedras, chumaços (podendo todos ser entendidos no sentido de colchão), cobertores, alfambares, almucelas, mantas, colchas bem como cabeçais, travesseiros, faceiros, almofadas, presentes neste inventário. Cf. Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*...., pp. 78-79.

⁽³⁵⁾ Aly Mezahéri, *A vida quotidiana dos muçulmanos na Idade Média, (séc. X - séc. XIII)*, Lisboa, s.d., pp. 87-88; José Guerrero Lóvillo, *Las cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949, p. 295.

⁽³⁶⁾ Duby, *Histoire de la vie privée*, pp. 72, 498.

⁽³⁷⁾ Robert Delort, *Le Moyen Age*...., pp. 36-37.

⁽³⁸⁾ Georges Duby, *ob. cit.*, pp. 560-566; A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, pp. 23-26 e «A Pragmática de 1340», in *Ensaio da História Medieval Portuguesa*, 2.^a ed., Lisboa, 1980, pp. 102-105.

percorreria as salas de um paço ou as ruas de uma cidade, afirmando o seu *status* através do vestuário e das joias.

O seu inventário pouco se refere, todavia, a peças de vestuário, que certamente foram distribuídas pelas suas donzelas e criadas — e de alguns casos temos provas ⁽³⁹⁾ — e as mais gastas, ou de menor qualidade, pelos pobres ⁽⁴⁰⁾. Como resíduos apenas se nomeiam uma falifa, um pelote, uma aljuba, dois mantos e acessórios de um outro, para além de uma cobertura de cabeça. A destacar neste conjunto a aljuba, uma túnica ampla com mangas, veste tipicamente muçulmana ⁽⁴¹⁾, e os mantos. Nestes se patenteava, de facto, o luxo de vestir, desde a riqueza do seu tecido até aos preciosos enfeites com fios de ouro e às suas belas peles ⁽⁴²⁾. Vataça possuía pelo menos um, bem comprido, de tecido de «biffa» e cor arroxeadada, e um outro, adornado com a pele mais apreciada, o arminho. Envoltos nesses longos mantos, que deixavam entrever a ponta do calçado, mas se prolongavam atrás em caudas, realçava toda a esbelteza e graça do seu talhe, anunciava e impunha a sua presença ao som de vestes arrasando.

Especial relevo teriam, porém, os ornamentos. Vataça não se desprende deles em vida, guarda-os ciosamente até ao seu último dia. São parte da sua existência, da sua memória,

⁽³⁹⁾ A monja de Almoester, Mor Vasques, recebeu um par de panos, um manto e um pelote (T.T. — *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 5, n. 269), Urraca Dias uma capa (Idem, m. 92, n. 4432) e o construtor do seu túmulo um manto (Idem, m. 88, n. 4200).

⁽⁴⁰⁾ Prática corrente entre a nobreza e por isso assumida pelo melhor cavaleiro do mundo (Georges Duby, *Guillaume le Maréchal...*, pp. 26-27).

⁽⁴¹⁾ Veja-se uma descrição e desenho desta peça de vestuário em José Guerrero Lovillo, *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, pp. 185-186.

⁽⁴²⁾ Uma análise detalhada deste elemento do vestuário se encontra em José Guerrero Lovillo, *ob. cit.*, pp. 109-111; e referências em A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval...*, pp. 27-28. O valor do manto é elevado, chegando mesmo esta peça a ser trocada por casas (José Guerrero Lovillo, *ob. cit.*, p. 109). No caso de Vataça, a capa entregue a Urraca Dias equivale-se a 55 libras (T.T. — *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 92, n. 4432) e o manto dado a P.^o das Emanhas valeria 20 ou 25 libras, conforme a interpretação a dar ao passo do documento que a ele se refere (T.T. - *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 88, n. 4200). Sabendo que os dois pares de panos, que a pragmática de 1340 estipulava para um cavaleiro, orçariam em 100 libras (A. H. de Oliveira Marques, «A pragmática de 1340», p. 105) podemos bem avaliar a riqueza dos mantos de D. Vataça.

da sua linhagem. Sem dúvida jóias de família ⁽⁴³⁾, antigas, e por isso algumas deterioradas, que adornaram o seu corpo em vida e lhe transmitiram o brilho e o fascínio de antepassados ilustres, de eras de glória. E vemo-la resplandecer entre grinaldas, colares, cintas, anéis e braceletes de ouro e prata, onde cintilam as mais belas e ricas pedras preciosas.

Nos seus dedos, cinco anéis sublinharam lhe os gestos de suserana, dama ou devota. Neles reluziam a esmeralda, a pedra mais cotada em tempos medievos ⁽⁴⁴⁾, o rubi, o diamante e o jaspe, simultaneamente valores e símbolos ⁽⁴⁵⁾. Pedras, em si mesmas partes integrantes do elemento pesado, terra, mas porque preciosas, com a sua transparência e brilho, se transmutam no elemento mais ligeiro e puro, o fogo. No seu colo, brilharam colares de prata e ouro, as safiras e os rubis. A linha da sua cintura acentuou-se com a beleza de um «cadeado» coberto de aljófar e esmaltes ⁽⁴⁶⁾. Tão querido lhe era este adorno que, no seu primeiro testamento, o chega a legar à sua senhora D. Isabel, como aliás era uso entre reis e rainhas ⁽⁴⁷⁾. Os seus cabelos enfeitaram-se com uma grinalda de prata, mas nunca reinou sobre a sua cabeça a coroa que sua mãe lhe legara.

Estas e outras joias adornaram a nossa dama. Mas não menos nos seus desenhos, figuras e cores se identificaram

⁽⁴³⁾ Jóias que por vezes se têm mesmo de penhorar para fazer face a dificuldades, como o fez D. Constança, em Castela, com três coroas e um broche, que depois da sua morte a mãe, D. Isabel, conseguiu reaver (F. Felix Lopes, «Duas cartas inéditas da Rainha Santa Isabel sobre jóias empenhoradas», *Revista Portuguesa de História*, t. XIII, Coimbra, 1970, pp. 61-72).

⁽⁴⁴⁾ A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, p. 56.

⁽⁴⁵⁾ Sobre a simbologia destas pedras preciosas e suas cores, veja-se Robert Delort, ob. cit., pp. 88-89. E não esqueçamos que o próprio rei Afonso X escreveu um *Lapidário* que trata das propriedades das pedras preciosas, segundo o signo astrológico de que dependem (Afonso X, *Lapidário (Según el manuscrito escurialense H. I 15)*, introd. ed., notas e vocab. de Sagrario Rodríguez M. Montalvo, Madrid, 1981).

⁽⁴⁶⁾ O cinto, acessório do vestuário presente em várias civilizações da antiguidade, teve um êxito particularmente grande na Idade Média (Vid. José Guerrero Lovillo, ob. cit., pp. 107-109, A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval...*, pp. 47, 50, 55, 56).

⁽⁴⁷⁾ Assim no-lo deixa entrever, por exemplo, o testamento da rainha D. Beatriz, esposa de Afonso IV. Lega ao filho D. Pedro «a minha cinta, que me deu Dom Felipe meu Irmão» e ao neto D. Fernando «a minha cinta do ouro que me deu meu Avo» (Antonio Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa...*, t. I, Lisboa, 1739, pp. 343-355).

com ela, simbolizando toda uma vida. Nos seus cofres guardavam-se sete águias de aljófar e obras ornamentadas com dezasseis águias pequenas, dois escorpiões de nácar ornados de prata dourada e aljófar, um escaravelho de ouro. Ainda e sempre a influência das raízes orientais, no decurso de uma vida expatriada em reinos ocidentais. Mas também reflexos e transfigurações de sentimentos e paixões humanas, de carácter profano ou religioso ⁽⁴⁸⁾. Águias, símbolos do império, do poder supremo, do sol e do espírito; escorpiões, animais temidos e temíveis, símbolos de deuses egípcios, gregos ou romanos, imagem da antítese entre a criação e a destruição, a vida e a morte, a condenação e a redenção; escaravelho, personificação do ciclo solar, do dia e da noite, animal que renasce da sua própria decomposição, simbolizando assim, num ser aparentemente imperfeito, a imortalidade, a ressurreição ⁽⁴⁵⁾.

Enorme valor simbólico envolveria, igualmente, a sua coroa. Em si mesma marco de um reino perdido, presente de uma mãe sofrida que em Vataça, quem sabe, depositaria esperanças de regresso ao trono usurpado. Coroa com os seus 16 «membros», 16 rubis (na concepção, pois ao tempo do inventário faltava 1) e 64 grãos de aljófar. Números que nos apontam para 4 (4x4; 4x16), por sua vez combinação de 2x2 — dualidade da carne-espírito, da luz e da obscuridade —, ou de 3 + 1 — a perfeição da Trindade interrompida pela junção de uma unidade ⁽⁵⁰⁾. Quatro é pois o símbolo do mundo espacial, dos 4 pontos cardiais, das 4 estações, dos 4 membros e, simultaneamente, dos 4 evangelistas, das 4 virtudes.

Coroa, afirmação do poder, objecto caro à nossa dama, materialização de uma distinta linhagem imperial. Mas não sendo rainha, foi, porém, senhora. Em seu nome se expediram mandatos, se lavraram documentos, ordens e actos validados e executados sob a chancela da sua autoridade, atestada pelo

⁽⁴⁸⁾ Como bem afirma Robert Delort, ob. cit., p. 89, tocar ou trazer uma pedra ou um animal ou adornar-se com eles contém um significado.

⁽⁴⁹⁾ Entre os vários dicionários de símbolos, veja-se por exemplo, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, sob a direcção de Jean Chevalier, ed. Robert Lafont, 1969, s. vv. «aigle», «scarabée», «scorpion»; *Diccionario de Simbolos*, de Jean-Eduardo Cirlot, Barcelona, 1969, s. vv. «aguila y serpiente», «escorpión».

⁽⁵⁰⁾ Sobre o significado dos números, veja-se Robert Delort, ob. cit., p. 87.

seu selo. Nele, a *potestas* figurada, como sempre, pela &im-biologia das águias bicéfalas, emblemática da linhagem mais nobre dos seus *maiores* ⁽⁵¹⁾. Selo de cera, cuja matriz era de prata, e que, para impedir abusos e falsificações, foi «britado», quando se apresentou no inventário. Nos assuntos privados e secretos a nossa dama preferiria, por certo, os seus dois selos de camafeu, encastoados em prata, ou talvez a pequena bola de selar, em ouro. Sempre nos seus actos escritos, de carácter mais pessoal ou de natureza jurídica, a afirmação do mando, da *auctoritas*, pela aposição de selo próprio. Selo que só os mais nobres, e em particular os que detinham poder, possuíam.

O pendor profano da personalidade de Vataça completava-se, talvez mais em contínua dialéctica de contrários que em síntese assumida, com a sua vocação religiosa. E a vivência da sua fé surge diante dos nossos olhos, representada em cruces, relicários, *agnus Dei*, amuletos, objectos de uma devoção pessoal e intimista, de cunho popular ⁽⁵²⁾. Traços que se contrapõem à religião oficial, da Igreja e do clero que a sua capela representava: aí as caldeiras de água benta, os cálices, o missal, os breviários, as vestimentas, os frontais e os panos para o culto religioso; junto a si imagens, objectos mediadores que materializam a fé e corporizam a religiosidade popular medievá, onde a esfera do sagrado se mistura com o profano ⁽⁵³⁾.

⁽⁵¹⁾ O seu selo é-nos assim descrito: «seelo de cera colgado em el qual seelo esta figura de una aguila com dos cabeças» (selo de um documento de 4 de Novembro de 1315, trasladado a 8 de Novembro e que conhecemos por publica-forma de 26 de Agosto de 1328 — TT — *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 90, n.º 4347). Aqui, como no seu túmulo, águias bicéfalas, elementos da emblemática dos Lascaris, símbolo de contrários, de vida e morte, que só o poder supremo, o imperial, encerra.

⁽⁵²⁾ Sobre o sentido da religião popular perscrutada em múltiplas fontes, veja-se Pierre Boglioni, «Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge: le problème des sources», in *Foi populaire. Foi savant. Actes du V^e Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires*, Paris, 1976, pp. 93-148; e do mesmo autor, numa tentativa de aclarar o conceito de «popular» aplicado à religião, «Elements d'un bilan», in *Les religions populaires. Colloque international 1970*, Québec, 1972, pp. 53-63. E remetem-nos exactamente para a mesma problemática os artigos de André Vauchez, «La piété populaire au Moyen Âge. État des travaux et position des problèmes» e «La spiritualité populaire au Moyen Âge d'après l'oeuvre d'E. Delaruelle», in *Religion et société dans l'Occident médiévale*, Torino, 1980, pp. 321-344.

⁽⁵³⁾ Johan Huizinga, *O declínio da Idade Média*, trad. port., Lisboa - Rio de Janeiro, s.d., pp. 157-158; Georges Duby, *Histoire de la vie privée*, p. 610.

Em toda a sua devoção é visível, mesmo palpável, a influência do franciscanismo ⁽⁵⁴⁾. A sua espiritualidade surge-nos como profundamente cristocêntrica e o culto da cruz sobreleva-se. Cruzes e crucifixos evocam a Paixão de Cristo. Através deles a adoração dirige-se a um Cristo sofredor, humano, que toca e está próximo do coração dos homens e não a um Cristo rei que se distancia pela sua intangibilidade e pelo seu poder sobre-humano sobre a morte ^(55 *). E porque o espírito medievo é muito mais sensível do que racional, muito mais objectivo e concreto que místico, uma das suas cruzes tem ainda encaestado um dente, que mais evocaria o pendor humano da imagem. Será essa cruz de ouro, possivelmente a mais querida, que Vataça oferece a D. Isabel no testamento. A par de cruzes, ainda a figuração de Cristo como Cordeiro de Deus, imolado em remissão dos pecados dos homens, presente em 11 *agnus Dei*, alguns de ouro e prata e todos enfeitados com pedras preciosas. Ao humanizar o amor de Deus, espiritualizando o amor dos homens, o franciscano conseguiu afinal atingir o cerne da doutrina cristã — amar Deus, através dos homens.

Não menor apego teria a nossa dama pelos santos, intercessores privilegiados entre o indivíduo e a divindade. Apego todo ele enformado por uma concepção material dos santos, traduzida na veneração de imagens e relíquias, e de carácter muito pessoal. As preferências individuais exprimem-se nesses objectos, definindo um sentimento religioso muito pessoalizado e íntimo.

Vataça contemplaria piedosamente as imagens de S. João, reproduzidas em pergaminho, ou deleitar-se-ia, meditando so-

⁽⁵⁴⁾ Lembremo-nos que chegou a pretender sepultar-se no convento de S. Francisco de Coimbra (o seu marido repousava no de Santarém) e contemplou largamente, no seu testamento, vários mosteiros franciscanos. (Vid. Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *Vataça - uma dona na vida e na morte*, pp. 25, 32). Esta devoção estava, aliás, muito difundida na corte. D. Beatriz, no seu testamento de 1358, pede para ser enterrada sob o hábito franciscano porque, como afirma, tem «gram devaçom no glorioso S. Francisco» (António Caetano de Sousa, *Provas...*, t. I, p. 345).

⁽⁵⁵⁾ vid. Étienne Delaruelle, «Saint François d'Assise et la piété populaire», in *La piété populaire au Moyen Âge*, Torino, 1980, p. 270; Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968, pp. 317-318.

bre a figuração das suas pinturas religiosas em madeira ⁽⁵⁶⁾. Veneraria, no entanto, muito em particular, as suas relíquias.

Os relicários eram, aliás, vulgaríssimos na Idade Média, usando-se até muitas vezes como adornos, e objectos altamente apreciados que se legavam por isso em testamento ⁽⁵⁷⁾. Vataça possuía pelo menos quatro, confeccionados em cristal, ouro e prata e alguns adornados com pedras preciosas. Peças de arte em si mesmas, os relicários eram porém ciosamente guardados e venerados pelo seu conteúdo, as relíquias, essa presença visível, palpável do santo da devoção do crente. Infelizmente, apenas num deles surgem especificadas as respectivas relíquias — de S. Brás e sangue de S. Francisco. Tinha assim presente, junto a si, o santo da sua grande devoção — Francisco —, materializado pelo sangue que teria jorrado dos seus estigmas e o irmanaram com o sofrimento e a paixão de Cristo ⁽⁵⁸⁾. É a evocação do *miles Christi* que presta ao seu senhor o *servitium* que lhe é devido, na aventura heroica da imitação da vida de Cristo até à Cruz ⁽⁵⁹⁾. Vataça, servidora de reis e rainhas, mas igualmente servidora de Cristo, identifica-se nesta devoção com ressonâncias de epopeia. Paralelamente apega-se a S. Brás, mártir que foi bispo de uma diocese na Arménia e integra o conjunto dos Catorze Santos Auxiliares. A veneração destes santos, difundida no século XIV e muito popular, envolve uma concepção religiosa quase má-

⁽⁵⁶⁾ No seu testamento deixa de facto à freirã de Celas, Constança Afonso, umas tábuas pintadas «que som tres en huum» e a Frei Antonio do Porto, franciscano, duas tábuas de madeira, estas isoladas. Sendo os destinatários gente da Igreja julgamos tratar-se de pinturas religiosas.

⁽⁵⁷⁾ A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval...*, p. 57, diz que se usavam pendentes do pescoço por fios e cadeias, armados à maneira de firmas ou como pequenas alfaias domésticas. De facto a rainha D. Isabel deixa, no seu testamento de 1327, à infanta D. Maria sua neta «as relíquias que andavam na coroa de ouro, so o jaspe» e outras que se encontravam na cadeia de ouro. Os juramentos sobre as relíquias dos santos eram os mais solenes. Mas, como é evidente, o gosto pelas relíquias deu origem a um rendoso, e nem sempre honesto, tráfico (Suzanne Comte, *La vie en France au Moyen Age*, Editions Minerva, 1978-1981, p. 135).

⁽⁵⁸⁾ Quanto à estigmatizado de S. Francisco, cara às massas que aspiravam por uma religião mais humana e um Deus mais próximo, mas que gera uma querela teológica entre o clero, consulte-se André Vauchez, «Les stigmates de Saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Age», in *Religion et société dans l'Occident médiéval*. Torino, 1980, pp. 139-169.

⁽⁵⁹⁾ Vid. Etienne Delaruelle. «L'influence de Saint François d'Assise sur la piété populaire», in *La piété populaire au Moyen Age*. p. 231.

gica — ora-se e obtém-se ⁽⁶⁰⁾. Figurados com atributos sensacionais, tinham mesmo funções específicas — S. Brás, que se representava num fosso com animais ferozes, curava os males de garganta. O culto de tais santos obliterava o seu papel de intercessores, para os transformar quase em delegados do poder divino ⁽⁶¹⁾. E nesta ligação directa do crente com o santo — fonte da cura, mas também, por degenerescência, do mal ⁽⁶²⁾ — o papel da sua imagem tomava-se fundamental. Era fácil, neste clima, passar-se da ética cristã à magia pagã. Mas não estava o cristianismo medieval ainda muito eivado de paganismo? ⁽⁶³⁾.

Reis e rainhas — e que dizer do povo, menos culto e mais crédulo — cultivavam as práticas mágicas, a superstição. Muito em particular as mulheres, mesmo as mais santas e prestigiadas. A Rainha Santa Mafalda tinha um espelho a que se atribuía o poder de curar a paralisia ⁽⁶⁴⁾ e a Rainha Santa Isabel, numa credice popular, mandava «poer» uma santa especial às noivas que saíam da sua casa, determinando no seu testamento que a abadessa das clarissas a continuasse a emprestar depois da sua morte ⁽⁶⁵⁾. Vataça não fugia à regra. Possuía um dinheiro de ouro, do tamanho de um florim, ciosamente protegido por uma caixa de prata e um invólucro de couro, com a faculdade de curar a lepra — mal temível na Idade Média, de que todos se tinham de defender, e que inspirava os mais elevados sentimentos caritativos, desde logo pela fundação de gafarias, mas não menos a repulsa e o

⁽⁶⁰⁾ Johan Huizinga, *O declínio da Idade Média*, pp. 176-177.

⁽⁶¹⁾ Por isso a Igreja, depois do concílio de Trento, acabou com as funções especiais dos Catorze Santos Auxiliares.

⁽⁶²⁾ Esta relação entre os homens e os santos (de dádiva ou punição), nos refere Patrik J. Geary, em «La coercion des saints dans la pratique religieuse médiévale», in *La culture populaire au Moyen Age. Études présentées au Quatrième colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, 2-3 Avril, 1977*, Québec, 1979, pp. 147-161.

⁽⁶³⁾ Sobre esta ambiência, veja-se A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval*, pp. 170-171; José Mattoso, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal. 1096-1325*, vol. I — *Oposição*, Lisboa, 1985, pp. 390-391 e vol. II — *Composição*, pp. 48-49.

⁽⁶⁴⁾ Deixa ao seu irmão, o infante D. Pedro: «unum speculum optimum, et habet virtutem contra paralism» (Antonio Caetano de Sousa, *Provas...*, t. I, p. 42).

⁽⁶⁵⁾ Assim determinava: «a Sancta que eu mandava poer às noivas que casavao de minha casa, que a Abadesa as empreste a aquellas que casarem, e que lhas tornem depois» (*Ibidem*, pp. 119-120).

terror ⁽⁶⁶⁾. Desconhecendo-se o remédio para a doença, proliferavam os ritos mágicos e os amuletos como salvação extraordinária.

A devoção de Vataça é-nos ainda testemunhada pelos livros que detinha. Mas neste particular há que atentar no conjunto das obras. Impressiona, de facto, a livraria desta dama com mais de 15 exemplares ⁽⁶⁷⁾. Sem dúvida culta, dedicaria por certo algumas horas do seu dia à leitura, a sós ou partilhada com as suas donzelas. Saberia ler ou deixaria esse encargo aos seus clérigos? ⁽⁶⁸⁾. Se o fizesse por si, dominaria porventura o latim, o grego e o castelhano em que nos surgem escritas as obras? Perguntas sem resposta.

Recebera sem dúvida uma educação letrada, colhida talvez na corte de Aragão onde cresceu ⁽⁶⁹⁾, mas a que não se

⁽⁶⁶⁾ Uma imagem do leproso, marginal repudiado ou encerrado nas gafarias, nos oferece José Mattoso, no estudo «Sociedade cristã e marginalidade na Idade Média. A gafaria da Senhora do Monte», in *Portugal medieval. Novas interpretações*, Lisboa, 1985, pp. 123-133.

⁽⁶⁷⁾ De facto, se contarmos os «5 cadernos começo de Breviário» como uma obra, são 15 os exemplares citados no inventário (mas um era emprestado), para além de um caderno de pergaminho por escrever. Todavia, no testamento refere ainda 1 missal, 2 breviários (de 2 volumes cada um) e 3 saltérios, o que perfazeria 21 obras. Confronte-se com as bibliotecas de eclesiásticos conhecidas para o século XIV, onde apenas num caso temos cerca de três dezenas de livros e nos demais nunca atingem a dezena. Todavia, lembremo-nos, em 958, a condessa Mumadona legou ao mosteiro de Guimarães 20 obras, todas de índole eclesiástica (Vid. Teófilo Braga, *História da Universidade de Coimbra nas suas relações com a instrução pública portuguesa*, t. I, 1289 a 1555, Lisboa, 1892, pp. 48-54).

⁽⁶⁸⁾ Como bem se conhece, não saber ler não era sinónimo de incultura. O saber era transmitido oralmente e só no século XIII se começa a fixar por escrito a literatura de corte (A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval...*, pp. 174-179; António José Saraiva, *A cultura em Portugal. Teoria e História*, liv. II, *Primeira Época: A Formação*, Lisboa, 1984, p. 39; José Mattoso, *Identificação de um país...*, vol. II, pp. 60-63). Note-se que segundo o livro da *Vida de D. Isabel*, embora a rainha tivesse um corpo de capelães (tal como Vataça tinha os seus), «ela lia mui bem em latim e lingoagem» (Sebastião Antunes Rodrigues, I. 7.º *Centenário do Casamento de D. Dinis com a Princesa de Aragão D. Isabel*. II. *A Cultura da Rainha Santa*, Coimbra, 1982, pp. 33-34).

⁽⁶⁹⁾ Uma panorâmica geral da cultura literária e artística dos reinos peninsulares, se colhe em José Angel García de Cortázar, *La evoca medieval*, vol. II de *Historia de España Alfaguara*, 7.ª ed., Madrid, 1980, pp. 358-374; especificamente sobre a cultura catalã-aragonesa, consulte-se Julio Valdeón, José M.ª Salrach, Javier Zabalo, *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)*, t. IV de *Historia de España*, dirig. por Manuel Tuñón de Lara, 3.ª ed., Barcelona, 1982, pp. 300-305; e ainda sobre o papel da corte na irradiação da cultura literária, *Historia de la literatura española*, planeada e coordenada por José María Diez Borque, t. I, *La Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 79-83.

riam estranhas também as influências da avançada civilização oriental, onde mergulhava as suas raízes. Como aia de Isabel de Aragão, infanta instruída ⁽⁷⁰⁾, teria certamente partilhado com a sua senhora dos bens do espírito, que nunca deixaria de cultivar nas cortes peninsulares por onde circulou. E sempre, ao longo das vicissitudes da vida, soube guardar consigo, arrecadados em arcas e bem protegidos, os livros em que meditava e com que se enriquecia, livros quer de pendor profano, onde procurava os ensinamentos e encontrava os reflexos da sociedade laica em que vivia e agia, quer de cariz religioso em que buscava a vivificação da sua fé ⁽⁷¹⁾. Também eles eram um bem, similares a mantos de arminho, jóias e relíquias, um luxo que só os mais ricos podiam alcançar ⁽⁷²⁾. Por isso se legavam por morte, como presentes, ou circulavam por empréstimo dada a sua raridade ⁽⁷³⁾.

Alguns serviriam o culto oficial como o missal, saltérios (referidos no testamento) ⁽⁷⁴⁾ e breviários, enquanto outros poderiam ter esse fim ou a edificação da nossa dama ⁽⁷⁵⁾.

⁽⁷⁰⁾ Veja-se a análise de vários aspectos da cultura de D. Isabel em Sebastião Antunes Rodrigues, ob. cit., pp. 30-43. Outros autores mais antigos, situando-a ainda em Aragão, realçam sobretudo a piedade — rezava (mas refere Figanière de «breviário na mão») e jejuava —, à qual não seria por certo estranha a instrução (Frederico Francisco de la Figanière, *Memorias das rainhas de Portugal. D. Theresa — Santa Isabel*, Lisboa, 1859, p. 141; Francisco da Fonseca Benevides, *Rainhas de Portugal. Estudo Histórico*, t. I, Lisboa, 1878, p. 161).

⁽⁷¹⁾ É de lembrar que, infelizmente, o inventário é muito sucinto na descrição dos livros. E se alguns nos permitiram alguma hipótese de interpretação, muitos deles são inidentificáveis — assim um livro leonês, um livro de papel roto, um livro de papel «de pertinopes» (será a origem do papel?), um livro de papel escrito em castelhano, dois livros de letra grega.

⁽⁷²⁾ A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval...*, p. 181.

⁽⁷³⁾ D. Vataça deixa no seu testamento livros religiosos à rainha D. Isabel, a Leonor de Aragão e à freirã de Celas, Constança Afonso. Por sua vez sabemos que trazia emprestado da parte de D. Maria, mulher de D. Pedro de Castela, um livro de lenda de santos, escrito em castelhano, que manda devolver à sua dona.

⁽⁷⁴⁾ De facto no seu testamento ao instituir uma capela e ao dotá-la, refere-se a 1 missal e 2 breviários em 4 volumes (enquanto no inventário apenas alude a 5 cadernos, de letra redonda, que eram começo de Breviário). Também no testamento deixa à rainha D. Isabel um saltério francês de letra grande, a D. Leonor de Aragão um saltério com muitas figuras e à freirã de Celas, Constança Afonso, um saltério pequeno.

⁽⁷⁵⁾ Sobre os nomes e sentido das diversas obras religiosas, veja-se Isaias da Rosa Pereira, «Dos livros e dos seus nomes. Bibliotecas litúrgicas medievais», *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, ano XVII, n.ºs 63-70, Jan-Dez. 1971-1973, Coimbra, 1974, pp. 97-131; Ave-

Assim a «leenda» de Confissões (manual com perguntas para o confessor, mas que poderia talvez servir para o crente preparar o seu acto de penitência) (76) e uma outra «leenda» em latim, possivelmente a *Legenda sanctorum*, que continha extractos das vidas e milagres dos santos (77). Literatura hagiográfica tão ao gosto popular, em que dos modelos famosos a imitar jorrava o alimento do espírito que saciava a sua fome de maravilhoso (78).

Destaque-se, porém, em particular, duas das suas obras religiosas — a «leenda» dos Apóstolos e um caderno «que se comesa d Adam ata a vida de Jhesu Christo».

Uma devota do franciscanismo tinha de possuir os *Actos dos Apóstolos*. A imitação de Cristo prolongava-se na dos Apóstolos, seus servos e discípulos. A vida apostólica toma-se pois um modelo universal. E tal como o Antigo Testamento tem como principal actor o Pai, e o Evangelho marca a presença de Cristo, os Actos dos Apóstolos fazem emergir o Espírito Santo, a terceira pessoa da Trindade, que Cristo deixa como guardião dos seus Discípulos (79). Desde então o culto do Espírito Santo atrai a piedade dos fiéis e, certamente, também de Vataça.

O outro livro, de *Génesis* (80), qual história da linhagem de Cristo a partir de Adão, evoca-nos toda a preocupação de fixar a memória própria da classe feudal. Porventura não seria mesmo uma introdução a uma crónica ou a um livro

lino de Jesus da Costa, *A biblioteca e o tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI*, Coimbra, 1983, pp. 12-16, 25-31.

(76) Ou seriam, porventura, as *Confissões* de Santo Agostinho? A biblioteca da Sé de Coimbra, segundo o inventário de 1393, possuía um «livro das *Confissões de Santo Agostinho*, galego» (Vid. Avelino de Jesus Costa, *ob. cit.*, pp. 24, 95).

(77) E era de facto uma lenda de santos (como se conhece pelo testamento) o livro de pergaminho escrito em castelhano que manda devolver a D. Maria, mulher de D. Pedro de Castela.

(78) Jean Chélini, *Histoire religieuse....*, pp. 318-319; e ainda sobre as obras hagiográficas espanholas, *História de la literatura española*, planeada e coordenada por José María Diez Rorque, t. I, pp. 403-409; e para o caso português, Mário Martins, *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*, sep. de *Revista Portuguesa de História*, t. V, Coimbra, 1951, pp. 124-154.

(79) Jean Chélini, *Histoire religieuse....* p. 318.

(80) No seu primeiro testamento D. Vataça legava-o à rainha D. Isabel, acrescentando que fora feito em Lisboa, não se aludindo porém a tal obra no último.

de linhagens ⁽⁸¹⁾ que, em grande parte, começam na criação do mundo e bebem no Antigo Testamento, bem como na Antiguidade Clássica, os arquétipos e a estrutura em que se fundam e com que se ilustram? Em qualquer dos casos é patente a busca das origens, o gosto pela fixação das linhas de parentesco, das linhagens, tão caras à sociedade cavaleiresca e cortesã ⁽⁸²⁾. E também ao gosto de Vataça que se orgulhava de uma ascendência imperial e sofreria por não ver restaurado o prestígio da sua distinta linhagem.

A dama devota interpenetra-se com a senhora: a senhora de amplos domínios territoriais e poderes jurisdicionais; a suserana que deve conhecer os seus direitos e obrigações. A justiça, símbolo de prestígio, elemento de poder, personificava a amplidão dos direitos senhoriais. Assim Vataça dispõe de um livro com a *Terceira Partida*, dedicada em grande parte à justiça, analisada sob os seus aspectos teóricos e concretizada, entre outros, nos títulos dos demandadores e demandados, juízes e advogados, juramentos e provas, testemunhas e inquiridores e que finaliza com um articulado sobre a posse e disposição de bens ⁽⁸³⁾. Como mulher culta que era, gostaria de saber como proceder, de conhecer os seus direitos,

⁽⁸¹⁾ Lembremos a existência do *Liber Regum* ou *Chronicon Villar ense*, escrita por um monge de Fitero entre 1194 e 1211, que começando em Adão atinge a sucessão dos reis de Israel e passa à genealogia dos reis de Castela, Navarra e França e tanta influência exerceu nas demais obras genealógicas peninsulares, desde logo o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (Luís Filipe Lindley Cintra, «O *Liber Regum* e outras fontes do Livro das Linhagens do Conde D. Pedro», *Boletim de Filologia*, t. XI, Lisboa, 1950, pp. 224-251). Também a *Primeira Crónica Geral* de Afonso X remonta a Moisés e a sua *História Geral* entronca na criação (A. D. Deyermond, *Historia de la literatura española*, 1, *La Edad Media*, trad. espanhola, 10.^a ed., Barcelona, 1984, pp. 158-160. Por sua vez o título I do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, começa: «Esta é a geeraçom d'Adam ataa Jesu Christo, como vem dereitamente de padre em filho» e termina: «aqui se acaba a geeraçom do linhagem de Jesu Christo des Adam acá» (*Portugaliae Monumenta Historica*, nova série, vol. II/I *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, ed. crítica por José Mattoso, Lisboa, 1980, p. 59).

⁽⁸²⁾ Este aspecto da cultura portuguesa foi já pormenorizadamente explorado em artigos de José Mattoso como «Os livros de linhagens portugueses e a literatura genealógica europeia da Idade Média» e «As fontes do Nobiliário do Conde D. Pedro», in *A nobreza medieval portuguesa. A família e o poder*, Lisboa, 1981, pp. 35-97 e «A literatura genealógica e a cultura da nobreza em Portugal (séculos XIII-XIV)» e «João Soares Coelho e a gesta de Egas Moniz», in *Portugal medieval...*, pp. 309-332, 409-434.

⁽⁸³⁾ Cf. *Terceira Partida* in Afonso X, *Las Siete Partidas*, t. 2.^o Madrid, 1807.

de se informar antes de agir, para com maior rectidão julgar, para clamar justiça quando lesada. E, como bem sabemos, muitas vezes Vataça se teve de envolver em pleitos judiciais para pugnar pelos seus direitos dominiais e senhoriais.

A leitura árida deste código, que definia o comportamento do homem como membro da sociedade, tinha um fim eminentemente prático, não de lazer. Esse repouso alcançava-o Vataça lendo ou ouvindo ler crónicas e poemas épicos, tão ao gosto da época. A crónica seria certamente alguma versão da *Estoria de España* ou *Primera Crónica general* de Afonso X ⁽⁸⁴⁾, em que se comprazeria com as façanhas ilustres dos antepassados dos reis a quem serviu; o poema era o *Cantar de Mio Cid* que narrava a gesta de Rodrigo (ou Rui) Diaz de Bivar, o mais célebre dos heróis peninsulares ⁽⁸⁵⁾. E, se a crónica descreve a história de Espanha na sucessão dos principais feitos dos monarcas e acontecimentos dos seus reinados, o poema do Cid pode encarar-se como uma história cantada, relativa à coexistência e enfrentamento das sociedades cristã e muçulmana. A epopeia castelhana está ainda próxima dos acontecimentos e heróis tratados, dando-lhe um cunho muito próprio e realista ⁽⁸⁶⁾. E se a épica tem como

⁽⁸⁴⁾ Será, sem dúvida, hipotética esta identificação e bastante problemática, quando sabemos que existiu um *Cantar de Fernando, o Magno* (anterior à *Primeira Crónica*), uma *Crónica particular de San Fernando* (continuação e ampliação da *Primeira Crónica*), e uma *Crónica de Fernando IV* (esta de redacção posterior à vida de Vataça). Inclinámo-nos para a identificação do pequeno livro «que se comesa senhor rey dom Ffernando» com uma parte da *Primeira Crónica Geral* de Afonso X, justamente porque um manuscrito da Biblioteca dos Reis de Espanha abre com uma tábuca: «Del Regnado del Rey don fernando el magno» e prolonga-se até ao reinado de S. Fernando (veja-se Ramón Menéndez Pidal, *Crónicas Generales de España*, 3.^a ed., Madrid, 1913, pp. 19-22). E na verdade, depois de 1289, há três redactores que partem do rascunho original da *Crónica*, que ia até ao capítulo final do reinado de Afonso VI, para a refundirem, abreviarem, ou aumentarem e um deles (o da *Variante Ampliada*) retoca a parte que ia de Fernando I a Afonso VI e continua o relato depois da morte deste rei (*Crónica Geral de Espanha de 1344*, ed. crítica do texto português por Luís Filipe Lindley Cintra, vol. I, Lisboa, 1951, pp. CCCXII-CCCXIII).

⁽⁸⁵⁾ Sobre a sua influência refere José Mattoso, «Cavaleiros andantes. A ficção e a realidade», in *A nobreza medieval portuguesa...*, p. 355, que «o principal alimento literário dos jovens cavaleiros portugueses eram as epopeias», em especial as castelhanas e destas em particular a de Cid, o Campeador.

⁽⁸⁶⁾ Assim o defende Ramón Menéndez Pidal, *La epopeya castellana a través de la literatura española*, Buenos Aires, 1945, pp. 34-40, ao confrontar as epopeias francesas e castelhana para, em seguida,

objective* a prossecução da honra através do risco, a estrutura do *Cantar*, todo ele imbuido de urna aguda consciência da realidade material, centra-se sobre a honra do herói, perdida e em seguida restaurada (87). É a transposição e fixação de valores de uma sociedade peninsular ainda em guerra, com o cenário da batalha em primeiro plano e a apologia do guerreiro em plena acção, para o código escrito, que os imortalizava e reproduzia. A mitogenia castelhana tem de facto raízes históricas e nela se busca a justificação da própria história (88).

Esta épica, esta literatura cortesã junta-se à festa, ao luxo, ao jogo, todos eles jogos que satisfazem o sistema de valores da cavalaria nesta sua busca de identidade adentro do mundo cortesão.

D. Fernando ou o Cid, Alexandre ou as figuras de Tróia, todos como que *exempla* dum passado mais recente ou mais antigo, uns e outros afirmam um tempo de história-testemunho (89) e de um imaginário que se atinge pela experiência auditiva ou visual. Todas as figuras históricas que se apresentam como argumentos neste tempo e espaço de persuasão, nesta festa de autodisciplina e dissimulação que é a vida cortesã. Exemplos peninsulares se conectam com exemplos da antiguidade greco-romana, numa perfeita interpenetração entre Vataça, dama de origem oriental, e o seu meio ambiente, dominado por uma antiguidade renascente no seu significado e na sua sensualidade (90). Interpenetração que nos impõe uma questão: as figuras de Alexandre e de Tróia que se encontram na sua tapeçaria e no seu céu de cama são heranças familiares ou são produto de um tempo em que Alexandre foi importante exemplo para a ideia da fama na Península (91) (como, já antes, em França) e em que as batalhas da guerra de Tróia se converteram em cenas de torneio que as damas

analisar no capítulo III da obra, e segundo este prisma, o poema de *Mio Cid*. Opinião que segue António José Saraiva na sua *História da Cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa, 1950, pp. 142-148.

(87) A. D. Deyermond, *História de la literatura española*, 1, pp. 65, 87-88.

(88) *História de la literatura española*, planeada e coordenada por José María Diez Borque, t. I, p. 222.

(89) Cf. Jacques le Goff, «Le temps de l'exemplum (XIII^e siècle)» in *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985, p. 101.

(90) Gustave Cohen, *ob. cit.*, p. 63.

(91) Maria Rosa Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la Edad Media Castellana*, Madrid, 1983, pp. 167-197.

seguiam atentamente ⁽⁹²⁾ — de um tempo em que o prazer se desloca da esfera da acção para a da representação? ⁽⁹³⁾.

Vidas de santos, vidas de apóstolos, vidas de imperadores, reis e cavaleiros, a gesta do santo conjuga-se com a do herói, a exaltação religiosa e a exaltação profana conectam-se. O tempo do *exemplum* (religioso ou profano) alimenta-se do tempo da memória interior e alimenta-a por sua vez⁽⁹⁴⁾. Nesta vida de «reclusão», desde o mais externo ao mais interno, o tempo histórico do *exemplum* tende para um presente de conversão que deve preparar a entrada futura na eternidade feliz ⁽⁹⁵⁾: eternidade celeste e eternidade terrena. Interpenetrada de masculino e feminino, Vataça quer ser eternizada.

Vataça que viveu em diversas Cortes, se encontrou entre diferentes clientelas e dispôs ela própria de vassalos e criados, foi uma dama feudal. Mas não a dama esposa do suserano, amada pelos seus vassalos no prolongamento do amor pelo senhor. Antes a suserana que tem de conhecer a estratégia da guerra e das alianças, onde se ganham ou perdem os préstamos e o coração de reis e poderosos; a senhora que possui bens, direitos e jurisdições, enfim poderes sobre os homens dos seus senhorios. Partilha das ligações feudo-vassálicas da sociedade, imbuí-se do seu espírito cavaleiresco, participa das relações económicas senhoriais. Vive entre o tempo «fraco», «profano», do quotidiano em que acumula rendas e haveres, e o tempo «forte», «sagrado», da liberalidade e do gosto da vida tornada festa ⁽⁹⁶⁾. O fausto, o luxo, a glória, símbolos do excesso, da superabundância, libertam afinal o homem da sua condição de necessidade e, por consequência, de finitude.

Vataça rodeia-se de clientelas que sustenta. Vataça rodeia-se de conforto na sua casa e na sua pessoa. Entrega-se ao ócio. Joga xadrez, prefigurando no tabuleiro as tácticas do ataque e da defesa. Deleita-se com as histórias de valentes e destemidos guerreiros que ganham glória e fama no campo de batalha. Reza a Cristo e toca as relíquias dos santos. Per-

⁽⁹²⁾ Gustave Cohen, *ob. cit.*, p. 71.

⁽⁹³⁾ *Idem, ibidem*, pp. 113-114 (atente-se um certo desfazamento cronológico da Península em relação à França de então); Norbert Elias, *La dynamique de VOccident*, pp. 225-240.

⁽⁹⁴⁾ Jacques Le Goff, «Le temps de Fexemplum...», pp. 99-102.

⁽⁹⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 102.

⁽⁹⁶⁾ Georges-Hubert Radkowsky, *Les jeux du désir*, Paris, 1980, p. 234.

corre as salas exibindo peles e jóias. Reclina-se em confortáveis almofadas e quentes cobertores. Domina a casa e o senhorio.

Mulher complexa, multiforme, rica na acção e no espírito, com traços psicossociais de sinais contrários. Por um lado é a mulher, por certo despida de feminilidade aos olhos dos seus contemporâneos, a suserana, que assume, como vimos, os valores masculinos. Numa outra perspectiva, apresenta-se como elo de solidariedade feminina — recorda sempre sua mãe, a ascendência mais honrável; serve, desde menina, como aia, Isabel de Aragão e, posteriormente, a sua filha Constança e a sua neta Leonor; rodeia-se ela própria de donzelas e criadas, a quem manda agraciar, em primeiro lugar, no testamento. Mulher entre mulheres.

Mulher de coração dividido, onde jogam paixões e sentimentos opostos que se interpenetram ou digladiam. Serve e é servida. É amada e repudiada. Deleita-se com o luxo, entemece-se com o ideal franciscano. Debate-se em conflitos interiores de vida e de morte, de queda ou redenção, como se o escorpião encarnasse o seu próprio signo ⁽⁹⁷⁾. Nesta luta interior sairá vencedora a vida, assim é seu desejo. _

Vataça anseia pela imortalidade escatológica e terrestre.

À hora da morte, consciente de que a renúncia lhe permitia a conversão, a santidade, despoja-se de todos os seus bens e haveres. Através de dons a mosteiros, igrejas e clérigos e da instituição de uma capela com cinco capelães, assegura sufrágios (orações, missas, exéquias) susceptíveis de a resgatar do Purgatório ⁽⁹⁸⁾.

Paralelamente, quer que na terra fiquem ecos da sua memória, da sua nobre linhagem. Sem o saber os seus objectos mais ricos e significativos percorrem as cortes portuguesas ⁽⁹⁹⁾, a perpetuar o seu nome, a lembrar a sua exis-

⁽⁹⁷⁾ No seu testamento, enquanto refere de uma maneira muito geral os seus objectos, ela diz todavia «os meus escripões», parecendo querer individualizá-los, destacá-los, como algo de muito simbólico, quicá identificá-los consigo própria.

⁽⁹⁸⁾ Jacques Le Goff, «Le temps du Purgatoire (IIP-XIIP siècles)», in *L'imaginaire médiévale. Essais...*, Paris, 1985, pp. 94-95.

⁽⁹⁹⁾ Como já referimos no anterior trabalho, a sua coroa foi adquirida por D. Beatriz, esposa de D. Afonso IV (Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, *D. Vataça...*, p. 39). E esta mesma rainha dispunha ainda, como somos informadas pelo seu testamento, de urna «copa de prata dourada, que foi de D. Vacaça (sic)», a qual lega a sua neta, a infanta D. Beatriz (António Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica...*, t. I, p. 346).

tência aos que deles fruem; ou enriquecem os tesouros das igrejas ⁽¹⁰⁰⁾.

Mas Vataça prepara mesmo a sua presença eterna entre os homens, testemunho da sua fama, da sua glória, da sua nobreza. Exige um «moymento» fúnebre, uma memória de si gravada em pedra, o elemento pesado que se assimila à terra, figurado com a emblemática dos seus *maiores*. Os olhos dos homens de hoje, como nós, colhem aí a imagem da linhagem, da vida, do querer dessa mulher.

A intemporalidade e segurança da escrita reforçará a perenidade da matéria. É agora o nosso espírito que se debruça sobre o seu nome gravado num obituário ou sobre cartas que mandou escrever ou de si falam.

Vataça cuidou da sua memória, fazendo-a remontar aos seus gloriosos antepassados imperiais, acreditando-a com a fama e luxo da sua vida, materializada nos seus bens. Vataça logrou atingir o seu ideal. E, quais cronistas ao seu serviço — por enlevo e sem esperar benesses da sua senhora — de novo pela escrita a recordamos e reproduzimos, prolongando-lhe, ainda uma vez mais, nesta cadeia sucessiva de lembranças, a memória.

⁽¹⁰⁰⁾ o inventário da Biblioteca e Tesouro da Sé de Coimbra, de 1393, refere um «Briviayro grego (e não galego) de Dona Bataça» (e quantos outros livros não poderia ter a referida biblioteca pertencentes a esta dona, ainda que não se especifiquem?) e ainda «huum pano que tem VI aguias d'ouro. E o canpo del he vermelho e tem flores cardeas e foy todo lavrado com agulha e foy de Dona Betaça», «outro pano velho, já remendado, que tem signaes, figuras d'aguias e flores e jaz sobre o sepulcro de Dona Betaça» (Avelino de Jesus da Costa, *A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Coimbra...*, pp. 25, 96, 122). A destacar o facto do seu túmulo estar coberto por um pano, no qual, uma vez mais, se repete o motivo das águias.

BENS DE CASA

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
«birilhas» caldeiras	5 2	crystal	1 pequena 1 grande	1 é encastado em madeira 1 que está na cozinha
caldeirão cesto	1 1			com 9 vidros entre redomas e ourinas
copas	2	prata	1 com 3 marcos 7 onças e 1 com 3 marcos 7 onças e %	de prata dourada com sua sobrecopa que lhe deu El-Rei D. Afonso com armas d'El-Rei d' Aragão
cotrofe	1	crystal		encastado em prata e sobrelavrado com ouro
cutelos escudelas	2 15	prata	2 com 2 marcos e $\frac{1}{2}$ 7 com 13 marcos e 3 onças	de mesa de «reas» com suas bainhas
espetos ferros	2			uns ferros caldeirins
jarra	1	vidro		sem fundo
lareiro	1		pequeno	encastada em prata
«macaa»	1	âmbar prata		com suas balanças
marco	1			para comer as amoras
martéis	4			
moral	1	coral		
morteiros	2	pedra		
ourinas	7	vidro		

Objectos domésticos

BENS DE CASA

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
«peela» picheis	1 4	prata	1 com 2 marcos e 7 onças 1 com 4 marcos, 6 onças e $\frac{1}{2}$ 1 com 2 marcos e 7 onças 1 com 2 marcos, 6 onças e $\frac{1}{2}$	de água com sua cobertura «recoyto»
prateiros	2	prata	com 3 marcos, 3 onças e $\frac{1}{2}$	
redomas	?	vidro		vermelho
salseiras	2	jaspe		dobrada e picada de fora e de dentro
taça	1	prata	com 1 marco, 6 onças e $\frac{1}{2}$	eneourada vermelha
ucha	1	couro	pequena	
uchota	1	ferro	pequena	
tabuleiros	5	freixo		1 em dois pedaços, novo, com seu trebelho 2 de freixo pequenos 1 com seu trebelho 1 com seu trebelho à maneira de arca
tacho	1			

BENS DE CASA

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
alf ambares	2			1 de sobrecama 1 de azêmola
algodoninha	1			de cama
almadraques	10	lã, fustão e frouxel	pequenos grande	3 de lã 1 viado de lã 1 de lã 1 de fustão viado 3 de frouxel 1 de frouxel de pano branco
almocela	1		grande	viada de cama
«barcar»	1			velho
cabeçais	8	pena	grandes pequeno	6 de estrado, com pena 1 lavrado 1 lavrado
céu	1			de cama com figuras de Tróia
chumaços	2			viados de estrado
citara	1		pequena	branca de fustão
cócedras	3		grande	1 cheia de pena 2 axadrezadas cheias de pena
colchas	4		grande	1 boa, branca, nova 1 com citara
cortina	2			1 de Veneza 1 de tornassol viado
couros	4		grande pequeno	1 velho 1 novo 2 velhos de estrado
couros godemeéis	1 + ?			1 de faceiro uns novos de estrado
destalhos	13	lã e linho		1 bom índio 1 de bandas jalneas e vermelhas

BENS DE CASA

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
destalhos				2 de lã novos 2 de linho laca branco 2 novos bons de lã com alfres 1 com figura de Alexandre 1 velho
faceirós	5		grandes	2 de parede
fronhas	2		grandes	1 grande de frouxel
lençóis	4		grandes	2 de cabeçais sem pena
mantas	11		grande	2 novos
			grande	1 feita de Palênea
			grande	1 viada branca
			grandes	5 mouriscas boas
			pequena	1 mourisca
			grandes	3 de parede
mantéis	?			uns franceses
				uns de mesa franceses
panos	8	seda		7 de meia seda
panos de parede	7			1 de laca branco estreito
				2 «razales»
				2 «com veyros»
				3 de valor mourisco
pedaços de pano	2		pequenos	lavrados, de Génova, brancos que se assemelham a colchas
pena	1		grande	grisa de cobertor sem pano
tapetes	9		grande	1 com sinais d'El-Rei 1 com sinais d'El-Rei com bandas pequenas
				3 velhos
				3 novos

BENS DE CASA

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
telas de andas	2			
toalhas	? + 9		pequenas grandes	2 de servir 7 novas em uma peça umas longas novas
BENS PESSOAIS				
águias aljôfar	7 5	verdugo e aljôfar prata dourada e pedras preciosas	grandes grandes	1 dos grãos, grande, encastado em prata dourada
anéis	5	prata, ouro e pedras preciosas		1 de prata com uma pedra cornilada
azeviche bracelete	1 1	pedra preciosa prata e pedras preciosas	grande	1 de ouro com pedra de diamante 1 de ouro com uma esmeralda e um rubi pequenos
cadeado	1	metal, esmalte e pedras preciosas		1 de prata com um jaspe 1 de pedra cornalina
colares	6	prata, ouro e pedras preciosas	³ / ₄ de onça	de prata de três dobretes com pedras e grãos de aljôfar «das cordas de folha», com aljôfar, esmaltes e «com seu sobrano»
				3 pedras de «colho» (2 rubis e 1 safira) num «ligairom», com 9 dobras 1 de ouro

BENS PESSOAIS

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
colares			2 <i>Va</i> de onça 1 onça menos «estrelim»	3 de prata 1 de que fica Maria Dinis responsável
coral	1	prata e pedra preciosa		numa parte encastado em prata
coroa	1	ouro e pedras preciosas		de 16 membros, com 15 rubis e 64 grãos de aljôfar
escaravelho	1	ouro	pequeno	
escorpiões	2	nácar, prata dourada e pedra preciosa		com asas e corpos e pés de nácar, guarnições de prata dourada e com grãos de aljôfar (em invólucros de couro)
grinalda	1	prata e pedras preciosas		de prata com 11 membros sem pedras, mas com aljôfar e vidros meados
jaspe	1	prata e pedra preciosa		encostado em prata
«obras»		pedras preciosas		com aljôfar, todas «vergadas» de 16 águias pequenas
ouro		ouro e pedras preciosas		umas onças de ouro com 2 safiras
prata	?	prata		dentro de um baú
sartas	?	pedras preciosas		umas de contas pequenas de azeviche e de âmbar umas de contas de azeviche, âmbar e corais

BENS PESSOAIS

	Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
Livros de papel e pergaminho	livros	9	papel e pergaminho	pequeno	1 leonés 1 de papel da Terceira Partida 1 de papel roto 1 que se começa «senhor rey dom Fernando» 1 de papel «de pertinopes» 1 de papel escrito em castelhano 2 de letra grega
	pergaminho	1			1 que fala de Cid 1 em cadernos por escrever
Peças de vestuário	aljuba	1	lã		de meia lã
	fálifa	1			
	mantos	2	pano e pele		1 de «biffa» com caudal cardeo 1 de «rosete» com pele branca que se assemelha a arminho com çanudos e aljôfar
	oral	1	pano e pedras preciosas		
	«pelom»	1			
	«pena»	1			de manto de «cordeyras»
Selos	bola de selar	1	ouro	pequena delgada	
	camafeus	2	prata		
	selo	1	prata	2 onças e $\frac{1}{2}$	encastoados em prata de selar foi «britado»

BENS RELIGIOSOS

	Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectes
Livros e imagens	cadernos	6	papel e pergaminho		1 que começa em Adão e termina na vida de Jesus Cristo
	figuras livros	2			5 de letra redonda, que são começo do Breviário de S. João sobre pergaminho
Objectos e panos	«agnus Dei»	11	madeira, prata, ouro e pedras preciosas	pequeno	1 da «leenda» dos Apóstolos
	caldeira	1	crystal e prata dourada		1 de «leenda» em latim
	caldeirão	1		pequeno	1 em pergaminho, escrito em castelhano, coberto de tábuas, para D. Maria, mulher que foi do infante D. Pedro de Castela
	crucifixo	1	madeira, prata, ouro e pedras preciosas	23 dobras de ouro	1 de papel de «leenda» das Confissões
	cruzes	2			1 com 2 pedras (um coral e uma pedra de «corisces» encastoados em prata)
					9 de «verdugo» com aljófar
					1 «sobre douro» com dois dobretes para água benta com pé e arco de prata dourada para a rainha D. Isabel
					para água benta
					de Amalfi
					1 em que anda um dente para a rainha D. Isabel

BENS RELIGIOSOS

Identificação	Número	Material	Valor/Peso/ Tamanho	Descrição de alguns objectos
cruzes frontal dinheiro	1 1	pano de linho ouro e prata		1 de madeira com quatro pedaços de cornelina encastoados em prata está por acabar de ouro, do tamanho de um florim, dentro de uma caixa de prata, por sua vez revestida de couro, que tem «vertu de» para os gafos
relicários	4	crystal, prata, ouro e pedras preciosas	pequeno	1 galota de ouro com relíquias de S. Brás e sangue de S. Francisco 1 de cristal encastoadado em prata e corn urna parte de ouro 1 de ouro com relíquias e que tem mima parte um camafeu e na outra safiras e pedras em redor 1 de cristal

Objectos e panos

Os Bens de Varança

1336, Abril, 25 — Inventário dos bens de D. Vataça *

T.T. *Sé de Coimbra*, 2.^a incorp., m. 92, n.º 4441. Publ.: Belarmina Ribeiro, *Para a história da luminária em Portugal*, dissertação dactilografada, Lisboa, 1955.

(...) E logo Maria Denis amostrou hua coroa d ouro de dez e sex membros e huum membro nom ha pedra e cada huum dos outros membros senhas pedras de rubi que son per todo quinze robiis e sa-seenta e quatro grãaos d aljoufar. Item hua braco de prata de tres dobretes com pedras e grãaos d aljoufar. Item tres pedras de colho que meterom em huum ligairom que tem nove dobras que dizem e tragem douos robijs e hua safira. Item hua galeta douro e com religas de Sam Bras e com o sangue de Sam Francisco. Item hua cruz em que anda huum dente em que ha viinte e tres dobras d ouro que dona Vetaça manda a raya dona Issabel em seu testamento: Item huum relicairo de cristal encastuado em prata abelado douro. Item huum relicairo pequeno douro com religas e da outra parte tem camafeu e da outra tem safira com pedras d redor. Item huum anos-dey com huum coral encastuado em prata e hua pedra de corisces (?) 0) encastuada em prata. Item dous camafeus encastoados em prata de seelar. Item huum jaspe encastuado em prata. Item huum anel de prata com hua pedra cornilada. Item huas sartas de contas pequenas d alambar e d azeveches e huum escarvam d ouro pequeno. Item huas sartas de contas d azeveche e d alambar e de coraes. Item cjnquo birilhas (?) de cristal e hua he encastuada em madeyro. Item sete agias grandes de verdugo e todas d aljoufar. Item nove agnosdey de verdugo com aljoufar. Item duas figuras de sam Jhoane sober purgamio e obras com aljoufar scilicet todas vergadas de dez e sex

* Este documento, como referimos, encontra-se publicado no trabalho de Belarmina Ribeiro apresentado como dissertação de estágio para Conservadora dos Museus, Monumentos e Palácios Nacionais, trabalho que conhecemos graças à amabilidade das D.^{mas} Maria José Leote e Maria José Mexia e da própria autora, a quem penhoradamente agradecemos. Decidimos republicá-lo, uma vez que o estudo em questão é pouco conhecido e a fonte, assim o julgamos, da maior riqueza. Acresce ainda que o documento original se encontra deterioradíssimo, praticamente ilegível nos dias de hoje.

Seguimos assim, basicamente a transcrição de Belarmina Ribeiro, ainda que se tivessem introduzido algumas modificações, até para haver uma maior uniformidade que, por vezes, não se fazia sentir (adoptámos maiúsculas e minúsculas segundo os critérios actuais; a nasalção transformou-se em *m* ou *n* consoante os casos, mas manteve-se o til em *hua* e quando tinha o valor de *nh*; o *u* com valor de consoante passou ave igualmente o *i* com valor de consoante se atribuiu por *j*). Note-se que a autora não publica o início nem o final do documento que, à parte a data (que confirmámos), não tem importância de maior para o inventário que analisamos, indicando apenas as personagens presentes ao mesmo e os testemunhas do documento.

Tivemos, porém, o cuidado de confrontar esse texto com uma leitura assaz difícil que fizemos do documento, utilizando raios ultra-violetas. Todavia, mesmo recorrendo a tal método, muitas palavras se apresentam sob leitura duvidosa, o que assinalamos com uma interrogação. É certo que podemos corrigir a leitura de um ou outro termo, se bem que, e devemos dizê-lo, a transcrição se apresente, no geral, muito correcta. Quando se nos afiguram outras leituras possíveis, ou sugerimos qualquer interpretação, dizemo-lo em nota.

(1) Outra possível leitura: *carisces*.

agias pequenas. Item hum encaneado das cordas de folha e d aljoufar com esmaltes e com seu sobrano. Item hum oral com canudos e com aljoufar. Item tres colares de prata que pesam tres onças meas oytava e fica Maria Denis por hua colar que a de pessar hua onça meos estrelim. Item hua colar douro que pesou tres quartos (?) d onça. Item huas onças (?) douro com duas safiras. Item hum anel douro com pedra diamante. Item hum anel douro com duas pedras pequenas hua esmeralda e outra robii. Item hum afiosdey pequeno sobre d ouro com dous dobretes. Item hua huchota de ferro pequena. Item hua cruz de quatro pedaços de cornelinha encastoadá em prata e jaz em cruz de madeyra. Item hua girlanda de prata com onze membros com ssas cassas vasiaas em que andarom pedras e com aljoufar e vidros meados. Item hua arqueta de sostifu pregada com alatam. Item hum coral endastoado em prata da hua parte. Item hua macaa d alambar encastoadá em prata. Item hum moral de coral pera comer as amoras. Item um dinheiro d ouro tamanho como hum florim e jaz em hua cazeta coberto de prata e dizem que esse dinheiro ha vertude pera os gaffos esto jaz coberto de coyro. Item hum jaspe encastoado em prata e outro anel de pedra cornelinha. Item hua bola de seclar neouena delgada que deziam que era d ouro. Item cinco grãos d aljoufar grandes e hum deles e grande e encastoado em prata dourada. Item hum tavoleyro com seu trebelho maneyra d arca. Item hum frontal de pano de linho lavrado que he pera acabar. Item hum azeveche grande. Item Maria Affonso deu e entregou hua copa de prata dourada com sa sobrecopa que lhy deu el rey dom Affonso dourada que pessa tres marcos e sete onças e quarta. Item hum pichei com sa cobertoyra em que pessa quatro marcos e sete onças meos quarta. Item hum pichei de prata da agua que pessa dous marcos e tres onças. Item otro pichei de prata recoyto que pessou dous marcos e sex onças e quarta de prata. Item duas escudelhas de prata que pessam dous marcos e meo. Item hum bacio de lavar a cabeça e pessou cinauo marcos e meo. Item hum seelo de prata que britarom perante mim que era de dona Vetaça que pessou duas onças e mea. Item hua (2) caldeyra de cristal com pee e com arco de prata dourado e mando a dar a reya dona Issabel dona Vetaça em testamento. Item dous escrepoeas com aas e com corpos de naaue e seus pees e seu granimento de prata dourado com grão d aljoufar e senhas casas de couro. Item duas salsias de jaspe vermelho. Item hum cotrofe de cristal encastoado em prata e sobre lavrado com ouro. Item hum relicayro de cristal. Item hua gara de vidro. Item quatro martees. Item dous cuytelhos de messas de reas com sas bayas. Item hua pena grissa de cobertor sem pano. Item hum coyro gomedisil de faceyroo. Item Sexta feira convém a saber vinte sex de Abril da dita Era entregou e deu quatro almadraques tres de frouxel e hum de lã os quaes almadraques dona Vetaça mandou ao cabidoo da See e duas colchas e hum cabesal lavrado e quatro faceyroos e dous lençoes a qual cama logo toda foy entregue a Joham Gomez prevendeyro en nome do cabidoo. Item entregou a dita Maria Affonso tres tapezes novos. Item hum tapede grande com siinaes del rey. Item otro tapede grande com siinaes del rey com bandas pequenas. Item tres tapedes velhos e hua alcansia e estes tapedes todos fforom entregues a Roy Paes e Joham Dominguis clérigo com hum alma-

(2) Segue-se: *cal*.

feixe boõ e sao e havia de dar recado deles. Item receberam depois esse Roy Pais e Joham Dominguz hum tapede. Item hũa copa com armas del rey d'Aragam que pessou tres marcos e sete onças e oytava. Item hũa taça de prata dobrada e picada de fora e de dentro que pessa hum marco e sex onças e tres quartas. Item entregou Maria Affonso sex cabessaes grandes d estrado com pena e estes cabessaes receberam Roy Paes e Joham Dominguz. Item duas fronhas grandes de cabessaes grandes sem pena que logo receberam os sobreditos. Item dous panos de parede com veyros. Item dous panos razales (?) (3) de parede. Item cinco mantas mouriscas grandes boas. Item hũa manta mourisca pequena. Item duas mantas grandes de paredes. Item dous destalhos grandes de paredes. Item hũa manta grande feita de Palensa. Item hum destalho que deu Jhoana Fernandez a dona Vetaça. Item hum ceo de cama com figuras de Troha. Item hum destalho boo indeo. Item outro destalho de bandas jalneas e vermelhas. Item hum alfambar de sobre cama. Item hum coyro grande velho e outro pequeno novo. Item dous destalhos de lã novos. Item dous destalhos de linho de laca branco. Item dous destalhos novos de lã com alfres (?) (4) bõos. Item hum destalho com figura d Aleysander. Item hum destalho velho. Item hum barcar velho. Item hũa cortinha de Veneza. Item tres panos de parede de valor mourisco. Item dous couros velhos d estrado. Item hum alfambar d azemola. Item hũa manta grande de parede. Item hũa manta grande viada branca. Item hum almadrake viado de lã grande. Item outro almadrake de fustam viado. Item outro almadrake pequeno de lã. Item outro almadrake de frouxel de pano branco viado. Item hũa cozedra grande chea de pena. Item douas coçedras acedronchadas cheas de pena. Item hũa almocelha grande viada de cama. Item hum faceiroo grande de frouxel. Item hum almadrake pequeno de lã. Item hũa falifa e hum pelom. Item hũa pena de manto de cordeyras. Item hũa colcha grande e boa branca nova. Item outra colcha como cistara. Item quatro almafeixes grandes novos. Item duas telas (5) d andas. Item hum almafeixe grande sem savãa. Item outro com savãa. Item hum lareyro (6) sem fundo pequeno. Item hum caldeyrom. Item hũa caldeyra grande e hũa peela. Item hũa baeia grande de mãoo. Item outra bacia de cabessa. Item hum caldeyrom pequeno da agua beenta. Item hũa caldeyra pequena que se na cozia e hum thacho e dous espetos e huuns ferros caldeyriis. Item hum cabesal lavrado pequeno. Item hum tavoleyro em dous pedasos novo com seu trabelho. Item dous de frexel pequeno. Item couros godemicis novos d estrados. Item outro tavoleyro com seu trebelho. Item hum pano de laca branco estreyto e hũa arca de verga encourada. Item outra arca de verga encoyrada em que jaz outra arca d acipres d osos metidicos com sa fonda vermelha. Item hum marco (?) com sas balanças. Item hum caderno que se comesa d Adam ata a vida de Jhesu Christo. Item cinco cadernos de leter a redonda começo de Bri viario. Item pulgamio em cadernos por screver. Item outra arca de madeyra chapada em que jaz sete panos de meya seda. Item hũa cortinha de tronasol viado. Item hũa citara pequena branca de fuscã. Item duas toalhas

(3) Outras leituras possíveis: *rózales* e *rezales*.

(4) Ou: *alpor*.

(5) Ou: *celas*.

(6) Outras possíveis leituras: *laceyro* e *laieyro*.

Os Bens de Vataça

pequenas de servir. Item sete toalhas novas em hũa peça. Item hũas toalhas grandes longas novas. Item huuns mantees franceses. Item outros mantees de mesa franceses. Item dous pedaços de pano lavrados de Genoa pequenos brancos que semelavam colchas. Item outra arca de madeyro encoyrada e pregada de pregos miúdos em que jazem dous livros de letra grega. Item huum livro da leenda dos Apostolos. Item huum livro leones. Item huum livro de leenda per latim. Item huum livro de papel da Terceyra Partida. Item huum livro de papel roto. Item um livro pequeno que se comesa senhor rey dom Fernando. Item huum livro de papel de pertinopes. Item otro livro de papel escrito per castelhão. Item outro livro cuberto de tavoas scrito em pulgamio pela castelhão que manda dar aa infanta dona Maria mulher que foy do infante dom Pero. Item outra arca dacipris cuberta de burel branco em que jaz huum manto de biffa com caudal cardeo. Item hũa algodoninha de cama. Item outro manto de rosete (?) (?) com peaa branca que e ou semelha arminha. Item hũa al juba de meya lãa. Item dous lençoos grandes novos. Item huum crucifixo d Amalfi. Item huum livro de papel da leenda das Confições e outro que fala do Çide (?). Item outra arca pequena longa em que jaz hũa alcofa com amêndoas. Item outra arca de madeyro de pinho vazia. Item dous murteyros de pedra. Item duas arquetas francezas ladas. Item outra arca sarada com especiaria. Item hũa ucha pequena encoyrada vermelha. Item quatro alguidares mouriscos e hũa altamia. Item huum bagaoo (.) com prata. Item huum cesto com nove vidros entre arredomas e ourinas. Item Ynego Sanches deu e entregou da dita dona Vetaça sete escudelhas de prata que pesarom treze marcos e tres onças. Item huum pichei de prata de dous marcos e sete onças. Item dous parteyros de prata queu pesarom tres marcos e tres onças e meia. Item huum bacio de prata que pesou tres marcos e meio pera agua das maos. Item huum bacio de mesa que pesou cinco marcos e sete onças. Item deu Ynego Sanchez per mandado da dita Dona Vetaça a Roy Paaes e Joham Dominguíz dous bacios de prata e sex escudelhas que eles deitaram a penhor em Coimbra per mandado da dicta Dona Vetaça por duzentas libras e por dez dobras douro e assi fica o dito Ynego Sanchez quite da dita prata. E os ditos Roy Paaes e Joham Dominguíz ficaram pera dar recado dela.

(7) Ou: *rásete*.

GLOSSÁRIO *

- ACEDRONCHADA, adj. Axadrezada: «douas colchas acedronchadas cheas de pena».
- ACIPRES (<gr. *kyprarissos*), s.m. Cipreste, árvore de lenho odorífero: «outra arca d acipres d osos metidicos con sa fonda vermelha».
- ALAMBAR (âmbar <ár. *ânbar*), s.m. Ambar das contas: «hüas sartas de contas pequenas d alambar e d azeveches».
- ALATAM (latão <fr. *latón*), s.m. Metal de cor amarela: «hüa arqueta de sostifu pregada com alatam».
- ALCANSIA (alcanzia <ár. *al-kanz*), s.f. Cofre: «hüa alcansia».
- ALCOFA (<ár. *al-kuffa*), s.f. Cesto flexível: «outra arca pequena longa em que jaz hüa alcofa com amêndoas».

* Se não necessitámos de justificar este estudo do quotidiano (instrumento do político e de poder) desnecessário se torna justificar este glossário. A sua importância é inegável. Como diz Duby, para construir urna problemática eficaz é necessário partir das palavras, é imprescindível partir do vocabulário, isto é, do mais conhecido para o menos conhecido (*Histoire de la vie privée...*, p. 19). Para perscrutar o campo semântico do quotidiano o vocabulário é primordial, até para confrontar a terminologia de que nos servimos com a das sociedades que estudamos. Ele nos auxilia a reconstituir a sensibilidade medieval, colectiva ou individual, num determinado tempo e num determinado espaço.

A amplitude deste vocabulário, que expressa o quotidiano medieval, se nos pode demonstrar o valor, a riqueza dessa língua românica que se converteu em portuguesa, também, a partir dele, nos é possível verificar quais as heranças, as influências, quais os modelos imitados neste campo do quotidiano. Através deste glossário se visualiza imediatamente que neste particular, se a língua se enriqueceu com termos trasladados do latim e do francês, extraordinária é a influência do árabe, esse mundo contra que se lutou mas que tanto se admirou e imitou. A profusão dos vocábulos de origem árabe prova a superioridade dessa cultura e a sua assimilação por parte dos peninsulares, graças à vivência directa do seu mundo, dos seus costumes.

É óbvio que não indexámos neste glossário toda a gramática do quotidiano presente no inventário de Vataça, mas tão-só aquela que poderia oferecer algumas dificuldades de interpretação, por uma certa distanciação entre o termo actual e o termo medieval. Algumas dúvidas persistem resultantes, já da leitura do documento e que ficaram assinaladas em nota no inventário, já duma incapacidade para encontrar um correspondente vocábulo actual como acontece, por exemplo, com os termos: «sostifu», «pertenopes», «sobrano», etc.

Para a realização deste glossário utilizámos os seguintes dicionários ou glossários: J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* 4 vols., Madrid, 1954-1957; Charles Dufresne Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 10 vols., Paris, 1883-1887; P. Leopoldo de Eguilaz y Yanguas, *Glosario etimológico de las palabras españolas (castellanas, catalanas, gallegas, mallorquinas, portuguesas, valencianas y bascongadas) de origen oriental (árabe, hebreo, malayo, persa y turco)*, Granada, 1886; Cândido de Figueiredo *Novo Dicionário da língua portuguesa*, 2 vols., Lisboa, 1913; Ramón Lorenzo, *La traducción gallega de La Crónica General y la Crónica de Castilla*, vol. 2.º, *Glossario*, 1977; José Pedro Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa, com a mais antiga documentação escrita de muitos dos vocábulos estudados*, 3 vols., Lisboa, 1952-1959; *id.*, *Influência arábica no vocabulário português*, 2 vols., Lisboa, 1961; Noémia da Conceição Simas Mendes, *Palavras concretas de um inventário do séc. XIV*, Coimbra, 1961; António Morais Silva, *Grande Dicionário da língua portuguesa*, 10.ª ed., 11 vols., Lisboa, 1949-1958; Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das palavras e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*, edição crítica de Mario Fiúza, 2 vo.º. Barcelos, 1966.

- ALFAMBAR (alfâmbar <ár. *al-hanbal*), s.m. Cobertor de lã para pôr sobre a cama ou sobre as bestas: «huum alfambar de sobrecama»; «huum alfambar dazemola».
- ALFRES (<ár. *al-fras*), s.m. Galão, franja: «dous destalhos novos de lã com alf res novos».
- ALGODONINHA (<ár. *al-qutn*), s.f. Colcha de cama: «hũa algodoninha de cama».
- ALGUIDAR (<ár. *algidar*), s.m. Grande escudela: «item quatro alguidares mouriscos».
- ALJOUFAR (aljôfar <ár. *al-gawhar*), s.m. Pérolas, geralmente miúdas: «hũa coroa de dez e sex membros... e sassenta e quatro graaos d aljoufar», «sete agias grandes de verdugo e todas daljoufar», «obras com aljoufar», «cinquo graaos d aljoufar grandes».
- ALJUBA (<ár. *al-gubba*), s.f. Certa vestidura mourisca com meias mangas ou sem elas à semelhança de jaqueta ou colete: «hũa aljuba de meya lãa».
- ALMADRAQUE (<ár. *al-matrah*), s.m. Colchão ou almofada grande que serve de assento: «quatro almadraques tres de frouxel e huum de lãa», «huum almadraque viado de lãa grande», «outro almadraque de fustão viado».
- ALMAFEIXE (almafreixe <ár. *al-mafras*), s.m. Mala grande ou malletão em que se cos:umava levar cama nas jornadas: «quatro almafeixes grandes novos», «huum almafeixe grande sem savãa», «outro com savãa».
- ALMOCELHA (almoçala, almocela <ár. *al-muçalla*), s.f. Cobertor ou manta de cama: «hũa almocelha grande viada de cama».
- ALTAMIA (<ár. *al-taam*), s.f. Escudela ou pequeno alguidar vidrado à maneira de lava-mãos: «quatro alguidares mouriscos e hũa altamía».
- ANDAS (<lat. *amites*), s.f. plural. Espécie de leito portátil colocado sobre varais: «duas telas d andas».
- ANOSDEY (<lat. *Agnus Dei*), s.m. Figura que representa o Cordeiro Pascal: «huum anosdey com um coral encastoado em prata e hũa pedra de coriscês encastoada em prata», «nove agnosdey de verdugo com aljoufar», «huum anosdey pequeno sobre d ouro com dous dobretes».
- ARREDOMA (redoma), s.f. Vaso de vidro de bojo largo e gargalo cilíndrico ou afunilado: «huum cesto com nove vidros entre arredomas e ourinas».
- AZEVECHE (azeviche <hisp. ár. *az-zabag*), s.m. Substância mineral muito negra e luzidia, leve e frágil, com que se fazem objectos de adorno: «huum azeveche grande», «Mas sartas de contas d azeveche».
- BACIA, BACIO (<lat. *baccinu* pelo catalão *baci*), s.f., s.m. Prato covo, grande e fundo, sendo as bacias de maior bojo e mais fundas: «hũa bacia grande de mão. Item outra bacia de cabessa». «huum bacio de mesa que pesou cinco marcos e sete onças».
- BAGAOO (<cat. *bagul*), s.m. Baú, caixa rectangular de folha ou madeira com tampa convexa: «huum bagao com prata».
- BARCAR (bacar <ár. *báqar*), s.m. Adarga ou outro objecto de pele de vaca: «huum barcar velho».
- BIFFA (bifa <fr. ant. *biffe*), s.f. Tecido antigo de lã (de Bruges e Molines): «huum manto de biffa com caudal cardeo».
- BIRILLA (<lat. *beryllus*), s.f. Bola de cristal: «cinquo birillas de cristal e Ma e encastoada em madeyro».

- BRACO (<lat. *brachium*), s.f. Bracelete: «hũa braco de prata de tres dobretes com pedra e graaos daljoufar».
- BRIVAIRO (breviário <lac. *breviarium*), s.m. Suma ou compendio de livros corais: «cinquo cadernos de letra redonda começo de brivairo».
- CABESSAL (cabeçal <his. lat. *capitia*), s.m. Almofada onde a cabeça repousa: «sex cabessaes grandes d estrado com pena. Item duas frõnhas grandes de cabessaes grandes sem pena».
- CADERNO (<lat. *quaternu*), s.m. Trata-se de cadernos com o sentido de livros e de carácter religioso: «huum caderno que se comesa d Adam ata a vida de Jhesu Christo», «cinquo cadernos de letra redonda começo de brivairo».
- CALDEYRA, CALDEYROM (caldeira <lat. *caldaria*), si., s.m. 1. Recipiente para aquecer água: «hũa caldeyra grande»; 2. Vaso para água benta: «hũa caldeyra de cristal», «huum caldeyrom pequeno de agua beenta».
- CAMAFEU (<fr. *camafeu*), s.m. Pedra preciosa esculpida em relevo em anéis e outras jóias, sinetes, etc.: «dous camafeus encastoados em prata de seelar».
- CARDEO (<lat. *carduus*), adj. De cor arroxeadá: «huum manto de biffa com caudal cardeo».
- ÇEO (céuClat. *coelum*) DE CAMA, s.m. Dossel de cama: «huum çeo de cama com figuras de Troha».
- CHUMAÇO (<lat. *plumacium*), s.m. Colchão de penas: «dous chumaços viados d estrado».
- CISTARÁ, CITARA (citara <ár. *sitara*), s.f. Cortina: «outra colcha como cistara», «hũa citara pequena branca de fustam».
- COÇEDRA, COZEDRA (cócedra <lat. *culcita*), s.f. Colchão de penas, cobertor acolchoado: «hũa cozedra grande chea de pena», «dous coçedras acedronchadas cheas de pena».
- COLAR (<lat. *collare*), s.f. Ornato para o pesçoço: «hũa colar douro», «tres collares de prata».
- COLHO (colo <lat. *collum*), s.m. Colo: «tres pedras de colho».
- COPA (copo <lat. *cuppa*), s.f. Taça de beber: «hũa copa de prata dourada com sa sobrecopa que lhy deu el rey dom Affonso...».
- CORNELINHA (cornalina <lat. *cornu*, por conducto do fr. *corneline*), s.f. Agata semi-transparente: «hũa cruz de quatro pedaços de cornelinha encastoadá em prata», «huum anel de prata com hũa pedra cornilada».
- CORTINHA, s.f. Cortina: «hũa cortinha de tronazol viado».
- COTROFE (<lat. *chytropus*), s.m. Vasilha para líquidos: «huum cotrofe de cristal encastoado em prata e sobrelavradó com ouro».
- CUYTELHO (cutelo <lat. *cutellum*), s.m. Faca: «dous cuytelhos de messas com sas bayas».
- DESTALHO, s.m. Pano, tapete com que cobriam paredes ou assentos: «dous destalhos grandes de paredes», «huum destalho que deu Johana Fernandes a dona Vetaça», «outro destalho de bandas jalneas e vermelhas», «huum destalho com figura d Aleysander».
- ENCANEADO (encadeado <lat. *catenatu*), s.m. Cadeado para colocar sobre o vestuário: «huum encaneado de cordas de folha e d ajoufar».
- ESCARVAM (<lat. *scaraboeus*), s.m. Escaravelho: «huum escarvam douro pequeno».
- ESCREPÃO, ÊSCRIPÃO (<lat. *scorpio*), s.m. Escorpião: «dous escrepões com aas e com corpos de naque e seus pees e seu granimento de prata...».

- ESCUDELHA (escudela <lat. *scutella*), s.f. Vasilha larga e em figura de meia esfera que se emprega para servir a sopa: «sete escudelas de prata que pesarom treze marcos e tres onças».
- ESTRADO (<lat. *stratum*), s.m. Parte da sala elevada por cima do solo: «couros godemicis novos d estrado», «dous couros velhos d estrado», «dous chumaços viados d estrado», «sex cabesaes grandes d estrado com pena».
- FACEIROO (faceiro), s.m. Almofada pequena: «huum faceiroo grande de frouxel», «quatro faceyroos».
- FALIFA (alifafe <ár. *al-lihaf*), s.f. Peliça ou manto de peles finas: «hũa falifa».
- FREXEL, s.m. Freixo: «dous (tavoleyros) de frexel pequenos».
- FROIXEL, FROUXEL (<lat. *fluxus*, por conducto do cat. *fluxel*), s.m. Pluma ou pena miúda das aves com que se enchem colchões, cabeçais ou fronhas: «huum faceiroo grande de frouxel», «huum almadrake de frouxel de pano branco viado».
- FRONHA, s.f. Invólucro que reveste travesseiros ou almofadas: «duas fronhas grandes de cabesaes grandes sem pena».
- FRONTAL (<lat. *frons*, *frontis*), s.m. Pano que cobre a parte da frente de um altar: «huum frontal de pano de linho lavrado que he pera acabar».
- GARA, s.f. Talvez jarra: «hũa gara de vidro».
- GIRLANDA (grinalda), s.f. Cinta ou coroa com que se adorna a cabeça: «hũa girlanda de prata com onze membros com ssas cassas vasias em que andarom pedras e com aljoufar e vidros meados».
- GODEMICIL (<ár. *gadamesi*), s.m. Espécie de tapeçaria antiga de couros pintados e dourados: «couros godemicis novos d estrado», «huum coyro godemisil de faceyroo».
- HUCHOTA (<fr. *huche*), s.f. Espécie de arca: «hũa huchota de ferro pequena».
- JALNEA (<fr. ant. *jalne*, act. *jaune*), adj. Amarela: «outro destalho de bandas j alneas e vermelhas».
- LADA (alada), adj. Com asas: «duas arquetas francezas ladas».
- LAREYRO, s.m. Braseira: «huum lareyro sem fundo pequeno».
- MACAA (maça), s.f. Pilão ou pisadeiro de almofariz: «hũa macaa d alambar emcastoada em prata».
- MANTA (<lat. *mantum*), s.f. 1. Espécie de cobertor ou colcha de cama: «cinco mantas mouriscas grandes boas. Item hũa manta mourisca pequena». 2. Espécie de tapete de parede: «item duas mantas grandes de parede».
- MANTEL (<lat. *mantele*), s.m. Toalha: «huuns mantees franceses. Item outros mantees de mesa franceses».
- MARCO (<germ. *marka*), s.m. Peça de um conjunto que integra as balanças: «huum marco com sas balanças».
- MARTEL (<lat. *martellus* pelo fr. *martel*), s.m. Martelo, decerto de uso culinário: «quatro martees».
- MORAL (<lat. *mora*), s.m. Objecto para comer amoras: «huum moral pera comer amoras».
- MURTEYRO (morteiro <lat. *mortarium*), s.m. Almofariz de pedra ou madeira: «dous murteyros de pedra».
- NAQUE (nácar <ár. *naqar*), s.m. Madrepérola: «dous escripoes com aas e com corpos de naque.....».
- ORAL (<la.j. *orarium*), s.m. Talvez lenço: «huum oral com canudos e com aljoufar». (Esta peça é citada no segundo testamento da Rainha Santa: «manto o entoucado o oral e o veo»).

- OURINA (urina <lat. *urina*), si. Vaso de câmara ou de cama: «huum cesto com nove vidros entre arredomas e ourinas».
- PARTEYRO (prateiro), s.m. Prato grande que substitui a travessa: «dous parteyros de prata que pesarom tres marcos e tres onças e meia».
- PEAA, PENA (<lat. *pinna*), s.f. 1. Pele empregue como forro de abrigos: «hüa pena de manto de cordeyras», «outro manto de rosete com peaa branca que e ou semelha arminha». 2. Pena: «hüa pena grissa de cobertor sem pano», «duas fronhas grandes de cabbessaes grandes sem pena».
- PEELA (<de *patella*), s.f. Frigideira: «hüa peela».
- PELOM (pelote?), s.m. Vestidura antiga que se trazia por baixo da capa: «huum pelom».
- PICHEL (<lat. *picariu* pelo fr. *pichierj*), s.m. Copo de asa: «huum pichel de prata de dous marcos e sete onças», «huum pichel de prata da agua».
- PULGAMIO, PURGAMIO, s.m. Pergaminho: «duas figuras de Sam Johane sober purgando», «pulgamio por ser ever», «outro livro cuberto de tavoas serito en pulgamio pela castelhão».
- REA (<lat. *regula*), si. Relha, ponta de metal: «dous cuytelhos de messas de reas corn sas bayas».
- RELICAIRO, RELICAYRO (relicário <lat. *reliquia*), s.m. Recipiente para relíquias confeccionado de diversos materiais: «huum relicairo de cristal em prata abelado d ouro. Item huum relicairo pequeno douro com religas e da outra parte com camafeu e da outra tem safira com pedras daredor».
- RELIGA (<lat. *reliquia*), si. Reliquia: «huum relicairo pequeno d ouro com religas», «hüa galeta d ouro e com religas de Sam Bras.....».
- ROSETE (<lat. *roseus*), adj. De cor púrpura: «outro manto de rosete com peaa branca que e ou semelha arminho».
- SALSIA (<lat. *salsus*), s.f. O mesmo que salseira, vasilha em que se servem molhos à mesa e também o mesmo que saleiro aplicado a sal e outras especiarias: «duas salsias de jaspe vermelho».
- SARTA (<lat. *sarta*, participio de *serere*), si. Cordão de coisas enfiadas, fio: «hüas sertas de contas d azeveche e d alambar e de coraes».
- SAVÃA (sábana (<lat. *sabana*), si. Cobertor ou manta de cama: «huum almafeixe grande sem savãa», «outro com savãa».
- TA PEDE, TAPETE, TAPIZ (tapete <pers. *taph*), s.m. Tapete para cobrir estrados ou paredes: «tres tapezes novos. Item huum tapede grande com siinaes del rey. Item otro tapede grande com siinaes del rey com bandas pequenas.....».
- TAVOLEYRO (tabuleiro <lat. *tabula*), s.m. Tabuleiro de jogo: «huum tavoleyro em dous pedasos com seu trebelho», «huum tavoleyro com seu trebelho maneyra darca».
- TREBELHO, s.m. Peça de jogo de xadrez: «huum tavoleyro com seu trebelho maneira d arca».
- TRONASOL (tornasol, tornesol <talvez do it. *tornasole*), s.m. Tornesol dos tintureiros: «hüa cortinha de tronasol viado».
- UCHA (<lat. *hutica* pelo fr. *huche*), s.f. Caixa ou arca onde se guarda o pão ou outros gêneros alimentícios: «hüa ucha pequena encoyrada vermelha».
- VERDUGO (Chisp. ár. *virducum*), s.m. Vara flexível: «nove agnosdey de verdugo corn aljoufar», «sete agias grandes de verdugo e todas d aljoufar».

Os Bens de *Vataça*

- VEYROS (veiros), s.m. pi. Guarnições, peles preciosas e delicadas:
«dous panos de parede com veyros».
- VIADO (<lat. *via*), adj. Listado, às riscas de cores diferentes do fundo: «hüa manta grande viada branca», «huum almadraque viado de lãa grande», «hüa corünha de tronasol viado».



RETRATOS DE ERASMO NUMA BIBLIOTECA PORTUGUESA

O título desta nota poderá suscitar reparos. Uma biblioteca não é, de facto, formada por livros? Como, então, uma biblioteca de retratos? A não ser que, juntamente com livros, se encontrem entremeados retratos do humanista. Ou acaso os retratos de Erasmo estão gravados nos livros que constituem a biblioteca? A explicação é mais simples do que, à primeira vista, poderá parecer. Tratando-se de retratos predominantemente gravados (desde a gravura de madeira e de cobre até à litográfica), muito deles são, de facto, retratos que surgiram em estreita relação com os livros: alguns, aliás, são mesmo extraídos de livros editados do século XVI ao século XX ou neles estão impressos. Daí, portanto, que o título não seja descabido. Tendo, até hoje, estudado sempre o pensamento de Erasmo através dos seus textos, ocorreu-nos que, desta feita, poderíamos porventura, tanto para o recordar 450 anos depois da sua morte, como para homenagear um seu eminente estudioso português (C¹), desviar-nos um tudonada dos livros, para nos ocuparmos da imagem, que em documentos se arquiva, do rosto e do vulto do insigne humanista. (*)

(*) Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

C¹) O Prof. Doutor José S. da Silva Dias é um dos nossos grandes investigadores que mais profundamente e de há mais anos a esta parte têm estudado o pensamento de Erasmo, principalmente nas suas relações com a cultura portuguesa. Distingamos apenas, dos seus numerosos e tão valiosos trabalhos, aquele que foca especialmente as incidências do pensar erasmiano em Portugal: *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal. O Processo de Fr. Valentim da Luz*, Coimbra, 1975.

1. *A tradição iconográfica*

A iconografia erasmiana é, de verdade, um poço sem fundo, mas quase todos os retratos conhecidos remontam a uma tríplice fonte: os retratos pintados, desenhados ou gravados por Quentin Metsijs, por Dürer e por Hans Holbein (2). Há também, como é óbvio, uma tradição da iconografia imaginária, formada por pseudo-retratos e até por idealizações e mitificações, mas menos rica do que, por exemplo, a de Thomas More(3). Não é, contudo, da iconografia de Erasmo que vamos ocupar-nos, mas só de alguns retratos seus existentes em Portugal, na colecção do estudioso e professor português que é o autor desta nota. Este aspecto pessoal não deve ser interpretado como prurido de fátua exibição (que o não é de modo algum), mas apenas como notícia, talvez útil, da existência de documentos mais ou menos valiosos para o estudo da cultura renascentista, postos à disposição dos investigadores. Nas nossas andanças por países europeus que Erasmo visitou e onde viveu largos anos (a Inglaterra, a França, a Suíça, a Alemanha, a Itália) fomos recolhendo ao longo do tempo vestígios materiais da presença intelectual de grandes humanistas a cuja obra votámos entusiasmo e estudo, de maneira que acumulámos livros e papéis, uns tantos de algum valor, mas sobretudo de interesse cultural significativo. Erasmo é, com Giovanni Pico della Mirandola, com Thomas More e com Guillaume Budé — para só referirmos três nomes ilustres não portugueses — um dos «nossos amores», como, numa expressão entre ingénua e lúdica, costumamos dizer.

Erasmo não era um belo homem. De estatura modesta, franzino, tipo nórdico de tez branca, olhos cinzentos com tons azulados e cabelos de um louro tostado volvendo para o escuro enquanto a idade os não tornou prateados, as mechas que o barrete deixa entrever aparecem já grisalhas na pintura de Hans Holbein de 1523 (andava então o humanista pelos seus cinquenta e poucos anos). No retrato executado por Quentin

(2) O melhor estudo até hoje publicado sobre as pinturas, desenhos e gravuras de Erasmo por parte destes três grandes artistas é, em nosso entender, o ensaio sobre *Erasmus e Arte*, de Luigi Firpo, Turim, 1967. Igualmente valioso é o estudo mais antigo de A. Gerlo, *Erasmus et ses portraitistes*, Bruxelas, 1950.

(3) A explicação é fácil: tendo Thomas More sido martirizado pela sua fidelidade à Igreja de Roma, era natural que a lenda e o mito se apoderassem do seu exemplo e até da sua imagem. Esperamos poder um dia ocupar-nos da iconografia moriana, principalmente pelo que diz respeito à tradição icónica imaginária.

Metsijs, que é de 1517, Erasmo acusa ainda uma maturidade menos definida na pele de um rosto mais cheio e com poucas rugas. Em todos os retratos Erasmo se apresenta em vestes graves e escuras. No perfil da pintura de Metsijs esboça-se um ar entre longínquo e melancólico no acto de escrever. A pena não desliza sobre a página branca, mas dir-se-ia, pelo olhar suspenso, que o filólogo se prepara para comentar talvez textos bíblicos ou patrísticos, porventura com rectificações e emendas ao *Nouum Instrumentum* tornado *Nouum Testamentum* ou às obras de S. Jerónimo que um ano antes editara em nove volumes.

Nos retratos de Basileia e do Louvre a pena desliza no papel (duas linhas e meia estão já escritas): no primeiro adivinha-se, pelo desenho dos lábios e pelos olhos semi-abertos, um sorriso subtilmente irónico; no de Paris os lábios cerrados sugerem uma atitude de grave concentração.

É, porém, no retrato do mesmo ano e pelo mesmo artista, existente em Longford Castle (Salisbury) e pertencente à colecção Radnor, que o humanista nos surge na plenitude da sua atitude de intelectual, com as mãos, de dedos não muito finos mas cuidados, apoiadas sobre urna rica encadernação de couro trabalhada, direito no seu casaco pesado e preto com mangas e gola de pele acastanhada, olhar firme com reflexos de cor cinzenta, lábios desenhados, rosto esculpido deixando ver uma ruga curvilínea em sentido vertical na face esquerda. Quem poderia dizer, através dos caracteres somáticos deste rosto firme, que a *forma mentis* erasmiana seria a de um espírito irénico, sempre disposto à conciliação? Não são, na realidade, uma atitude e um olhar de indeciso ou de túbio, como uma certa «crítica» pretendeu definir, erradamente a nosso ver, a personalidade do humanista. Nove anos depois, no retrato pintado ainda por Holbein (existente no museu de Basileia), é o mesmo homem — em corpo e espírito — que nos surge, embora mais envelhecido: a mecha de cabelos que sai do barrete é mais branca do que grisalha e rugas já profundas sulcam o rosto; o trabalho do tempo resalta nas faces emagrecidas, no olhar menos vivo: uma força interior, porém, continua a exprimir-se com o mesmo pendor de firmeza no arqueado voluntário da boca. A gravura de Dürer, que Erasmo não amou por nela se não ter reconhecido ⁽⁴⁾, é de 1526: vê-se logo que foi composta longe do mo-

⁽⁴⁾ A 30 de Julho de 1526, Erasmo confessa: «Não me admiro pelo facto de o retrato se me não assemelhar: de facto já não sou o que era há cinco anos». A verdade, todavia, é que nãc eram cinco, mas

délo, através de uma lembrança já um tanto esbatida. O artista acentuou, fiando-se na memória, o esculpido do rosto e o volume dos dedos, que não são os de Erasmo mas os de um camponês germânico. Não obstante, o conjunto é de um estupendo ardor compositivo. Se o humanista não apreciou este retrato por lhe parecer que não fixava fielmente a sua imagem, nem por isso deixou de prestar à arte de Dürer uma homenagem justa ⁽⁵⁾, embora não apoiasse o seu entusiasmo por Lutero, dois anos antes posto em causa no seu *De libero arbitrio*.

O último retrato executado em vida de Erasmo — uma gravura de madeira desenhada e gravada pelo mesmo Holbein em 1535 — figura, no seu primeiro estado, como n.º 1 do nosso conjunto iconográfico: representa já, de algum modo, uma glorificação do humanista. A imagem oferece-no-lo de pé, com o manto pesado envolvendo-o de alto a baixo, sob a glória de um arco triunfal, tendo a mão direita apoiada na cabeça faunesca de um *Terminus* mutilado. A *inscriptio*, gravada em caracteres cursivos num dístico lapidar, reza assim: «Corporis effigiem siquis non uidit Erasmi, / Hanc scite ad uiuum picta tabella dabit». O rosto é o dos retratos precedentes, pintados pelo mesmo artista, com uma fidelidade que deve considerar-se rigorosa — como, aliás, esclarecem os dizeres da legenda —, mas os dedos revelam uma magreza que é indício de idade propecta já que, na maturidade, se a mão não documenta finura aristocrática, sendo menos robusta do que a de Thomas More, impõe, não obstante, o seu volume.

A Quentin Metsijs, a Hans Holbein e a Dürer, portanto, mas principalmente ao segundo, remonta quase inteiramente a tradição iconográfica erasmiana, a qual, com uma ou duas excepções, fica arquivada nas espécies recensadas no capítulo 3 desta nota. Quase todos os retratos de Erasmo estão, assim, relacionados com os que Hans Holbein pintou, desenhou ou gravou: todos se acordam, de facto, com a vera effigie do humanista. Quanto aos de Quentin Metsijs, não obstante a sua fidelidade no momento em que foram executados (em

seis anos Erasmo ainda pensou que Dürer se serviria da medalha de Quentin Metsijs, de 1519; na realidade, porém, o artista compôs a gravura recorrendo apenas à informação da sua memória e talvez de um esboço de desenho iniciado em 1520.

⁽⁵⁾ O elogio de Erasmo ao talento de Dürer é feito pouco antes da morte do artista, no *Dialogus de recta Latini Graecique sermonis prononciation* de 1528, obra que, não obstante tenha sido publicada em Fevereiro, não sabemos se terá chegado ao conhecimento do grandíssimo pintor, falecido a 6 de Abril.

1517 a pintura, em 1519 a medalha), alcançaram menos êxito através dos tempos; e menos alcançou ainda, na sua projecção imitativa, a bela gravura de Dürer. Verifica-se, por consequência que, em derradeira análise, os responsáveis, em todas as épocas, pela edição de textos erasmianos valorizados com a imagem fisionómica do humanista preferiram quase sempre a autenticidade iconográfica à mitificação figurativa, em que a retórica hagiográfica se impunha. E era, de facto, justo que assim acontecesse.

2. Valor documental e fidelidade do conjunto iconográfico

Este conjunto constitui, como não podia deixar de ser, um florilégio, isto é, uma escolha para que as espécies representem, tanto no número global, como pelo que respeita ao pendor qualitativo e quantitativo de cada século, um pequeno *corpus* coerente e significativo. Trinta e nove unidades, com efeito, sendo embora simplesmente uma amostra da riqueza iconográfica erasmiana, é já algo que permite julgar do interesse suscitado, através dos séculos, pela imagem física e psicofísica do humanista. Além disso, sabendo nós que toda a iconografia erasmiana remonta essencialmente apenas a três fontes primárias (Quentin Metsijs, Hans Holbein e Dürer), meia dúzia de testemunhos de cada século bastariam para documentar as predominâncias significativas. É óbvio aue se imnõe uma escolha, para cada época, que corresponda, o mais rigorosamente possível, ao espaço cultural ocupado nela influência do nensamento de Erasmo e, portanto, do interesse suscitado também pela sua imagem intelectual e somática. Foi, de facto, o espírito incarnado naquele corpo que definiu e deu vulto ao movimento cultural do erasmismo.

O século XVI está representado nor 9 espécies iconográficas (algumas originais); o século XVII só por 8 (4 das quais integradas em edições erasmianas); o século XVIII por 12 (das quais 4 também ligadas a edições de textos de Erasmo); o século XIX por 7 (e três destas também bibliográficas); o século XX por 3 (uma das quais como frontispício, no sentido técnico do termo). Se os séculos XVI-XIX estão representados por números que são de facto proporcionais ao interesse suscitado nessas épocas pelo pensamento do humanista, o desequilíbrio é acentuado em relação ao século XX, que tem manifestado decerto, em relação à obra de Erasmo, um interesse mais largo e mais profundo do que

os séculos anteriores (6), embora esse interesse seja tão-só de ordem cultural. A explicação, porém, é simples: a iconografia erasmiana importa hoje muito menos do que as ideias erasmianas.

Se o século XVI foi, por excelência, o século do erasmismo (7), não se pense que Erasmo tenha sido esquecido durante o século XVII, apesar de várias obras suas terem, então, estado de quarentena nos países católicos, por efeito de proibições censórias. De facto, o século XVII é quase tão rico de textos erasmianos como o século precedente. Mas é no século XVIII que Erasmo volta a impor o prestígio do seu nome, sobretudo através do *Moriae encomium* e dos *Colloquia*. O interesse decresce porventura no século XIX, mas convém observar que circulam então numerosos diálogos erasmianos vertidos em línguas vulgares, extraídos especialmente dos *Colloquia*. O século XX, com o Concílio Vaticano II, pode considerar-se como a época do triunfo das ideias erasmianas mesmo nos países de tradição rigorosamente ortodoxa (8).

As provas iconográficas referentes ao século XVI são, sem contestação possível, as mais importantes, e por algumas razões óbvias. Em primeiro lugar, tendo sido contemporâneas ou quase da vida do humanista, estão mais perto da sua própria existência histórica: a sua presença ou a sua recordação

(6) É óbvio que a influência espiritual e intelectual de Erasmo não é hoje tão profunda como foi no século XVI em países como a Alemanha, a França, a Inglaterra, a Espanha, a própria Itália, onde os humanistas, aliás, eram sempre muito reticentes em relação ao autor do *Ciceronianus*. Mas o imenso interesse suscitado pela obra erasmiana está hoje bem patente nos milhares de estudos, publicados na Europa e na América, sobre Erasmo e o erasmismo. Vejam-se, a tal respeito, as valiosas contribuições de Jean-Claude Margolin: *Douze années de bibliographie érasmiennne* (Paris, 1963), *Quatorze années de bibliographie érasmiennne* (Paris, 1969) e *Neuf années de bibliographie érasmiennne* (Paris, Toronto e Buffalo, 1977).

(7) A bibliografia sobre o erasmismo quinhentista é imensa, sendo, pois, impossível, dela dar nesta nota uma ideia mesmo sumária. Não obstante, lembram-se os livros de Marcel Bataillon *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937 (a melhor edição é a que, em língua castelhana, foi publicada no México em 1966², com o título *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, tradução de Antonio Alatore) e de Augustin Renaudet, *Erasme et l'Italie*, Genebra, 1954, que já nos dão um panorama suficientemente sólido da vasta e profunda penetração de Erasmo na cultura ibérica e itálica do século de Quinhentos.

(8) As actas do Concílio, como era natural, não fazem alusão ao erasmismo. Contudo, a tendência ecuménica de diálogo com outras confissões cristãs e outras religiões está bem na linha da orientação irénica de Erasmo.

impunham-se. Mas há ainda outras razões. A gravura original de Hans Holbein que figura com o n.º 1 é, além do mais, muito rara no seu primeiro estado, embora apareça menos no segundo: distingue-se com facilidade porque a legenda da gravura mais antiga é integrada só por um dístico impresso a caracteres itálicos. Além disso, representa, ainda em vida do humanista, a sua glorificação através da arte de um grande pintor e gravador. O retrato que figura em n.º 2, com a medalha aparecida na edição do *Ecclesiastes* de Agosto de 1535, é tão raro como a edição *princeps* desse grande livro erasmiano, em cujo prefácio o humanista faz menção explícita do então recente martírio de Fisher e Thomas More, vítimas da crueldade implacável de um tirano. Essa obra contém ainda uma referência à expansão portuguesa e espanhola, nela considerando Erasmo que a descoberta de novas terras em África, na Ásia e na América pode ser importante para o estabelecimento de novos espaços abertos à expansão do cristianismo.

Igualmente valiosos são os retratos extraídos da *Cosmographia* de Seb. Miinster (1550). Se a primeira gravura nos permite uma identificação imediata do humanista, a segunda é, de algum modo, ainda mais fiel, distinguindo-se também pelo requinte artístico que constitui o fundo em que se recorta o perfil. Erasmo, em 1550, tinha desaparecido havia 14 anos: a proximidade cronológica era real. Além disso, uma obra como a *Cosmographia*, destinando-se ao estudo de uma disciplina obrigatória nas escolas, mais contribuía para manter viva a recordação de Erasmo, se as suas obras — que continuavam a editar-se frequentemente e com enormes tiragens para aquele tempo — não continuassem a divulgar o seu pensamento e, portanto, a manter viva essa recordação.

Mas a gravura erasmiana de Hieronymos Hopfer é ainda mais rara, embora, à primeira vista, o humanista não pareça ser Erasmo. É que a iconografia de Holbein contribuiu para formar uma imagem que se impõe e esta gravura não se liga à tradição de Holbein, mas à de Quentin Metsijs, na medalha de 1519. O *concedo nulli*, representando o ditado existencial de *Terminus* não deixa lugar a dúvidas, porque outra *inscriptio* completa e confirma esse ditado: «Mors ultima linea rerum». Não é, portanto, a intransigência de Erasmo, mas a intransigência definitiva da morte, lei comum para todos os homens.

A gravura da *Vie des hommes illustres* de Thévét poderá ser menos rara e menos interessante (o próprio facto de se reportar à tradição iconográfica de Holbein no-la torna mais

«consueta»). Não obstante, quando surge no seu contexto, acompanhada pela biografia no *recto* e no *verso* assim como nos três folios seguintes, tem um valor seguro. Mais rara é a gravurinha de 1585 representando Erasmo em diálogo com outras personalidades, até porque se trata de urna forma infrequente de apresentar o humanista ⁽⁹⁾. Pouco comum é igualmente o retrato gravado por Tob. Stimmer, também em Estrasburgo, no ano de 1590, embora, como o precedente, se ligue à mesma tradição figurativa de Holbein.

A última espécie relativa ao século XVI relaciona-se, porém, com a gravura, que Dürer executou em 1526, do retrato em que o humanista se não reconheceu. O livro de Jean Jacques Boissard (Francoforte do Meno, 1597-1599) é relativamente raro, embora as gravuras, que circulam avulsas, o sejam menos. Estamos certo de que o retrato surge nesta obra mais pelo prestígio de Dürer, na Alemanha, do que devido ao propósito de oferecer, de Erasmo, uma imagem fiel. Nos fins do século XVI não se punha tanto o problema da fidelidade ao modelo como o do prestígio do nome do artista. Não obstante, devemos reconhecer que, de facto, Holbein continua e continuará a impor-se, pois apenas segundo os traços essenciais da imagem fixada por aquele grande retratista a figura de Erasmo era conhecida em toda a Europa.

Se os retratos erasmianos seiscentistas que se ligam a ilustrações bibliográficas têm o interesse e o valor das edições em que surgem, seria pouco rigoroso não sublinhar a importância da gravura n.º 14 5, pelo seu excepcional valor artístico em espécie de uma tal dimensão.

Pelo que concerne aos retratos erasmianos do século XVIII, os dois que dizem respeito à edição de 1715 de *L'Eloge de la Folie* são importantes porque a edição o é também: o primeiro, naturalmente, mais do que o segundo, que aparece repetido em todas as edições ilustradas pelas glosas satíricas de Holbein. Dos outros todos, distingamos a gravurinha de Picart pela mestria estética e técnica do conjunto. As espécies 21-4 e 22-5 oferecem o interesse de urna técnica então pouco frequente, apta a adoçar os fundos donde surge, mais aveludada e um tudo-nada uniformizada, a imagem do humanista. O n.º 23-6 oferece-nos um pseudo-retrato de Eras-

⁽⁹⁾ A imagem oferece-nos uma descrição dinâmica de uma cena de contacto e de diálogo, em que se reconhecem nitidamente Erasmo e Melâncion. O humanista encontra-se sentado e estende os braços a outras duas figuras, tendo à sua esquerda os inseparáveis livros.

mo que teve alguma voga em edições do *Moriae encomium*. Dos outros retratos do século XVIII, só há que distinguir o n.º 27-10: por ser gravado a sépia, desperta um maior interesse, mas trata-se também de uma peça admiravelmente desenhada e gravada, de acordo com a tradição iconográfica de Hans Holbein.

Dos retratos oitocentistas, o único que merece porventura uma referência é o n.º 32-3, não tanto porque represente uma obra de arte como pela novidade da técnica litográfica e que, no caso sujeito, apresenta alguns efeitos artísticos apreciáveis.

Enfim, no que respeita às gravuras novecentistas, qualquer delas é artisticamente valiosa: a primeira pelas razões já aduzidas na descrição catalográfica; a segunda, sendo embora uma cópia, pela perfeição da reprodução icônica e a terceira — certamente a mais original — pela minúcia descritiva e pelo relevo icástico. Não sendo gravuras de valor venal elevado, as três são bem representativas de uma exigência estética que corresponde ao progresso contemporâneo. Erasmo merece bem esta exigência.

Pelo que é pertinente à fidelidade iconológica, a descrição catalográfica, não obstante a sua sobriedade, já oferece ao leitor alguns elementos para a formulação de um juízo concreto. Mas convém sublinhar mais uma vez que a tradição iconográfica de Hans Holbein é seguramente aquela que nos oferece mais garantias. Holbein, com efeito, pintou vários retratos de Erasmo e todos se assemelham. O retrato de Quentin Metsijs, sendo de alguns anos mais antigo, dá-nos um Erasmo mais jovem, mas os caracteres somáticos do rosto aproximam-se dos que podemos documentar nas pinturas e na gravura de Hans Holbein. O de Dürer, é de acordo com o próprio testemunho do humanista, pouco fiel: pelo menos pouco fiel à imagem que Erasmo de si tinha em 1526. Não existem razões para discordarmos desta opinião. Não é porque se trate de um retrato de alguém que não possui qualidades apolíneas, mas unicamente porque a imagem fixada na gravura corresponde a uma recordação que Dürer guardava na memória. Ora a memória nem sempre é fiel e frequentemente atraiçoa até aqueles que a têm tenaz.

Há uma outra fidelidade que convém referenciar: a dos artistas que, vivendo séculos depois de Metsijs, Holbein e Dürer, copiaram ou imitaram os modelos quinhentistas. De maneira geral, há que pôr em evidência que os autores de retratos dos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX que se propuseram dar-nos uma imagem de Erasmo, inspirando-se

nesses modelos, lhes foram fiéis. Não consideramos, como é natural, o caso dos pseudo-retratos, porque esses, como trabalho do imaginário, não podem ter fidelidade alguma de ordem iconográfica: a fidelidade ao imaginário não tem qualquer sentido quando se fala de retratos erasmianos, pois a imagem de um homem propõe-se reconstitui-lo com exactidão na sua forma corpórea e somática.

O conjunto de retratos de Erasmo recenseados no cap. 3 desta nota constitui, portanto, um pequeno *corpus* iconográfico que representa um autêntico testemunho histórico acerca da personalidade física do humanista e da sua fisionomia. Podemos ter a certeza de que, com o padrão icónico que é possível estabelecer a partir destes textos figurativos, ficamos a saber como foi Erasmo ao vivo: se, por milagre, ele ressuscitasse e aparecesse no meio de nós tal como era nos anos 1523-1535, nós o reconheceríamos imediatamente, comparando-o aos retratos de Hans Holbein. Naturalmente também a partir do retrato de Quentin Metsijs, pois foi este que o humanista destinou ao seu grande amigo Thomas More que, desde 1499, o conhecia melhor do que ninguém.

NOTA BIBLIOGRÁFICA SUMÁRIA

Sendo muito vasta a bibliografia iconológica erasmiana, limitemo-nos a arquivar nesta resenha, por ordem cronológica, nove espécies de consulta útil para uma visão de conjunto da matéria, sem perder de vista alguns aspectos particulares: Q. Hijmans, «Metsijs et son portrait d'Érasme», *Bulletin des Commissions Royales d'Arts et d'Archéologie*, XVI, 1877; H. Fillon, *Pour qui fut peint le portrait d'Érasme par Hans Holbein du Musée du Louvre*, Paris, 1880; C. Aphrussi, *A. Durer et ses desseins*, Paris, 1882; V. Tourneur, «Q. Metsijs médailleur». *Revue Belge de Numismatique*, LXXVI, 1920; A. Gerlo, *Érasme et ses portraitistes*, Bruxelas, 1950; G. Marlier, *Érasme et la peinture flamande de son temps*, Damme, 1954; L. Firpo, «Erasmo e l'arte», in Erasmo de Rotterdam, *Il lamento della Pace*, Turim, 1967, pp. 139-206; «Early Portraits of Erasmus», in *ERASMVS, Catalogue Fifty Published on the 500th Anniversary of his Birth*, Gilhofer & Ranschburg, Lucerna, [s.a., mas 1967 ou 1969]; José V. de Pina Martins, *Au Portugal dans le sillage d'Érasme*, Paris, 1977.

DESCRIÇÃO SUMÁRIA
DOS 39 RETRATOS
DE ERASMO

S É C U L O X V I

- 1- 2. ERASMVS ROTERODAMVS, sob um arco triunfal. Gravura de madeira, 1535. 280 x 158 mm, sem margens.

Esta gravura de Hans Holbein encontra-se aqui no seu primeiro estado original. Representa o humanista em posição erecta sob um arco de triunfo, com uma veste grave envolvendo-o de alto a baixo e tendo a mão direita apoiada sobre a cabeça faunesca de um busto mutilado de TERMINVS. A *inscriptio* reza, num dístico lapidar impresso em caracteres itálicos: *Corporis effigiem siquis non uidit Erasmi, /Hanc scite ad uiuum picta tabella dabit*. O que quer dizer: «Aquele que não conhece Erasmo em pessoa poderá descobri-lo ao vivo nesta pintura». Trata-se, portanto, de um retrato fiel do humanista, executado no seu penúltimo ano de vida.

- 2- 2. ERASMVS ROTERODAM, gravura de madeira, 1535. Diâmetro. 65 mm., com amplas margens.

Embora esta gravura tenha pela primeira vez aparecido no seu medalhão xilográfico impresso na edição dos *Adagia* erasmianos de 1533, também figura na edição *princeps* do *Ecclesiastes* de Agosto de 1535 exactamente no fl. 3r. O perfil do humanista acusa já, nesta imagem, o peso dos anos, bem visível nas rugas do rosto. Prova em perfeito estado.

- 3- 3. [Desiderius ERASMVS], gravura de madeira, 1550. 100x80 mm., com pequenas margens recortadas irregularmente em relação ao rectângulo que define a área espacial da gravura.

A prova foi extraída, mediante corte, da *Cosmographia* de Sebastianus Münster, 1550. A fonte é sempre o retrato, por Hans Holbein, do humanista, aqui voltado a três quartos da esquerda para a direita, rosto mais esculpido do que nas gravuras a água-forte, e lábios menos desenhados. Na página da *Cosmographia*, a gravura situa-se ao alto à esquerda da página, numerada «130» e com o título «De Gallia».

- 4- 4. [Desiderius ERASMVS], gravura de madeira, 1550. 119x100 mm., com pequenas margens recortadas irregularmente em relação ao rectângulo que define a área espacial da gravura.

A prova foi extraída, mediante corte, da *Cosmographia* de Sebastianus Münster, Basileia, 1550. O autor da gravura é Hans Rudolf Manuel Deutsch (1525-1571) e a fonte é ainda uma pintura de Hans Holbein, embora o anguloso perfil possa dar uma impressão de se relacionar com o retrato de Erasmo na medalha de Quentin Metsijs, de 1519. O cinzelado do fundo em que sobressai o perfil do humanista, no acto de escrever, confere uma interessante singularidade a este retrato, que ocupa a p. 407 da *Cosmographia*, ao alto, à esquerda, sob a indicação «Liber III».

- 5- 5. ERASMVS ROTERODAMVS, gravura de cobre, c. 1550. 210x152 mm., sem margens.

Gravura de Hieronymus Hopfer (c. 1520-1550), ligada à tradição iconográfica do retrato erasmiano patente na medalha de Quentin Metsijs, de 1519. Os dizeres em alemão traduzem o «Concedo nulli» e a *inscriptio* semânticamente correlata «Mors ultima linea rerum». O *Terminus* não aparece, porém, na medalha de 1519 em que o humanista olha da direita para esquerda, enquanto na gravura o perfil se define da esquerda para a direita. De grande raridade.

- 6- 5. DIDIER ERASME DE ROTERDAM, gravura a água-forte, 1584. 170x140 mm., com largas margens.

Gravura que ilustra a *Vie des hommes illustres* de André Thévet, Paris, 1584, fl. 547r. Busto em posição a três quartos voltado para a direita, com as mãos apoiadas sobre um livro, remonta à tradição iconográfica erasmiana de Holbein, embora nos pormenores compositivos se afaste da fonte inspiradora.

- 7- 7. ERASMVS, gravura de madeira, 1585. 70x55 mm., com largas margens.

Este retrato de Erasmo encontra-se numa vinheta xilográfica do livro intitulado «NICODEMI / FRISCHLINI / PRISCIANVS / vapulans./ /Apud Bernhardum Iobinum. / M. D. LXXXV.» / Erasmo participa no diálogo, com outras personagens, como, por exemplo, Melâncton. Reconhece-se o perfil de Erasmo (e também o de Melâncton) por se reportar à tradição iconográfica de Hans Holbein.

- 8- 8. DESIDERIVS ERASMVS Roterodamus, gravura de madeira, 1590. 100x90 mm., com largas margens.

Gravura por Tob. Stimmer, impressa na p. 68 do livro *icones sive Imagines Virorum literis illustrium*, Estrasburgo, 1590. Inspira-se ainda no retrato de Erasmo por Holbein, mas Tob. Stimmer representou o humanista com a mão direita sustendo um livro e com a esquerda apoiada sobre a cabeça de *Terminus*. O retrato de Erasmo é, entre os cem arquivados neste livro, um dos melhores.

- 9-9. DESIDERIVS ERASMVS ROTERODAMVS, num medalhão definido pelo nome do humanista. Gravura a água-forte, 1597. 134x120 mm., sem margens.

Publicada pela primeira vez in Jean Jacques Boissard, *leones uirorum illustrium*, Francoforte do Meno, 1597-1599, atribuída a Jan Theodor de Bry (c. 1561-1623), remonta à gravura de Dürer de 1526 pela sua estrutura e desenho, e encontra-se aqui num *tondo* inscrito em rectângulo decorado com *putti* e motivos zoomórficos e floreais, tendo ao centro, na parte inferior, urna *inscriptio* com os seguintes dizeres: «*Qui te nõ nor it, Musas quoque nesciat esse:/ In summo sede namq Helicone tenes*»./

SÉCULO XVII

- 10- 1. [DESIDERIUS ERASMUS], gravura a água-forte, 1628. 87x45 mm., com margens.

Trata-se do rosto gravado da obra «Desider: / ERASMI / Roterodami / COLLOQVIA / Familiaria». / Amesterdão, 1628. O humanista, aqui representado de acordo com a tradição iconográfica de Holbein, apresenta-se, a corpo inteiro, tem na mão direita um livro aberto e apoia a esquerda sobre o rectângulo onde se lê o título dos *Colloquia* com as indicações referentes a esta edição.

- 11- 2. [DESIDERIUS ERASMUS], gravura a água-forte, 1642. 100x60 mm.

Trata-se do rosto gravado do livrinho MAGNI / DES.ERASMI / Roterodami / VITA./ *Accedunt* / EPISTOLAE ILLUSITRES. / [Cena figurativa do rosto] LUGD. BATAVORUM./ Officina IO ANNIS MAIRE. 1642. I Erasmo surge à esquerda sustentando um livro na mão esquerda e gesticulando com a direita para um grupo de três homens, à sua frente. Num segundo plano, as arcadas de um templo. A veste de Erasmo é a que ostenta noutros retratos a corpo inteiro, marcados pela influência da tradição iconográfica de Holbein. O exemplar é valorizado com os *ex-libris* autógrafos de Aubrey Bell e Eugenio Asensio.

- 12- 3. ERASMVS ROTERODAM., gravura de madeira, 1642. Medalhão com diâmetro de 48 mm.

Retrato gravado a p. 15 do livro «MAGNI / DES. ERASMI / Roterodami / VITA./ *Accedunt* / EPISTOLAE ILLUSTRES./ Leide, 1642. Embora remonte à tradição iconográfica de Holbein, distancia-se um tanto dessa tradição por uma tal ou qual inabilidade do esculpido no rosto, o que o torna, porém, de mais saboroso estilo.

- 13- 4. [DESIDERIVS ERASMVS Roterodamus], gravura de madeira, 1643. 100x55 mm., com largas margens.

No rosto gravado de DES. / ERASMI / Roterod. / COLLOQVIA / *nunc emenda- / tiora.* / VIDIT / PERVIDIT / RISIT. / LVGD. BATAVORVM, / *Ex officina* ELZEVERIANA. Anno 1643. / vemos o humanista a corpo inteiro. Gravura de Corn. Ct. Dusend: sustentando um livro na mão direita, Erasmo descobre - tendo a luneta segura na mão esquerda - um globo sobrepujado por uma cruz que o punho misterioso de um ser invisível lhe apresenta numa nesga do céu sem nuvens. O simbolismo da cena talvez se encontre sintetizado, em relação a Erasmo, nas palavras VIDIT / PERVIDIT / RISIT., sendo a crítica, expressa através do «risit», o resultado da verificação seguinte: os homens, que se dizem cristãos, são tão infiéis à mensagem de Cristo que é indispensável, através de uma crítica severa e de uma sátira certeira, denunciar essa infidelidade para lhe pôr um termo. Foi o que procurou fazer o humanista, aqui representado ainda de acordo com a tradição iconográfica de Hans Holbein, se não no esculpido do rosto, pelo menos no debuxo geral do corpo e das vestes.

- 14- 5. DESIDERIVS ERASMVS ROITTERODAMVS, gravura a água-forte, 1660. 210x140 mm., sem margens.

Esta gravura, da autoria de Lucas Vorsterman «sculptor» (mas Hansius Holbenius pinxit), remonta, portanto, à tradição iconográfica erasmiana de Holbein. Sendo idêntica à que valoriza o rosto da PARAPHRASIS do Novo Testamento em holandês, publicado em Haerlem no ano de 1660, atribuímos-lhe a mesma data, embora se encontre avulsa e com dizeres que, como é óbvio, não vêm naquele livro onde as indicações são apenas as do lugar, do nome do impressor e da data da publicação. Trabalho artístico de excepcional qualidade.

- 15- 6. DESIDERIVS ERASMVS ROITTERODAMVS, gravura a água-forte, segunda metade do século XVII. 225x140 mm., sem margens.

Variante da gravura precedente, remontando, portanto, à tradição iconográfica erasmiana de Holbein, mas gravada por Will. Marshall. Sob a indicação do nome do humanista e da data da sua morte (aliás errada, pois Erasmo não morreu no «30 die Iulij», mas na noite de 11 para 12 de Julho), lê-se esta *inscriptio* celebrativa, impressa em caracteres itálicos: «*Ingens ingentem quem personat orbis ERASMUM, / Haec tibi dimidium picta tabella refert. / At cur non totum? Mirari desine, Lector: / Integra non totum terra nec ipsa capit.*»

- 16- 7. DESIDERIVS ERASMVS ROTTERODAMVS, gravura a água-forte, segunda metade do século XVII. 190x136 mm., sem margens.

Variante da gravura precedente, remontando ainda, portanto, à tradição iconográfica erasmiana de Hans Holbein, como, aliás, se reconhece nos próprios dizeres (*Hansus Holbenius pinxit*), ainda que o trabalho da gravação seja da responsabilidade de Boulenois (*E. de Boulonois fecit.*). Sob o nome do humanista gravado em caracteres itálicos, lê-se textualmente: «*Qui Patria lumen qui nostri gloria seclī.*». Não oscenta nem a finura de traço nem a mestria técnica da primeira espécie, da qual parece derivar.

- 17- 5. ERASMUS, gravura de madeira, fins do século XVII. 240x210 mm., sem margens e com versos explicativos como legenda, em holandês e em francês, representando mais 240x120 mm., com margem inferior de 10 mm.

Mais do que uma representação do retrato de Erasmo, trata-se de uma figuração simbólica e satírica do «Génie d'Erasmus» («*quitant la Ville, où il naquit pour aller voir les trois Villes non-Actionées d'Hollande*»). A figura do humanista «*demande Mercure, où trouver gens d'esprit*», junto a um obelisco na parte central e com outras figuras várias na terra e no céu, despenhando-se. Em primeiro plano, ao centro, uma figuração simiesca.

SÉCULO XVIII

- 18- 1. ERASME, gravura a água-forte, 1715. 130x70 mm. Retrato de Erasmo: 55 mm.

A gravura, que figura como *antiporta* do rosto gravado de L'ÉCOGÉ *j* de la / FOLIE, *j* ostenta ao alto, no centro, o retrato do humanista, sobre um retrato imaginário de /Thomas More e o de Holbein, Leide, 1715. Nem é preciso sublinhar que a gravura remonta à tradição quinhentista do maior pintor e desenhador de retratos de Erasmo. Exemplar numa encadernação de marroquim assinada H. DURU.

- 19- 2. *Erasmus*, gravura a água-forte, 1715. 90x80 mm., com pequenas margens.

Gravura de Holbein na edição de *UEloge de la Folie*, Leide, 1715. Sentado no seu scriptorium, o humanista é fixado no acto de escrever. A ilustração foi desenhada num exemplar do *Moriae encomium* de 1516 que hoje se encontra em Basileia, e conta-se que, quando Erasmo viu pela primeira vez o desenho de Holbein, representando-o, terá exclamado: «Se Erasmo fosse assim tão jovem ainda poderia casar-se». É óbvio que, aqui, não deve procurar-se uma fidelidade fisionómica ao modelo: a gravura pertence pois à tradição de retratos imaginários. Não obstante, Holbein, pelo próprio facto de ter escrito a palavra «Erasmus» no alto da janela, pretendeu dar-nos uma imagem do humanista no acto da sua criação literária, óptimo exemplar numa encadernação em marroquim, com *super-libros* heráldico.

- 20- 3. DESIDERI VS ERASMVS., gravura a água-forte, 1718. 175x120 mm., com margens.

As medidas indicadas são as de toda a composição em que se inscreve o retrato de Erasmo que, do tricórnio à mão direita, não mede mais de 45 mm. O gravador, cujo nome se lê na parte inferior, é. B. Picart, artista grandíssimo no seu tempo, que se inspirou para o retrato na tradição iconográfica erasmiana de Holbein. A data de 1718 segue-se à direita do nome. O humanista, em posição de três quartos da esquerda para a direita, tendo a mão esquerda apoiada sobre o papel e a outra com a pena, parece em atitude de concentração, num *scriptorium* bem recheado de livros.

- 21- 4. *DESIDERIUS ERASMUS*, gravura a água-forte, 1758. 250x200 mm., com margens de 25x10 mm.

Holbein pinxit, Houston jecit. Inserta junto ao rosto de *The Life of Erasmus*, Londres, 1750. Perfil em posição de três quartos voltado da esquerda para a direita, busto envolvido pelo manto debruado de peles que guarnecem também as mangas, barrete tricórnio deixando sair lateralmente mechas grisalhas. Descobrem-se na face direita alguns sulcos de rugas, disfarçadas pelo polimento da pele onde avulta o nariz esculpido dominando uma boca de lábios bem desenhados e separando as órbitas onde os olhos cinzentos são sobrepujados pelas sobrancelhas discretamente povoadas. A mão direita só parcialmente sai da manga de peles, com dedos fortes talvez mais compridos do que no original.

- 22- 5. *Desiderius Erasmus Roterodamus*, gravura a água-forte, segunda me cade do século XVIII. 262x200 mm., com margens de 22x12 mm.

R *Houston fecit* sobre a pintura de Hans Holbein. Variante da gravura n.º 21-4, com o perfil do humanista voltado a três quartos da direita para a esquerda dentro de um *tondo* ligeiramente oval. Adivinha-se, no desenho dos lábios, apesar da imobilidade do olhar, um subtil sorriso irónico, líbios mais escuros do que os da gravura n.º 21-4, tratado pela mesma técnica.

- 23- 6. ERASME. MORUS., sob figura alada soprando uma trombeta donde pende um cartaz em que se lê «L'ÉLOGE de la FOLIE», Basileia, 1761. 140x80 mm., com pequenas margens.

Gravura de cobre que serviu em 1761 como frontispício (ao lado do rosto tipográfico) do ENCOMIO / DELLA PAZZIA (tradução italiana do *Moriae encomium*) publicado em Basileia. Tanto o retrato de Erasmo como o de Thomas More são imaginários, pertencendo, pois, a uma falsa iconografia. Erasmo, mais velho pelo menos dez anos do que o seu amigo More, aparece com um rosto muito mais jovem. Sob o vulto do humanista descobre-se uma cena em que a Loucura arenga a uma «multidão» de três loucos, enquanto à direita, sob o vulto envelhecido de More, se avista o casario da cidade utópica.

- 24- 7. *Erasmus*, gravura de cobre quadrangular, com o busto do humanista em moldura oval, 1778. 260x210 mm., com largas margens.

Voltado a três quartos para a esquerda, o rosto e o busto de Erasmo gravados por Joh. H. Lips, remontam à fonte iconográfica mais prestigiosa dos retratos erasmianos, Hans Holbein, como, aliás, se indica na base esquerda da gravura («*Holbein pinx.*»). A gravura reproduz o retrato que Hans Holbein pintou em 1523 e se encontra hoje em Basileia.

- 25- 8. ERASMUS., gravura de cobre, quadrangular, com o busto do humanista em moldura oval, 1792. 225x170 mm., sem margens.

Gravura de T. Holloway reproduzindo o Erasmo de Basileia pintado por Holbein em 1523, à imitação da gravura de Lips de 1778. Menos contrastada do que esta, razão por que pode dar a impressão de uma certa originalidade, limita-se a ser um simples decalque da primeira. O rosto do humanista, observado superficialmente, dir-se-ia ser o de um Erasmo menos marcado pelos anos. Mas até o quebrado dos olhos, com as pálpebras superiores um tudo-nada descaídas, é imitado da gravura-modelo.

- 26- 9. *Erasmé d'après Holbein*, gravura a água-forte, século XVIII. 234x194 mm., com largas margens.

Gravura por I. I. Rieter, só da parte superior do busto e de toda a cabeça do humanista, inspirada no retrato de Basileia (1523). Enquanto, porém, no retrato por Holbein os olhos estão abertos subtilmente sobre a escrita, nesta gravura as pálpebras estão quase totalmente cerradas. Apesar deste pormenor defeituoso, o conjunto é um excelente trabalho artístico, com um perfil primorosamente esculpido e um forte contraste entre a brancura da pele e os tons escuros da veste.

Retratos de Erasmo

- 27- 20. DIDIER ERASME, gravura de cobre a sépia, século XVIII. 285x 230 mm., com amplas margens.

A cabeça do humanista avulta em relação às vestes numa atitude de concentração reflexiva. O contraste entre a técnica a traço largo para as vestes e o barrete de um lado e o traço mais subtil do perfil de Erasmo onde sobressai a brancura do rosto e o relevo do grande nariz, é muito mais acentuado do que no retrato original. A gravura é assinada: «*Par François avec Privilege d'après le Tableau d'Holbeins [sic] qui est au Cabinet du Roi*».

- 28- 22. DESIDEMUS ERASMUS ROTERODAM, gravura de madeira, fins do século XVIII. 100x67 mm. com margens.

Gravura representando a estátua de Erasmo no porto de Roterdão, com o corpo do humanista erecto sobre um plinto em cuja face se lê o nome latino que titulariza esta nota. A cabeça, coberta com um barrete, inclina-se ligeiramente para um livro sustido pelas mãos, no acto da leitura. Na margem inferior lê-se uma *inscriptio* formada por um dístico gravado em caracteres itálicos: *Qui te non novit. Musas quoque nesciat esse / In summo sedem namque Helicone tenit*.

- 29- 22. DIDIER ERASME, gravura a água-forte, fins do século XVIII. 117x88 mm., sem margens.

Como, aliás, se lê na margem superior onde o nome «HOLBEEN» avulta, a gravura segue a tradição iconográfica de Holbein. Trezel desenhou o busto do humanista com uma certa liberdade em relação à fonte inspiradora e Chataigné gravou o desenho: Erasmo, em atitude pensativa, ostenta uma rigidez patente não só na imobilidade do olhar mas ainda nas mãos juntas, apoiadas sobre um livro.

SÉCULO XIX

- 30- 2. ERASMO, gravura fixando o perfil do humanista esboçado a traço, 1821. 105x65 mm., com largas margens.

F. Pistrucci é o gravador deste retrato de Erasmo que ilustra a sua biografia no capítulo VII do volume IV das *Vite e ritratti di uomini celebri*, MTão, Nicoló Bettoni. 1821. A gravie remonta visivelmente à tradição iconográfica erasmiana de Hans Holbein. Infelizmente, a biografia de Erasmo (como, aliás, a de Thomas More) está neste florilégio inçada de erros, embora os retratos das personalidades biografadas sejam de boa qualidade artística como é, de resto, tradição nas publicações italianas.

- 31- 2. ERASME., gravura fixando o perfil de Erasmo esboçado a traço. 130x75 mm., com largas margens.

A gravura deve remontar aos inícios do século XIX, talvez aos finais do primeiro quartel. O retrato do humanista no acto de escrever, de perfil, é claramente o de Hans Holbein, como, aliás, se lê na parte inferior («Holbein pinxit»), ao lado da indicação do orientador da gravura («Landon direxit»), que pertence ao tomo XIII, p. 228 da *Hist. des Pays-Bas*. A sobriedade e a subtilidade do tracejado valorizam

o retrato, em que avultam a dimensão do barrete e o esculpido do rosto em que o nariz forma quase ângulo recto com o desenho do lábio superior.

- 32- 3. ERASME., gravura litográfica de meados do século XIX. 170x1100 mm., com largas margens.

O vulto erecto do humanista mede, na gravura, 140 mm. A gravura tem como indicação de autor do desenho alguém cujo nome é formado pelas iniciais V.H. Embora a atitude de Erasmo se assemelhe à da estátua de Roterdão, aqui é a figura de um estudioso que lê num livro que sustenta com a mão e o braço esquerdos, formando com a direita um gesto expressivo. Pelo ligeiro esboço do pavimento e de um muro baixo trabalhado, dir-se-ia que se trata de um eclesiástico envolvido em ampla veste, talvez no silêncio de um claustro. Mas Erasmo, que aqui tem um rosto não erasmiano, não amava, como é sabido, a vida conventual.

- 33- 4. *Erasme (Didier)*, gravura de aço, 1862. 110x80 mm., com largas margens.

A técnica deste género de gravura permite ao artista apresentar pormenores subtis que vão do tracejado esbatido até aos meios tons e aos mais profundos. O desenho estrutural funda-se na tradição iconográfica de Holbein, mas a composição arquitectónica do busto deixa a desejar. Só a cor cinzenta azulada dos olhos sobressai, embora o olhar não seja copiado do original.

- 34- 5. D. ERASME, gravura a água-forte, 1875. 95x70 mm., com amplas margens.

Gravura de J. Chauvet, segundo o Erasmo de Basileia por Holbein (1523), para o 1º volume da edição de *Les Colloques* do humanista, tradução francesa de Victor Develay, Paris, Librairie des Bibliophiles. 1875. Mais do que uma cópia, trata-se de uma adaptação: o retrato original de 1523 foi apenas o modelo inspirador. Não pode, porém, afirmar-se que estejamos perante uma obra-prima, embora seja uma gravura de bom nível artístico.

- 35- 6. [DESIDERIVS ERASMVS], gravura a água-forte, segunda metade do século XIX. 210x172 mm., com margens muito largas.

Cópia do retrato de Erasmo por Holbein (1523), de Basileia, por H. Lefort para o editor A. Quantin. Prova de modesta qualidade artística, com o fundo, empastelado de preto, de tal modo que dele se não distingue o barrete. Não obstante estes defeitos, e outros como a falta de limpidez do rosto e das mãos, a cópia não é má e talvez que os defeitos referidos não se encontrem noutras provas, mais cuidadosamente tiradas.

- 36- 7. [DESIDERIVS ERASMVS], gravura de aço, segunda metade do século XIX. 150x122 mm., com margens muito amplas.

E, ainda nesta gravura, mais uma prova do êxito dos retratos de Holbein, à distância de três séculos e meio. O humanista ostenta, porém, uma atitude muito mais rígida do que no original. As mãos,

Retratos de Erasmo

saindo das mangas de pele encontram-se apoiadas e juntas sobre um livro. É um dos *topoi* figurativos consuetos para representar Erasmo. Lábios cerrados e olhar *fige*.

SÉCULO XX

- 37- 1. *Didier Erasme*, gravura a água-forte, primeira metade do século XX. 310x250 mm., com largas margens.

Gravura por Bracquemond, reproduzindo o retrato de Erasmo por Holbein (1523) existente no Museu do Louvre. Excelente trabalho de técnica e de arte, com relevos e contrastes no monocromatismo da gravura, não só quanto às vestes do humanista mas ainda pelo que diz respeito ao desenho da tapeçaria que ocupa o fundo da parede, reproduzido como se tratasse de um cinzelado de ourivesaria. Atitude de rígida tensão interior bem expressa no rosto e especialmente na boca, dando-nos a imagem do humanista no acto de escrever.

- 38- 2. [ERASMVS ROTERODAMVS], gravura a água-forte, primeira metade do século XX. 255x200 mm., com largas margens.

Trata-se de uma boa prova da cópia da gravura de Dürer (1526), com o retrato de Erasmo no acto de escrever. O humanista, que desejava muito ser retratado por Dürer, ficou um tudo-nada desiludido por lhe parecer que a sua imagem não estava fielmente representada. O artista trabalhou, porém, de memória e havia seis anos que não via Erasmo. Na tradição iconográfica erasmiana, esta gravura não teve êxito, pois foi pouco imitada, copiada e glosada.

- 39- 3. [ERASME], gravura a água-forte, 1944. 125x110 mm., com amplas margens.

Gravura de Fred. Weber (1813-1882), admiravelmente reproduzida por Alberto Talione para a sua linda edição do *Éloge de la Folie*, em formato oblongo. A gravura de Weber respeita a tradição iconográfica de Hans Holbein, tendo tomado como modelo o retrato de 1523, do museu de Basileia. Na reprodução talloniana os matizes monocromáticos são ainda mais subtilmente acentuados do que na cópia — verdadeira recriação artística — do gravador oitocentista. Já não, acontece o mesmo infelizmente na reprodução que ilustra em 1966, o *Éloge de la Folie* dos descendentes de Talione, edição de tiragem reduzida para bibliófilos (342 exemplares em *grand papier*), onde a gravura aparece fatigada e sem contrastes.





ERASMVS ROTERODAMVS



DIE·BILD·NVS
NACH·LEBLICHER·
GESTALT·AVS
GETRUCKT·

DER·TOD·IST
DER·DING·

MARCK
STAIN

DIE·LEST·LINI
ICH·WEICH·KAIM



ACTVS QVINTVS: SCEN. I.
ERASMVS, PHILIPPVS.
Senarij Iambici.





EX
PAULI IOVII,
Episcopi Nucerini, Iconibus &
Elogiis Doctorum Virorum.



RASMUS Roterodamus ex Insula Batavorum, perpetuis eruditæ laudis honoribus extollendus videtur, postquam ætatis nostræ scriptorum







Erasmus d'après Holbein.

J. J. Ponce f.

metaph. I.



Par François avec Privilege de son Roy.
D'Orléans qui est au Cabinet de Roy.

ERASME ne en 1467 mort en 1536



*Qui te non norit, Musas quoque nesciat esse
In summo sedem namque Helicone tenet*



JUST. DES PAYS-BAS.



ERASME .

Holbein pinx.

London dixit.



PIETRASSOMITA.

W. H. des. G. Schmitt del.

L. de J. del.



EKKLESIOLOGIE UND REFORM
VORAUSSETZUNGEN UND BEDINGUNGEN
DER KIRCHLICHEN ERNEUERUNG
NACH FRANZ VON VITORIA

Während sich die völkerrechtlichen und staatsphilosophischen Gedanken Vitorias derzeit der gebührenden Aufmerksamkeit namentlich der spanischen Forschung erfreuen, wie die kritischen Editionen und Übersetzungen der *Relectio De Indis* und der *Relectio De iure belli* anzeigen, kann man Gleiches von der Ekklesiologie des Begründers der Salmantiner Theologenschule nicht sagen (0). Obschon zwischen beiden Themenkreisen enge Beziehungen bestehen, hat man diesem Umstand kaum je Rechnung getragen und sie so behandelt, als ließen sie sich unabhängig voneinander betrachten. Tatsächlich bilden einerseits die Lehre vom Staat, seiner Eigenart, seinen Aufgaben und von den Problemen der neuentdeckten Länder sowie andererseits die Konzeption von der Kirche, ihrer Sendung und ihren Pflichten, zu denen vorrangig die beständige Selbstreform gehört, eine nicht zu ignorierende Einheit. Daß man sie meist übersieht, mag daraus zu erklären * (i)

* Grabmann-Institut der Universität München.

(i) Francisco de Vitoria, *Relectio de iure belli o Paz dinámica. Escuela Española de la Paz. Primera generación 1526-1560* por L. Pereña, V. Abril, C. Bacierò, A. García y F. Maseda (Corpus Hispanorum de Pace elaborado bajo la dirección de Luciano Pereña, vol. VI), Madrid, 1981. — *Relectio de Indis o Libertad de los Indios*, edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes y estudios de introducción por V. Beltrán de Heredia, R. Agostino Iannarone, T. Urdánoz, A. Truyol y L. Pereña (CHP V), Madrid, 1967. S. auch: «Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América» (CHP XXV), Madrid, 1984. S. fernem: die Biographien V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria*, Barcelona-Madrid, 1939. R. Hernández, *Un español en la ONU. Francisco de Vitoria*, Madrid, 1977.

O Sagrado e o Profano

sein, daß die einschlägigen *Relectiones* eine innere Geschlossenheit aufweisen, die zu jener verengten Sicht verführt (2). Gewiß haben die an der Universität Salamanca obligatorischen Akte — den ihnen korrespondierenden Vorlesungen gemäß — ein spezielles Thema, aber Vitoria, der das Professorenamt sehr ernst nahm, hat in ihnen offenbar Grundfragen der damaligen Zeit ansprechen wollen (3). Seine Überlegungen gehen in eine doppelte Richtung. Einmal möchte er mithelfen, die weit über ein Jahrhundert währenden und die Kräfte lähmenden Kontroversen um die Verfassung der Kirche möglichst zu beenden, zum anderen soll der kolonialen Herausforderung dadurch begegnet werden, daß die Spanier und Portugiesen ihre Pflichten gegenüber den jüngst entdeckten Völkern sehen und anerkennen. Beide Ziele — die längst überfällige Reform der Kirche und die ethisch-politische Aufgabe — lassen sich nach Vitorias Meinung nur dann realisieren, wenn Theologen und Juristen, Kirchen- und Staatsmänner die den beiden Gemeinwesen letztlich zugrundeliegenden Prinzipien erneut bedenken und ihnen gemäß handeln. Durch Reduktion auf das Wesentliche sollen das leidvolle Erbe der Vergangenheit liquidiert und der Weg der Christen in die Zukunft geebnet werden. Kein anderer Autor vor dem Trienter Konzil hat sich, sieht man die *Relectiones* unter solchen Aspekten, ein derart umfassendes und durchdachtes Programm gestellt, das, so möchte man meinen, genau der damaligen Situation entsprang. Gleichwohl scheint es — in den Augen vieler — wenig Zeitgemäßes an sich gehabt zu haben, denn der Umstand, daß von dem großen literarischen Erbe Vitorias nur unbedeutende Stücke vor seinem Tod gedruckt wurden, spricht für sich selbst (4). Speziell die strikt ekklesiologischen Gedanken des Meisters, die auf eine innere Überwindung des klassischen Dilemmas zielten, gerieten bald in Vergessenheit, da keine der

(2) Gemeint sind: *De potestate civili* (1528); *De potestate ecclesiae prior* (1532); *De potestate ecclesiae posterior* (1533); *De potestate papae et concilia* (1534); *De Indis* (1539) und *De iure belli* (1539). Vgl. den Überblick bei V. Beltrán de Heredia, *Relectio de Indis*, ed. cit. XXVIII und T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas* (Biblioteca de Autores Cristianos 198), Madrid, 1960, 78-81. Zu weiteren bibliographischen Einzelheiten s. F. Piñeros, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca. (Primer Período). Orientaciones para su estudio*, Bogotá, 1983, 49-56.

(3) Zur akademischen Eigenart der *Relectiones* s. V. Beltrán de Heredia, aaO XXII-XXIX.

(4) S. den Überblick bei T. Urdánoz, *Obras...*, 82-86.

Ekklesiologie und Reform

beiden Parteien bereit war, die eigene Position zugunsten einer Synthese zu opfern. Die schließlich in Trient eingeleitete Reform beschritt andere Wege. Änderungen waren eingetreten, die eine Realisierung solcher Ideen nicht mehr empfahlen. Die völkerrechtlichen Thesen fanden indes ein günstigeres Echo und sicherten dem Salmantiner Professor den verdienten Nachruhm.

Daß Vitoria den Rechtshistorikern in lebhafterer Erinnerung blieb als den Ekklesiologen, hat — neben den bereits angedeuteten Interessenverschiebungen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts — eine gewiß nicht als nebensächlich zu qualifizierende Ursache in den Vorentscheidungen seines Ordens und seiner eigenen Schule. Sie ließen das Erbe ihres großen Repräsentanten verkümmern, weil <üe später viele seiner Auffassungen nicht mehr vertreten zu können glaubten oder weil sie seine Originalität im Ganzen und im Einzelnen nicht mehr recht zu würdigen wußten. Daß man die literarische Hinterlassenschaft des Meisters so wenig pflegte, wäre dann nicht so sehr durch Nachlässigkeit zu erklären als vielmehr durch eine Situation, die sich innerhalb kurzer Zeit tiefgreifend verändert hatte. Man erblickte in Vitoria eher den großen Schulgründer als den Urheber origineller Gedanken. Daß er auch Außenseiter gewesen war, wollte man nicht immer wahrhaben ⁽⁵⁾. Es war demnach nur konsequent, daß man Thesen, in denen er von der unterdessen fixierten Tradition abwich, entweder überging oder doch zu harmonisieren trachtete, so daß Vitorias persönlicher Beitrag zu den aktuellen Kontroversen nicht mehr klar sichtbar wurde. Richtig ist, daß sich Vitoria als treuer Gefolgsmann des Aquinaten verstanden hat, doch hinderte ihn diese Bindung nicht — falls nötig — eigene Wege zu gehen ⁽⁶⁾. Daß die Unabhängigkeit

(5) Ein interessantes Detail bietet Vitorias Haltung in der Frage der *Immaculata Conceptio*. Wir wissen, daß er sie in seinen Vorlesungen — gegen die Tradition seines Ordens — verteidigt, aber später erwähnt man diesen Umstand nicht mehr.

(6) Über diese Freiheit des Meisters gegenüber dem Haupt seiner Schule bietet uns Melchior Cano ein Zeugnis aus erster Hand: *Nam et vir (Vitoria) erat ille natura ipsa moderatus: at cum Divo etiam Thoma aliquando dissensit, majoremque, meo iudicio, laudem dissentiendo quam consentendo assequabatur: tanta erat in dissentendo reverentia. Loci Theologici*, 1. XII, Proemium, et. H. Serry, Bassani, 1746, 340b. Cano sagt auch, daß Lehrer und Schüler abweichende Ansichten vertreten hätten: *Audierat enim (Vitoria) me opinionem ipsius unam et item alteram non probasse (aaO, 340a)*.

O Sagrado e o Profano

im Detail nicht immer gesehen wurde, hängt gewiß auch damit zusammen, daß die umfangreichen Vorlesungsnachschriften rasch zerstreut wurden und größtenteils ungedruckt blieben (7).

1. Das Verhältnis von kirchlicher und staatlicher Gewalt

Daß Vitoria in Paris mit den vielfältigen theologischen und philosophischen Strömungen des beginnenden 16. Jahrhunderts in Berührung kam, wissen wir namentlich seit den Forschungen R. García Villosladas recht genau (8). Unbestreitbar ist ferner, daß er den dort herrschenden ekklesiologischen Ideen nicht gänzlich reserviert gegenüberstand, ja daß er ihnen wertvolle Anregungen verdankte, die später, modifiziert und von Extrempositionen befreit, in seine Synthese Eingang gefunden haben (9). Seine Rückkehr in die Heimat, zunächst nach Valladolid im Jahre 1523 und dann nach Salamanca, konfrontierte ihn mit der tiefgreifenden Reformbewegung der spanischen Kirche und der eigenen Ordensprovinz, die er auf seine Weise aufgriff und die seine professoralen und literarischen Aktivitäten so markant bestimmen sollte (10). Allem Anschein nach hat ihn bald das uralte Problem des Verhältnisses der weltlichen und der geistlichen Gewalt zueinander beschäftigt, das im religiös-politischen Kontext jener Jahre eine neue Dimension gewinnt. Grund

(7) Vgl. V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, 1928. Weitere Einzelheiten bei F. Piñeros, *Bibliografía...*, 43-49 u. 155-209.

(8) Vgl. R. García Villoslada, «Erasmus y Vitoria», in: *RF* 107 (1935) 19-38, 340-350, 506-519; ders., «Pedro Crockaert O.P. Maestro de Francisco de Vitoria», in: *EE* 14 (1935) 174-201; ders., *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* AnGr 14, Rom, 1938. V. Beltrán de Heredia, «Orientación humanística de la teología vitoriana», in: *CTom* 72 (1947) 7-27.

(9) Vgl. U. Horst, *Papst — Konzil — Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (WSAMA. T 10)*, Mainz, 1978, 26-60. S. auch meinen Beitrag: «Papst und Reform im 16. Jahrhundert. Die Lehr- und Rechtsgewalt des Papstes nach dem spanischen Theologen Juan de Celaya (ca. 1490-1558)», in: *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit* (Festgabe f. E. Iserloh), Paderborn, 1980, 401-412.

(10) Vgl. V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)* (Dissertationes Historicae XI), Rom, 1939; ders., *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1940.

Ekklesiologie und Reform

dafür sind die seit der Entdeckung Amerikas mit besonderer Dringlichkeit aufgeworfenen Fragen nach die Legitimität der ursprünglichen Herrschaftsformen, aber auch die Erfahrungen, die die Kirche im Blick auf die Nationalstaaten und die Reformation jüngst gemacht hat. Eine nicht geringe Rolle für die Entwicklung seiner Staatslehre mit beträchtlichen ekklesiologischen Implikationen spielten die kriegerischen Verwicklungen zwischen Kaiser Karl V. und König Franz I. von Frankreich, die direkte Konsequenzen für die Ausbreitung der Reformation und das Anwachsen der Türkengefahr hatten (C¹¹). Solche Andeutungen zeigen bereits, in welche politischen Zusammenhänge Vitoria seine Ausführungen stellt und daß sie weit mehr als streng theologisch konzipierte Traktate sein wollen. Sie möchten vielmehr als Antwort auf die in Aufruhr befindliche europäische Gesellschaft verstanden werden, in der die ungelösten Kontroversen und Konflikte des Spätmittelalters zum Ausdruck kommen. Nicht alle Themen werden naturgemäß in gleicher Weise behandelt, doch zeigen unmißverständliche Anspielungen wie sehr sich Vitoria ihrer bewußt war. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Kontroverstheologen, die überwiegend lediglich auf reformatorische Angriffe reagierten, sucht er ein Programm auszuarbeiten, das gleichsam an der Wurzel der aus einer langen Geschichte kommenden Übel ansetzen und Kräfte für die wahren Aufgaben der Zeit frei machen möchte, die bis zur Stunde in eher fruchtlosen Streitigkeiten — er denkt, wie wir sehen werden, vor allem an die endlosen Debatten um den Konziliarismus — die Reformbemühungen paralyisiert haben.

Die erste *Relectio* über die Kirchengewalt, der wir uns nun zuwenden, hat neben den vorhin skizzierten Ideen noch einen speziellen historischen Hintergrund: Das V. Laterankonzil und die ihm vorausgehenden Ereignisse. Es versteht sich, daß Vitoria an der Universität Paris Gelegenheit hatte, die theologischen Debatten und die politischen Aktionen aufmerksam zu verfolgen. Die wichtigsten in diesen Jahren entstandenen Schriften sind ihm gewiß bekannt gewesen, von anderen läßt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten. Er hat also feststellen können, daß hierokratische Ansichten eine Renaissance erlebten, die man Jahrzehnte früher nicht für möglich gehalten hätte. Dem Papsttum wurde jetzt

C¹¹) Ein guter Überblick bei L. Pereña, *Relectio de iure belli*, ed. cit., 29-94.

O Sagrado e o Profano

eine Gewalt zugesprochen, die keine Grenzen zu kennen schien. Auch Dominikanertheologen hatten an der theologischen Begründung der Papalmonarchie einen erheblichen Anteil. Genannt seien etwa Cyprian Benet und Sylvester Prierias, die ebenfalls als Gegner Luthers literarisch tätig geworden sind (12). Wie der unmittelbare Anlaß dieser Schriften verrät, — die meisten wurden auf Geheiß des Papstes oder der Kurie zur Abwehr des Pisaner Konzilsversuchs geschrieben — orientierte man sich an der kraftvollen, aber schon damals heftig umstrittenen Gestalt Julius' II., der in den Augen seiner Parteigänger wie kein anderer das Ideal eines Universalmonarchen zu verkörpern schien (13).

Vitoria wird sich mit sonst unüblicher Schärfe, ja Geringschätzung und Verachtung zu dieser Tagesliteratur äußern. Im übrigen geht er — seiner besonnenen, abwägenden Art entsprechend — behutsam die Probleme an, zumal er sich der Komplexität der neuzeitlichen Situation bewußt ist, in der es mit einer simplen Ablehnung der einen oder der anderen These nicht getan ist (14). Wie seine Worte verraten, weiß er, daß die vor allem durch Augustinus Triumphus repräsentierte extreme Ansicht von der papalen Universalmonarchie in seinen Tagen weite Verbreitung gefunden hat, so daß er mit entsprechender Gegenwehr — auch aus den eigenen Reihen — rechnen muß. Er nutzt aber auch geschickt den Umstand, daß er gewichtige Autoren auf seiner Seite hat, die sich indes damals nicht überall rechtes Gehör verschaffen konnten.

Die Frage ist für Vitoria nicht, ob der Papst im strikt geistlichen Bereich irgendwelchen Begrenzungen unterliegt — daß sich das nicht so verhält, steht nach ihm gänzlich außer

(12) Dazu s. U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden* (Dissertationes Historicae XXII), Rom, 1985, 55-67 u. 127-162. Für die in Rom herrschenden hierokratischen Ideen s. Ch. L. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, 1985, 235-291.

(13) Zum Pontifikat Julius' II. s. L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance von der Wahl Innozenz' VIII. bis zum Tode Julius' II. 1484-1513. Zweite Abteilung Pius II. und Julius II.* (Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 3), Freiburg, 1924.

(14) *Utrum potestas spiritualis sit supra potestatem civilem, ed. cit.*, 290f. Die Frage lautet: *Alteram, an potestas civilis sit subiecta spiritali potestati, alteram, an e contrario ecclesiastici sint subiecti potestati civili, nam utraque quaestio in utramque partem assertores et defensores non paucos nec postremi nominis habet.*

Ekklesiologie und Reform

Diskussion —, wohl aber, ob er Macht hat über Fürsten und weltliche Gewalten. Zwischen den zwei damals vertretenen Ansichten muß man einen Mittelweg suchen. Es gibt Theologen, die von solcher Hingabe und von einem so großen Eifer für das Papsttum getragen sind, daß sie die zivilen Rezenten zu bloßen Vikaren oder Legaten des römischen Bischofs machen wollen. Deren Gewalt leitet sich folglich völlig vom Haupt der Kirche ab. Andere hingegen betonen die säkularen Autoritäten so, daß sie sämtliche Angelegenheiten — also auch die spirituellen — vor das staatliche Forum bringen und von ihm allein definitive Entscheidungen erwarten. Wer diesen Standpunkt verteidigt, und wo sich eine derartige Praxis durchgesetzt hat, wird nicht angedeutet, doch dürfte Vitoria an die inzwischen allenthalben sichtbar gewordenen Auswirkungen der Reformation gedacht haben. Bestrebungen der gallikanischen und anglikanischen Kirche, die er aus eigener Anschauung kannte oder von denen man damals in Spanien sprach, werden ebenfalls eine Rolle gespielt haben ⁽¹⁵⁾. Daß ihm in besonderer Weise die Debatten um den Rechtsstatus der jüngst entdeckten Länder vor Augen standen, liegt auf der Hand. Die erste Proposition zeigt das unmißverständlich: *Der Papst ist nicht Herr des Erdkreises* ⁽¹⁶⁾. Die Implikationen dieses Satzes in Hinsicht auf die heidnischen Völker wird Vitoria zwar erst ausdrücklich in *De Indis* behandeln, aber die Sache selbst ist mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen ⁽¹⁷⁾. Auch der Hinweis auf Bernhards Schrift *De consideratione* findet sich bereits hier. Der Papst hat wohl die

⁽¹⁵⁾ Einen vorzüglichen Überblick bietet G. R. Elton, *England unter den Tudors*, München, 1983, bes. 119-213. — *Ed. cit.*, nr. 1, 292f. Et quidem sunt qui tanto studio et favore pontificum feruntur, ut putent reges et alios principes temporales non esse nisi vicarios aut legatos Romani Pontificis, ut ministros potestatis papalis et quod omnis potestas temporalis derivetur a Romano Pontifice. Alii e contrario i.a. eximunt principes a potestate ecclesiastica, ut nihil pene integrum relinquunt ecclesiasticae potestati, sed omnes causas etiam spirituales velint: deferri ad iudicium civile et illic terminari. *Nos inter utrosque utramque potestatem temperantes, aliquot propositionibus quaestioni propositae respondebimus.*

⁽¹⁶⁾ *Ed. cit.*, nr. 2, 293. Prima propositio: *Papa non est orbis dominus.* — Vgl. *De potestate civili*, *ed. cit.*, nr. 9, 165. *Nec omnino est dubitandum quin apud ethnicos sint legitimi principes et domini...*

⁽¹⁷⁾ Vgl. *De Indis* I 2, 4, *ed. cit.*, 43-48. Zum Problem s. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier, 31972, bes. 189ff. Für Portugal s. J. S. da Silva Dias, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lissabon, 1982, bes. 182-212.

O Sagrado e o Profano

sollicitudo super ecclesias, nicht jedoch die Herrschaft im allgemeinen, wie sie legitimerweise der Kaiser ausübt. Das Apostelamt darf nur als Dienst verstanden werden⁽¹⁸⁾.

Schließlich hat man — im Blick auf ein aktuelles Problem — zu bedenken, daß der Papst kein Herrschaftsrecht über die Ungläubigen besitzt, da sie außerhalb der Kirche stehen. Obschon Vitoria die mit der Kolonisation Amerikas verbundenen Fragen erst an einem späteren Ort thematisieren wird, fällt die Antwort hier eindeutig aus: Der Kirche sind klare Grenzen gezogen, die sich aus ihrem Wesen als *congregatio fidelium* ergeben⁽¹⁹⁾. Ihm ist bewußt, daß er sich mit dieser Ansicht in schroffen Gegensatz zu den *iurisconsulti* stellt, die dem Papst zeitliche Gewalt im eigentlichen Sinne zuschreiben und Autorität über die Fürsten zuerkennen. Obschon die Repräsentanten von der Gültigkeit ihrer These überzeugt sind, hält Vitoria sie doch für grundfalsch und qualifiziert sie mit ungewöhnlicher Schärfe: Sie ist eine reine Erfindung, um den Päpsten zu schmeicheln und nach dem Munde zu reden⁽²⁰⁾. Namentlich angesprochen sind Guido de Baysio, Panormitanus und Sylvester Prierias⁽²¹⁾. Er hätte auch das Werk *De prima orbis sede* seines einstigen Mitstudenten Cyprian Benet erwähnen können, das gleichfalls auf

⁽¹⁸⁾ AaO, 293f.

⁽¹⁹⁾ AaO, *ed. cit.*, 294. Praeterea papa non habet dominium in terris infidelium, *quia non habet potestatem nisi intra Ecclesiam*. Zur Vorgeschichte des Problems s. V. Beltrán de Heredia, «Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a la elecciones 'De Indis' acerca de la colonización de América según documentos inéditos», in: *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 2 (1929/30) 23-68.

⁽²⁰⁾ AaO, *ed. cit.*, 295. Hoc ego non dubito esse manifeste falsum, cum tamen ipsi dicane esse manifeste verum. *Ego puto esse merum commentum in adulationem et assentationem pontificum*.

⁽²¹⁾ Guido de Baysio, *Rosarium seu in Decretorum volumen commentaria*, D. 10, c. 8, Mailand, 1508, fol 12^r. K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte u. zum Kirchenrecht 4), Köln-Graz 1964, 63-66. S. ferner J. Muldoon, «Extra Ecclesiam non est imperium. The Canonists and the Legitimacy of Secular Power», in: *STGra* 9 (1966) 551-580. Sylvester Prierias: *Summa Summarum, s.v. infidelitas*, Straßburg 1518, fol. 249^{rb}-249^{vb}. Ob auch die Errata et argumenta Martini Luteri recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita, Rom 1520 gemeint sind, ist nicht klar, es ist jedoch anzunehmen, daß Vitoria in Paris von diesem Werk gehört hat und den Inhalt kannte. Zu den Thesen Sylvesters s. U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation....*, 146-162.

Ekklesiologie und Reform

dieser Linie liegt (22). Es duldet keinen Zweifel, daß Vitoria in der Hauptstadt Frankreichs Kenntnis vom Pisaner Konzilsversuch und von der römischen Reaktion darauf hatte. Ihm war sicher die Rolle Julius' II. bekannt, der die Abfassung von Werken mit theokratischer Tendenz wohlwollend sah und sogar anregte, weil sie ihm geeignet erschienen, den immer noch starken gallikanisch-konziliaristischen Bewegungen Einhalt zu gebieten (23).

Das Anwachsen einer dezidiert theokratisch konzipierten Ekklesiologie, die im wesentlichen auf von Augustinus Triumphus stammenden Thesen basierte, hatte eine Reihe von Ursachen, die in den Jahren vor der V. Lateransynode konvergierten und in der Person des damaligen Papstes ihren Höhepunkt fanden. Zu der seit dem Scheitern des Basler Konzils stetigen Festigung des Primats, die wichtige Impulse aus der Idee der *Renovatio Romae* bezog, gesellten sich die mehr politisch-militärischen Aktivitäten Julius' II., die mittels der im Vorfeld des Konzils entstandenen theokratisch gefärbten Literatur ideologisch überhöht wurden (24). Die — aufs Ganze gesehen — theologisch und ekklesiologisch eher dürftig zu nennenden Jahrzehnte vor und nach der Jahrhundertwende ließen die römischen Autoren, die zur Rechtfertigung der päpstlichen Machtansprüche aufgeboten wurden, nach den in der Vergangenheit bewährten Theoretikern des hierokratischen Systems Ausschau halten, die die gewünschten Prinzipien in einer geschlossenen Konzeption zu liefern versprochen. Solchen Erwartungen konnte niemand besser gerecht werden als Augustinus Triumphus, dessen *Summa de ecclesiastica potestate* seit 1473 bezeichnenderweise mehrere Auflagen erlebte (25). Unser Magister nennt dessen Namen zwar erst in *De Indis*, doch steht außer Frage, daß er solche Ideen schon lange gekannt hat (26). Es fällt freilich auf, daß er

(22) *De prima orbis sede: de consilio et ecclesiastica potestate ac de S.D.N. Papae supremo insuperabilique dominio Opus*, Rom, 1512 (1513). Dazu U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation*..., 55-67.

(23) vgl. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. I, Freiburg, 1949, 80-92. N. H. Minnich, «The Healing of the Pisan Schism (1511-13)», in: *AHC 16* (1984) 59-192.

(24) Dazu s. insbesondere Ch. L. Stinger, *The Renaissance in Rome* (Anm. 12).

(25) *DBI I*, 475-478 (B. Ministeri). Die alten Drucke 478. Vgl. auch B. Ministeri, *De vita et operibus Augustini de Ancona*, O.E.S.A. (+ 1328), Rom, 1953, 111-119.

(26) *De Indis I 2,4, ed. cit.*, 43.

○ *Sagrado e o Profano*

diese Theorien ausschließlich den Juristen (*iurisconsulti*) zuzuschreiben scheint, obschon tatsächlich die systematischen Theologen hierin einen nicht minder großen und tiefen Einfluß ausgeübt haben. Wie andere Beispiele — etwa Cajetan — zeigen, liegt hinter derartigen Spitzen wohl eine Polemik gegen die Dominanz der Juristen in der Ekklesiologie, von der man sich befreien möchte.

Vitoria weiß nun aber auch, daß er mit seiner Ansicht durchaus nicht allein steht. Es gibt «einsichtigere» Rechtsgelehrte, die einer anderen These das Wort redeten (27). Mit besonderer Genugtuung verweist er begrifflicherweise auf den Umstand, daß Thomas von Aquin, dem ja niemand den Einsatz zugunsten der päpstlichen Autorität streitig mache, nirgendwo das *dominium* in irdischen Dingen für das kirchliche Oberhaupt reklamiert habe (28). Scharfe Zurechtweisung erfährt die theokratische Theorie, wofern sie sich zur Begründung der päpstlichen Ansprüche auf die *Donatio Constantini* beruft. Es sei nicht nur falsch, sondern des Gespöts würdig, teile man die Meinung derer, die glaubten, Konstantin habe Sylvester mit seiner Schenkung — falls es sie überhaupt gegeben habe — nur eine ihm gar nicht zustehende Herrschaft restituiert. Nicht anders ist die Behauptung zu beurteilen, der Papst habe dem Kaiser das *imperium orientale* allein um des Friedens willen überlassen und auf die Ausübung seiner Rechte verzichtet, um die Eintracht zu fördern. Solche Ansichten hätten in Wahrheit keine Grundlagen in der Schrift, nirgendwo hörten wir, daß Christus eine derartige Vollmacht seinen Aposteln verliehen hätte (29). Ja, Papst Innozenz III. sage

(27) AaO, *ed. cit.*, 295. Genannt werden Johannes Andreas und Hugo von St. Victor.

(28) AaO. Vgl. Th. Eschmann, «St. Thomas Aquinas on the Two Powers», in: *MS* 20 (1958) 177-205; ders., «A Catalogue of St. Thomas's Works», in: E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York, 1956, 412-415.

(29) AaO. Certe hoc nullum habet fundamentum in Scripturis, nec usquam legimus hanc potestatem datam apostolis a Christo, nec ipsos ea usos, nec docuisse se habere aliquod tale dominium, nec ipse papa unquam agnovit hanc potestatem. — Zur Geschichte der Konstantinischen Schenkung bei den Kanonisten s. D. Maffei, *La donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Mailand, 1964. Für das 16. Jahrhundert s. G. Antonazzi, *Lorenzo Valla e la polemica sulla donazione di Costantino* (Uomini e dottrine 28), Rom, 1985, 145-176. — Dominicus Soto hat Vitorias Ansicht fast wörclich übernommen: *Commentarium in Quartum Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 1, t. II, Venedig, 1589, 72. S. auch Domingo de Soto, *Relección «De Dominio»*. Edición crítica y traducción, con Introducción, Apéndices e Indices por J. Brufau Prats, Granada, 1964, nr. 33, 158-162.

Ekklesiologie und Reform

ausdrücklich, daß er in zeitlichen Dingen keine Gewalt über den französischen König besitze ⁽³⁰⁾.

Vitoria hätte sich zur Rechtfertigung seines Standpunkts, der ihm zweifellos viele Feinde gemacht hat, auf bedeutende und teilweise hochangesehene Autoren seines Ordens berufen können. In der Seinemetropole hatte man aus naheliegenden Motiven das Andenken an den Traktat *De potestate regia et papali* des Johannes Quidort gepflegt, wie dort entstandenen oder aufbewahrten Handschriften zeigen. Im Jahre 1506 ist er in Paris im Druck erschienen und war somit jedermann zugänglich ⁽³¹⁾. Verwandte Gedanken hat Vitoria bei Johannes Torquemada gefunden ⁽³²⁾. Und schon lange vor diesem hatte Petrus de Palude die These begründet, daß der Papst keine *praeeminentia dominii in mundo* habe, und daß er kraft seines höchsten geistlichen Amtes keine größere Vollmacht in zeitlichen Dingen besitze als jeder beliebige andere ⁽³³⁾. Erstaunlicher ist — Julius II. und kuriale Kreise werden dies kaum gern vernommen haben —, daß selbst Cajetan dem Papst keine

⁽³⁰⁾ Vitoria beruft sich auf c. *Per venerabilem* X, 4, 17, 13, ed. Friedberg II, 644-646. Vgl. M. Boulet-Sautel, «Encore la Bulle *Per venerabilem*», in: *STGra* 13 (1967) 371-382.

⁽³¹⁾ vgl. J. Lederq, *Jean de Paris et Vecclésiologie du XIII^e siècle (L'Eglise et l'Etat au Moyen Age V)*, Paris, 1942, 151-156 u. 156 Anm. 3. Ferner: F. Bleienstein, *Johannes Quidort von Paris über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung (Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik IV), Stuttgart 1969. Zur *Quaestio in utramque partem* s. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, 1903, 224-251. J. A. Watt, «The 'Quaestio in utramque partem' reconsidered», in: *STGra* 13 (1967) 411-453.

⁽³²⁾ vgl. H. Jedin, «Juan de Torquemada und das Imperium Romanum», in: *AFP* 12 (1942) 247-278. — S. ferner: B. Bertagna, «Il problema della 'plenitudo ecclesiasticae potestatis' nella dottrina ecclesiologica di Giovanni Gersono (1363-1429)», in: *Apoll.* 43 (1970) 555-612. F. Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven, 1964.

⁽³³⁾ Petrus de Palude, *Tractatus de potestate papae*, q. I, a. 1, ed. P. Stella, Zürich, 1966, 142-145. Auch Konrad Köllin hat sich dazu ähnlich geäußert. *Quodlibeta*, Köln, 1513, darin: Quodl. XXVI, fol. CLXVII^v-CLXX^v. Vgl. H. Wilms, *Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin* (QGDOD 39), Köln-Leipzig, 1941, 78f. — Zur mittelalterlichen Diskussion s. M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte d. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Abtlg., Jahrgang 1934, H. 2), München, 1934.

O Sagrado e o Profano

direkte Gewalt *respectu temporalium* zuzuerkennen bereit ist ⁽³⁴⁾. Er trägt zwar seine Ansicht ohne polemische Untertöne vor, doch war ihm gewiß klar, daß er in seiner Umgebung als Außenseiter gelten mußte, auch wenn wir von ablehnenden Stimmen nichts hören ⁽³⁵⁾.

Obschon Vitoria in der Sache eine Reihe von bedeutenden und einflußreichen Theologen auf seiner Seite wußte, hat er wie kein anderer Autor neben ihm die Theorien des politischen Augustinismus frontal angegriffen und als unvereinbar mit der Gesellschaftsordnung seiner Zeit erklärt ⁽³⁶⁾. Daß eine so

(34) *Apologia de comparata auctoritate papae et concilii*, c. XI, ed. V. I. Pollet, nr. 639-640, Rom, 1936, 270.

(35) Erst gegen Ende des Jahrhunderts ließ Sixtus V. kurz vor seinem Tod (1590) die *Relectionen* Vitorias und die *Controversiae Christianae fidei* Bellarmins aus diesem Grund auf den Index setzen, der jedoch nictu amtlich publiziert wurde. Urban VII. veranlaßte, daß die Namen der beiden Theologen aus dem Index getilgt wurden. Vgl. J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Freiburg, 1904, II. f. Ferner: R. Hernández, *Un español...*, 103f. L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, Madrid, ²1930, 236-239.

(36) vgl. M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The papal monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, 1963. W. D. McCready, «Papal plenitudo potestatis and the Source of Temporal Authority in Papal Hierocratic Theory», in: *Spec.* 48 (1973) 654-674; ders., «The Problem of the Empire in Augustinus Triumphus and Late Medieval Papal Hierocratic Theory», in: *Tr.* 30 (1974) 325-349; ders., «Papalists and Anti-Papalists: Aspects of the Church/State Controversy in the Later Middle Ages», in: *Viator* 6 (1975) 241-273; ders., «The Papal Sovereign in the Ecclesiology of Augustinus Triumphus», in: *MS* 39 (1977) 177-205; ders., (Editor) *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century. Guillaume de Pierre Godin, Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis* (Studies and Texts 56), Toronto, 1982. R. Kuipers, «De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate secundum Aegidium Romanum», in: *Analecta Augustiniana* 20 (1946) 146-214. U. Mariani, *Chiesa e Stato nei teologi agostiniani del secolo XIV* (Uomini e dottrine 5), Rom, 1957. R. van Gerven, *De wereldlijke macht van den paus volgens Augustinus Triumphus in het licht van het politiek Augustinisme*, Antwerpen, 1947. H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe De regimine Christiano (1301-1302)*, Paris, 1926, 57-71. H. Smolinsky, Domenico de Domenichi und seine Schrift 'De potestate pape et termino eius' (*VFR* 17), Münster, 1976. M. Damiana, *Alvaro Pelagio teocratico scontento*, Florenz, 1984. R. Del Ponte, «Il Tractatus de potestate Summi Pontificis di Guglielmo da Sarzano». Nota introduttoria di O. Capitani, in: *Studi Medievali* 3. Ser. 12 (1971) 997-1094. K. Eckermann, *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur mittleren u. neueren Geschichte 73), Berlin, 1933.

Ekklesiologie und Reform

heftige Attacke gerade aus der führenden Universität Kastiliens kam, wird damals einiges Aufsehen erregt haben — und dies, außerhalb Spaniens, nicht zuerst bezüglich der Herrschaftsrechte in den jüngst entdeckten Ländern, sondern im Blick auf die noch katholisch gebliebenen Staaten und deren Stellung unter den europäischen Mächten.

Das Prinzip der strengen Trennung von Geistlichem und Weltlichem bedarf einer Reihe von Präzisierungen, die Vitoria teilweise unter dem Aspekt aktueller Probleme vornimmt. So hängt die säkulare Gewalt — anders als die übrigen spirituellen Vollmachten — nicht vom Papst ab ⁽³⁷⁾. Während dieser etwa den Bischöfen auf eine später zu beschreibende Weise die Autorität verleiht, übt er solche Rechte in Hinsicht auf die Fürsten nicht aus; niemand kann geben, was er selbst nicht besitzt. Die Begründung fällt nicht schwer. Sie wird historisch und theologisch vorgelegt. Schon vor der Ankunft Christi — als es noch keine «Schlüssel der Kirche» gab waren die irdischen Machthaber rechtmäßige *domini temporales*, und Gottes Sohn ist nicht gekommen, um «Fremdes wegzunehmen», er wollte vielmehr das «himmlische Reich» bringen. Die Kirche bedarf einer säkularen Herrschaft nicht ⁽³⁸⁾. Diese These ist mit der vorhin aufgestellten nicht identisch, denn es könnte ja sein, daß der Papst lediglich beanspruchte, Königen das Amt zu übergeben, auch wenn er über sie keine wahre Universalgewalt hätte. An der Richtigkeit der beiden Leitsätze hegt Vitoria keinen Zweifel, obschon die Repräsentanten der entgegengesetzten Meinung nachdrücklich behaupten, das Oberhaupt setze die gesamte irdische Vollmacht ein, so daß sie deren Empfänger auf delegierte Weise innehaben. Auch diese modifizierte Ansicht trifft ein scharfes Verdikt. Sie ist schlicht «erfunden» und ohne jegliche Wahrscheinlichkeit, auf Vernunftbeweise und Schrifttexte vermag sie sich nicht zu stützen. Sie läßt sich weder durch die Kirchenväter noch durch reputierte Theologen begründen. Die Ausnahme machen allein die Kanonisten, sie sprechen ein derartiges Herrschafts-

W. Kölmel, «Paupercas und Potestas. Kirche und Welt in der Sicht des Alvarus Pelagius», in: *FS* 46 (1964) 57-101. — Allgemeiner Überblick bei M. Maccarone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Rom, 1952.

⁽³⁷⁾ *Ed. cit.*, nr. 3, 295. *Secunda propositio: Potestas temporalis non dependit a Summo Pontifice sicut aliae potestates spirituales inferiores.*

⁽³⁸⁾ AaO, 296... *nec Christus venit tollere aliena, «non eripit mortalia, qui regna dat caelestia», nec ecclesia indiget hoc dominio.*

O *Sagrado e o Profano*

recht dem Papst zu, doch erfreuen sie sich keines sonderlichen Ansehens und ihre Autorität ist eher dürftig zu nennen⁽³⁹⁾.

Aus den genannten Prinzipien folgt ein wichtiger Zusatz: Wenigstens normalerweise (*via ordinaria*) hat der Papst kein Recht, über Angelegenheiten und Befugnisse der Fürsten zu urteilen, auch ist ihm jede Vollmacht über die Rechtsgrundlage der Staatsgewalt, die *regnum tituli*, entzogen. In Zivilsachen ist er keine Appellationsinstanz⁽⁴⁰⁾. Dies gilt nicht nur in bezug auf die Ausübung, wie viele Verteidiger der zeitlichen Gewalt des Papstes meinen, sondern im Blick auf diese selbst⁽⁴¹⁾.

In gewisser Weise darf man das Prinzip noch verschärfen. Man muß sagen, daß im Oberhaupt keine zeitliche Gewalt ruht, insofern sie sich auf ein rein irdisches Ziel erstreckt. Eine solche kann es, wie wir wissen, im höchsten Hierarchen nicht geben, denn als Priester steht er in einer anderen Ordnung⁽⁴²⁾. Auch wenn es Vitoria — wohl aus guten Gründen — nicht eigens sagt, liegt es doch in der Konsequenz seiner Worte, daß selbst die Existenz des Kirchenstaates in Frage gestellt wird, der, folgt man dem Prinzip, wenigstens auf herkömmliche Weise nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Offenbar steht eine so rigoros verfochtene These im Begriff, die damals

⁽³⁹⁾ AaO, 297. *Sed totum hoc est fictitium et sine quacumque probabilitate, nec innititur vel ratione vel testimoniis vel Scripturae vel saltem alicuius ex Paeribus vel vere theologis. Sed glossatores iuris hoc dominium dederunt papae, cum ipsi essent pauperes rebus et doctrina.* Item dominia privata non dependunt a papa.

Es heißt dann weiter (nr. 4, 297): *Tertia propositio: Potestas civilis non est subiecta potestati temporali papae.*

⁽⁴⁰⁾ Der Hinweis bezieht sich auf die seit Alexander VI. ausgestellten Bullen, in denen Spanier und Portugiesen ihre Kolonialreiche legitimiert sahen. Dazu s. L. Lopetegui, in: *Historia de la Iglesia en España*, 111-2.°, ed. J. L. González Novalin, Madrid, 1980, 363-403. Ch. M. de Witte, «Les bulles pontificales de l'expansion portugaise au XV^e siècle», in: *RHE* 48 (1953) 683-718; 51 (1956) 413-453, 809-836; 53 (1958) 5-46, 443-447. A. García Gallo, «Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansion portuguesa y castellana in Africa e Indias», in: *Anuario de Historia del Derecho Español* 27/28 (1957) 461-823.

⁽⁴¹⁾ AaO, 298f. Vitoria beruft sich auf Bernhards «De consideratione ad Eugenium papam», in: *Sancti Bernardi Opera*, voi. Ili, ed. J. Leclercq u. H. M. Rocháis, Rom, 1963, 393-493.

⁽⁴²⁾ AaO, nr. 8, 299f. *Quarta propositio: In papa nulla est potestas mere temporalis.... Dico quod in papa nulla est potestas, quae ordinetur in finem temporalem quae est mere temporalis potestas.*

Ekklesiologie und Reform

tolerierbare Grenze zu überschreiten. Wie um sich einer unanfechtbaren Autorität zu versichern, heißt es, daß der Aquinate, an dessen Loyalität gegenüber dem Primat niemand zweifelte, eben diese Ansicht — im Gegensatz zu einigen Thomisten — teilt. Daß der Staat seine Legitimierung gleichsam aus sich selbst hat, mag man ferner der Überlegung entnehmen, daß es ihn mit dem ihm eigenen Rechten gäbe, selbst wenn ein strikt übernatürliches Ziel des Menschen nicht existierte⁽⁴³⁾. Daß Unterscheidungen solcher Art nicht zur völligen Beziehungslosigkeit führen dürfen, weiß freilich niemand besser als Vitoria. Da wir unser wahres Endziel nicht innerhalb der kreatürlichen Ordnung realisieren können, muß diese in gewisser Weise der überweltlichen unterstellt sein. In mancher Hinsicht besitzt demnach die Kirche in der Tat säkulare Autorität⁽⁴⁴⁾. Ja, wenn es um die letzte geistliche Ausrichtung geht, hat der Papst sogar weitreichende Vollmachten über Fürsten, Könige und Kaiser⁽⁴⁵⁾. Wäre es nicht so, hätte Christus gerade in einer wesentlichen Hinsicht mangelhafte Vorsorge getroffen, da es dann keine Instanz gäbe, die — falls erforderlich — über die rechte Zuordnung der Mittel entscheiden könnte. Nur das Oberhaupt der Kirche hat im Konfliktfall zu befinden, was der Übernatur dient oder ihr abträglich ist.

Vitoria weiß, daß dieses notwendig aus der Hierarchie der Werte resultierende Prinzip in der Praxis häufig fatale Konsequenzen hat, insofern sich nur schwer Kriterien finden lassen, die einen etwaigen Mißbrauch auszuschließen vermögen. So müssen, um es anwenden zu dürfen, zwingende Gründe existieren, andernfalls maße sich der Papst eine ihm an sich nicht zustehende Gewalt an. Er nähme dann die den Fürsten reservierte Stelle ein. Oder noch schärfer: *Es hat ein Grenzfall vorzuliegen, in welchem die irdische Autorität auf hört*⁽⁴⁶⁾.

⁽⁴³⁾ AaO, nr. 9, 301. Dato enim quod non esset aliqua potestas spiritualis nec aliqua beatitudo supernaturalis, esse: aliquis ordo in temporalis republica et esset aliqua potestas....

⁽⁴⁴⁾ AaO, nr. 10 u. 11, 302-305. Sexta propositio: *His non obstantibus potestas civilis aliquo modo subiecta est non potestati temporalis summi pontificis, sed potestati spirituali.* Und: Septima propositio: *In Ecclesia est aliqua potestas et auctoritas temporalis in toto orbe.*

⁽⁴⁵⁾ AaO, nr. 12, 305. Octava propositio: *In ordine ad finem spirituales papa habet amplissimam potestatem temporalem supra omnes principes et reges et imperatores.*

⁽⁴⁶⁾ AaO, nr. 13, 307. Non ergo sufficit ut aliquid sit necessarium ad finem spirituales ad hoc quod spectet ad papam, *sed oportet illud sit in casu necessitatis, id est, ubi cessat potestas civilis et non ubi facere potest officium suum.*

O Sagrado e o Profano

Die schwierige Materie soll an zwei Beispielen illustriert werden. Erläßt ein Regent ein moralisch verwerfliches Gesetz, so muß der Papst von seiner geistlichen Vollmacht Gebrauch machen und den Widerruf desselben anordnen. Weigert sich jener nun, dem Befehl zu folgen, setzt das kirchliche Oberhaupt kraft eigener Autorität das Gesetz außer Kraft. Sollte sich ferner ein christliches Volk einen ungläubigen Regenten erwählen, von dem zu befürchten steht, daß er den Glauben seiner Untertanen gefährdet, hätte dieser zwar *iure divino* sein Amt legitimerweise inne, aber der Papst muß die Bürger verpflichten, die Abdankung zu erwirken. Kriterium ist demnach ein zu erwartender Schaden für den Glauben der Gemeinschaft. Liegt allerdings bloß Nachlässigkeit in politischen Geschäften vor, so vermag das Oberhaupt nichts⁽⁴⁷⁾.

Diese Regel bedarf, wie die folgenden Überlegungen zeigen, einer strikten Interpretation, um zu verhindern, daß sich die geistliche Gewalt gleichsam über die Hintertür Rechte aneignet, die sie dem vorhin aufgestellten Prinzip zufolge nicht besitzt. Was hat etwa zu geschehen, wenn der Papst Kritik an Gesetzen oder an der Amtsführung eines Monarchen übt? Nach dem Gesagten bestehen an der Antwort keine Zweifel. Vitoria meint, ein Urteil obliege nicht diesem, sondern allein dem Regenten. Handelt es sich hingegen um Fragen, die das Seelenheil berühren, hätte man dem kirchlichen Oberhaupt zu folgen, da geistliche Angelegenheiten nicht in die Kompetenz des Staats fallen. Geht es freilich nur um Ermessensurteile, also ob etwa dieses oder jenes einer christlichen Lebensordnung besser entspricht, so sind weder Volk noch Regierung gehalten, einen Befehl zu akzeptieren⁽⁴⁸⁾.

Hinter solchen Distinktionen, die sich gewiß in der Theorie leichter lesen, als sie sich realisieren lassen, steht der durch schmerzliche Erfahrungen bedingte Wunsch, die päpstliche Gewalt in der irdischen Sphäre so weit wie möglich einzuschränken und auf die rein spirituelle Ebene zu begrenzen. Die Christus eigene Herrschaft über den Erdkreis ist nämlich nicht so auf die Kirche übergegangen, daß die Päpste

(«) AaO, 307.

(48) AaO, nr. 14, 308-310. Non enim tenentur nec principes nec populi ad optimam rationem vitae Christianae, nec ad hoc possunt cogi, sed solum ad servandum legem Christianam intra certos limites et terminos.... (309). Im Zweifelsfall gilt: *Ergo videtur quod potius hoc spectet ad principes ecclesiasticos* (309).

Ekklesiologie und Reform

in ihrer Praxis vor Mißbräuchen bewahrt würden (*9). Sehr deutlich kommt die Vitorias Denken zutiefst bestimmende Absicht zum Vorschein, das höchste Amt der Kirche von den politischen Verwicklungen des Jahrhunderts fernzuhalten und dessen Autorität auf die geistlichen Ziele hin zu konzentrieren. Das hat zur Folge oder — wenn man will — zur Voraussetzung, daß sich der Staat aus der Umklammerung durch hierokratische Ideen frei machen soll, um die eigene Souveränität wiederzufinden, wobei gleichzeitig die Kirche den Spielraum zurückgewinnt, den sie für künftige Aufgaben — gemeint ist das seit den spätmittelalterlichen Konzilien uneingelöste Versprechen, Reformen an Haupt und Gliedern vorzunehmen — dringend benötigt. Daß hinter den langen Ausführungen in Wahrheit ein kirchliches Reformprojekt steht und nicht bloß ein theoretisches Reflektieren über die Grenzen des politischen und religiösen Machtgefüges, wird zwar nur gelegentlich ausgesprochen, tritt aber doch an markanten Stellen deutlich zutage. Der Titel der *Relectio — De potestate ecclesiae* — und die Tatsache, daß offenbar Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines Machtmißbrauchs seitens der höchsten geistlichen Autorität schärfer gesehen und beurteilt werden als Übergriffe der politischen Gewalt, sprechen eine unmißverständliche Sprache.

In dieselbe Richtung weisen Überlegungen zur Rechtsstellung der Kleriker im Staat. Mit ihnen wird der zweite Abschnitt der *Relectio* eingeleitet. Die Exemption ist zwar — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — göttlichen Ursprungs, doch erschöpft sich darin keineswegs das Problem, ia die Argumentation nimmt in einem nächsten Schritt gerade hier eine unvermutete Wendung (50). Daß Kleriker in rein kirchlichen Dingen nicht der Staatsgewalt unterstehen, ergibt sich zwingend aus der Unterscheidung der beiden Bereiche. Wie eine Mahnung nimmt sich die Bemerkung aus, daß die Apostel die Kirche ohne Rücksicht auf Fürsten und deren Autorität geleitet haben. Nach Einführung des Christentums haben die «Heiligen» ebenso gedacht und gehandelt. Wofern heute die Staaten Anteil am Kirchenregiment haben — erwähnt werden die Bischofswahlen und die Präsentation von

(49) AaO, nr. 15, 310f. Non autem expediebat ut eam potestatem relinqueret in Ecclesia qua possent pontifices male uti ad perniciem ecclesiae, sicut etiam doctores oppositae sententiae fatentur non expedire, ut papa exerceat illam potestatem (31 lf).

(50) II, nr. 3, 320. Tertia propositio: *Aliqua exemptio clericorum a potestate saeculari est de iure divino.*

O *Sagrado e o Profano*

Dignitären —, geschieht dies lediglich kraft kirchlicher Zugehörnisse und Privilegien⁽⁵¹⁾. Die von Cajetan vertretene Ansicht, in einer Extremsituation dürften weltliche Autoritäten dem Papst Widerstand leisten, widerspricht Vitoria zwar nicht direkt, doch bemerkt er hier — Näheres werden wir später hören —, ein solches Recht könne allein vom Papst abgeleitet sein. Aus sich darf keine Gewalt erlaubterweise eingreifen⁽⁵²⁾. Die klerikale Exemption hat indes ihre Grenzen angesichts des Umstands, daß die Geistlichen auch in einer bürgerlichen Gesellschaft leben, deren Gesetzen sie in sämtlichen zeitlichen Angelegenheiten unterstehen⁽⁵³⁾. Dementsprechend besitzt der Staat, falls sich Diener der Kirche gegen ihn vergehen und der Papst nicht einschreitet, die Befugnis, solchen Mißbräuchen zu wehren⁽⁵⁴⁾.

Gewiß haben die mit der Eroberung ferner Welten verbundenen ethischen und juristischen Probleme Victorias staatsphilosophisches Denken außerordentlich angeregt und ihn veranlaßt, Ursprung und Reichweite der zivilen Gewalt neu zu reflektieren, doch dürfte nicht minder deutlich geworden sein, daß sich die *Relectio* hierin keineswegs erschöpft, ja man wird sagen müssen, daß sich die Stellung der Kirche in der noch weithin spätmittelalterlich geprägten Welt angesichts der gewaltigen Reformaufgaben als das zweite große Thema präsentiert, dessen Implikationen er umfassender sieht als die in der direkten Konfrontation mit der Reformation stehenden zentraleuropäischen Theologen. Während diese im Tageskampf ihre Kräfte verzehrten, konnte Vitoria in einem zwar vielfältig bedrängten, aber doch vergleichsweise ruhigen Land im Windschatten der umstürzenden Ereignisse die tragenden Ideen eines wahrhaft die Fundamente freilegenden Reformprojekts unter streng ekklesiologischen Aspekten so überdenken, wie es einem in die Zukunft schauenden Geist

⁽⁵¹⁾ AaO, 321.... hoc totum (principes) habent privilegio et indulgentia ecclesiae, non ratione suae dignitatis. Vgl. T. de Azcona, «Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», in: *Historia de la Iglesia en España* dirigida por R. García-Villoslada, 111-1^o, Madrid, 1980, 114-210. L. Gutiérrez Martín, *El privilegio de nombramiento de obispos en España*, Rom, 1967. J. García Oro, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971.

⁽⁵²⁾ De comparatione, c. 27, nr. 412, *ed. cit.*, 179. Vitoria aaO, nr. 3, 322. Et si quid iuris habent, totum est ab ecclesia.

⁽⁵³⁾ AaO, nr. 4, 323. Ergo habent principem, cui tenentur oboedire in temporalibus.

^(M) AaO, nr. 8, 325f.

Ekklesiologie und Reform

notwendig erschien. Nur eine unabhängige, an ihrer Basis erneuerte Kirche in einem politischen Gemeinwesen mit klar umschriebenen Kompetenzen kann die gerade in Spanien gehegte Reformsehnsucht erfüllen⁽⁵⁵⁾.

2. Das Wesen der kirchlichen Gewalt

In Paris hat Vitoria Umfang und Einfluß konziliaristischer Gedanken theoretisch und praktisch studieren können. Ob und inwieweit er sie sich in jenen Jahren zu eigen gemacht hat, läßt sich kaum sagen, da die Quellen schweigen. Daß er sie später nicht rundweg verworfen hat, wie dies sonst bei den Vertretern der thomistisch inspirierten Schule zu geschehen pflegte, steht freilich fest⁽⁵⁶⁾. Der eigentliche Grund für eine solche in seinem Lager ganz ungewöhnliche Zurückhaltung war die Einsicht, daß die Erneuerung der Kirche der Zusammenarbeit aller Richtungen bedurfte und daß sie ohne einen Minimalkonsens, der naturgemäß eine gewisse Tolerierung oder gar Respektierung fremder Positionen einschloß, unerreichbar bleiben würde. Erst diese eher indirekt zum Ausdruck kommende Intention liefert den Schlüssel zum Verständnis der komplizierten und oft gewundenen Argumentationen der beiden folgenden *Relectiones*, die auf die kundigen Hörer in Spanien vermutlich weniger sensationell gewirkt haben als auf Leser in einer streng päpstlich orientierten Umwelt oder auf das wachsame Auge der Kurie. Dem kompromißlosen Ja oder Nein, sonst kennzeichnend für die ekklesiologische «Wegelehre», wird hier einem alle positiven Kräfte einigenden Vermittlungsvorschlag das Wort geredet, über dessen Erfolgsaussichten jetzt noch nicht das letzte

⁽⁵⁵⁾ Kein Land hat sich so gründlich auf das V. Laterankonzil vorbereitet wie Spanien. Dazu vgl. J. Goñi Gaztambide, «España y el concilio V de Letrán», in: *AHC* 6 (1974) 154-222. J. M. Doussinague, *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*, Madrid, 1946. Mit wichtigem Textanhang. J. Ortega, *Un reformador pretridentino: Don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos (1496-1512)*, Rom, 1973. — In Spanien herrschte eine gewisse konziliaristisch inspirierte Grundtendenz, die sich, wie wir sehen werden, auch bei Vitoria bemerkbar macht. Dazu s. J. Goñi Gaztambide, «El conciliarismo en España», in: *ScrTh* 10 (1978) 893-928.

⁽⁵⁶⁾ Das Problem wurde richtig gesehen von Juan de Jesús María, «Francisco de Vitoria conciliarista?», in: *ECarm* 1 (1947) 103-148, während T. Urdániz in seiner Einleitung zu *De potestate papae et concilii* (aaO 410-429) die Dinge zu stark harmonisiert.

O Sagrado e o Profano

Urteil gefällt werden soll. Der Umstand indes, daß die Salmantiner Dominikanertheologen dieses Konzept ihres Schulgründers stillschweigend fallen lassen und stattdessen eine strikt papale Ekklesiologie favorisieren, in der Konzil und Reform eher Nebenthemen sind, spricht für sich selbst. Der Respekt vor dem Meister äußert sich bemerkenswerterweise anderswo markanter als in der Lehre von der Kirche, die in den folgenden Jahren nicht mehr zur Fortsetzung der Diskussion einlud.

Obschon Vitoria zur Pariser Version des Konziliarismus deutlich Distanz wahrt, bietet doch seine erste *Lectura* in Salamanca des Erstaunlichen genug⁽⁵⁷⁾. In der Vorlesung aus dem Studienjahr 1526/27 heißt es etwa, daß der Papst ohne Beratung und Studium irren könnte. Das *facere quod est in se* wird somit zur wesentlichen Voraussetzung eines letztverbindlichen Urteils⁽⁵⁸⁾. Auch zur Frage, woher ein Konzil seine Vollmacht habe, nimmt er Stellung, wobei er den Primat des Oberhauptes zwar wahren möchte, aber doch meint, es sei «besser» (*melius*), wenn man annehme, die Synode habe sie «unmittelbar» (*immediate*) von Gott, wobei der Papst nach dieser Theorie Hirt aller bleibe⁽⁵⁹⁾. Auch in der *Lectura* von 1534 trägt Vitoria ganz ähnliche Gedanken vor. Angesichts einer schwer zu lösenden Frage (*res gravis*) möge das Oberhaupt, um der ihm obliegenden Konsultationspflicht zu genügen, ein Konzil einberufen: *et sic non errabit*⁽⁶⁰⁾. Mit solchen Thesen, die sich sonst in der thomistisch geprägten Ekklesiologie um diese Zeit nicht mehr belegen lassen, ist hinlänglich erwiesen, daß der junge Salmantiner

⁽⁶⁷⁾ Zum Pariser Konziliarismus s. O. de la Brosse, *Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme* (Unam Sanctam 58), Paris, 1965. F. Oakley, «Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation», in: *The American Historical Review* 70 (1964/65) 673-690; ders., «Conciliarismi in the Sixteenth Century: Jacques Almain», in: *ARG* 68 (1977) 111-132. A. Ganoczy, «Jean Major, exégète gallican», in: *RSR* 56 (1968) 457-495.

⁽⁵⁸⁾ Den Text der *Lectura* s. in der Textsammlung von C. Pozo, «Una teoría en el siglo XVI sobre la relación entre infalibilidad pontificia y conciliar», in: *ATG* 25 (1962) 257-324, Vitorias Vorlesung 278-282, hier: 278. Die Formel des *facere quod est in se* als *conditio sine qua non* eines päpstlichen Spruchs findet sich, soweit wir sehen, erstmals bei Sylvester Prierias. Dazu U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation...*, 155-158.

⁽⁵⁰⁾ *Ed. eit.*, 282.

⁽⁶⁰⁾ *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia (*BTeE* 2), Salamanca, 1932, 56f.

Ekklesiologie und Reform

Professor durchaus nicht unberührt von der Pariser Ideenwelt in sein Heimatland zurückgekehrt ist. Wir wissen ferner, daß auch kirchliche Kreise in Spanien solchen Überlegungen mit Sympathien gegenüberstanden. Das heißt nun freilich nicht, daß Vitoria unbesehen konziliaristische Grundpositionen übernommen hätte. So einfach liegen begreiflicherweise die Dinge nicht. Das papale Erbe seines Ordens sollte sich im Widerstreit der Theorien als stärker erweisen. Daß dies hochinteressante Modifizierungen traditioneller Ansichten nicht ausschließen muß, wissen wir bereits zur Genüge.

Gleich zu Beginn der *Relectio De potestate Ecclesiae secunda* wird eine wesentliche Voraussetzung des klassischen Konziliarismus entschieden zurückgewiesen. Die eigentliche geistliche Gewalt ruht nicht unmittelbar in der Gesamtkirche, wie das für ein staatliches Gemeinwesen zutrifft ⁽⁶¹⁾. Sie wurde vielmehr nur bestimmten Personen, den Aposteln, verliehen und zumal dem Petrus — in einem noch zu präzisierenden Sinn — an der Spitze derselben. Auch ein weiteres, nicht weniger selbstverständliches Fundament des Konziliarismus wird verworfen. Das Konzil repräsentiert nicht die Gesamtkirche kraft einer Beauftragung (*ex commissione*) durch Christus, sondern lediglich aufgrund des Umstands, daß die aus der kirchlichen Gewalt zustandgekommene Einigung und Versammlung von den einzelnen Vätern auf das Ganze abgeleitet wird. Das Konzil vermag daher nicht mehr, als die individuellen Bischöfe vermögen. Anders gesagt: Die Vollmacht ist im Konzil nicht unmittelbar göttlichen Rechts ⁽⁶²⁾. In letzter Konsequenz heißt das aber: Das ganze Konzil erfreut sich selbst als Versammlung aller keiner größeren Autortät, als

⁽⁶¹⁾ AaO, nr. 4, 357. *Tertia conclusio: Potestas... vere et proprie spiritualis qualis nunc est in ecclesia, quae vocatur potestas ecclesiastica, nec primo nec per se, imo nullo modo est immediate in tota ecclesia universalis, eo modo quo potestas civilis est in republica.* Zu den theologischen Voraussetzungen s. A. Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the later conciliar controversy 1430-1450*, Cambridge, 1970, 53-84.

⁽⁶²⁾ AaO, nr. 6, 366. *Sed hanc potestatem non habet quod repraesentet totam ecclesiam universalem, ut falso imaginantur alii, nec ex commissione Christi facta immediate vel toti ecclesiae vel concilio, sed solum quia et unio et congregatio ex potestatibus ecclesiasticis et a singulis derivatur ad totum. Et ideo nihil aliud posset totum concilium nisi quod non possent patres per se singuli secundum suam potestatem. Unde haec potestas non est in concilio immediate iure divino, sed ex voluntate praelatorum qui volunt ex seipsis unam auctoritatem et velut unum corpus constituere.*

O Sagrado e o Profano

sie die einzelnen Teilnehmer besitzen und auf die Gesamtheit delegieren ⁽⁶³⁾. Oder: Die Bischöfe konstituieren jeweils nur aufgrund ihres eigenen Willens eine Generalsynode, deren Beschlüssen sie sich — in einem zweiten Akt — unterwerfen. Das Konzil existiert folglich nicht gleichsam unabhängig von ihnen und vor ihnen. Obschon auf den ersten Blick die Absicht klar zu sein scheint, konziliaristischen Vorstellungen jeden Boden zu entziehen, schränkt Vitoria seine These erheblich ein. Wie wir noch sehen werden, möchte er den Dialog mit den Repräsentanten dieser bedeutenden ekklesiologischen Konzeption nicht einfach abbrechen. Ganz im Gegenteil! Um ihn aufrechtzuerhalten, muß er Konzessionen machen, die — wenigstens in der Theorie — die Gleichrangigkeit beider Schulen sichern. Ob und inwieweit das gelingt, bleibe einstweilen offen, bemerkenswert erscheint jedenfalls, daß ein solcher Versuch, für den keine zeitgenössischen Parallelen existieren, überhaupt gemacht wird. Sylvester Prierias etwa oder Cajetan, der mehrmals zitiert wird, hätten ihn schlicht verworfen.

Führen die bisherigen Überlegungen nicht zu dem Schluß, daß die Konzilssuperiorität, wie sie von den *Parisienses* verstanden wurde, nun nicht mehr in Betracht kommt? Vitoria verneint das. Die uralte *odiosa comparatio* zwischen Papst und Konzil stehe nicht zur Debatte. Auch im Sinn der vorhin entwickelten These vom abgeleiteten Charakter der synodalen Gewalt könne man weiter die Ansicht vertreten, daß im Konzil die Autorität größer ist als im Oberhaupt der Kirche ⁽⁶⁴⁾.

Vitoria weiß, daß ein solcher Vermittlungsvorschlag nur möglich ist, wenn man das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen in einer anderen Weise bestimmt, als es in der streng papal ausgerichteten Schule geschieht. Autoren von großem Gewicht, räumt Vitoria ein, lehrten, daß Petrus allein die Jurisdiktion von Christus habe, während sie die Apostel durch ihn erhielten. Zur Stützung der These berufe sich etwa Torquemada, einer ihrer Kronzeugen, auf eine Reihe von Vätertexten, die nach Vitorias Interpretation freilich nur

⁽⁶³⁾ AaO.

⁽⁶¹⁾ AaO, 368.... respondetur primo, *in praesentia nihil constitui disputare de illa odiosa comparatione papae et concilii*.... Undecumque enim concilium habeat potestatem, etiamsi derivecur ab ipsis praelatis, potest teneri quod est maior in toto concilio quam in papa.... *Et adhuc etiam cum ista opinione stat utraque sententia de comparatione papae et concilii*.

Ekklesiologie und Reform

besagten, daß alle Gewalt *nach* Petrus ihren Ursprung im Erstapostel genommen habe ⁽⁶⁵⁾. Das Zeugnis der Schrift lehre vielmehr, daß die Apostel ihre gesamte Vollmacht unmittelbar von Christus empfangen hätten ⁽⁶⁶⁾. Vertreten wird ferner die Gleichheit zwischen Petrus und den Zwölf, die so zu verstehen ist, daß jeder einzelne von ihnen die kirchliche Gewalt in der ganzen Welt hatte und zu allen Akten befähigt war, die auch dem Haupt zustanden, wobei freilich jene Akte außer Betracht bleiben, die allein Sache des Papstes sind — etwa die Einberufung eines Konzils. Von einer Begrenzung wird nirgendwo gesprochen ⁽⁶⁷⁾. Doch wiederum nimmt die Argumentation eine unvermutete Wende. Um nicht das Mißverständnis aufkommen zu lassen, als wolle er, Vitoria, an den Vorrechten des Primats rütteln, gelte: Petrus war der erste unter den Aposteln, er hatte die höchste Gewalt über die Gesamtkirche und verfügte über die *integra auctoritas* ⁽⁶⁸⁾. Trotz solcher Unterschiede, die Primat und Apostolat charakterisieren, existiert das Amt der Zwölf und — mit den gebotenen Einschränkungen — das der Bischöfe aus eigenem

⁽⁶⁵⁾ AaO, Q. II, nr. 8, 386. Vgl. Torquemada, SE, 1. II, c. 54, Venedig 1561, fol 169^v-171^r. Zum Problem der Gewalten bei Vitoria s. U. Horst, *Papst — Konzil — Unfehlbarkeit...*, 41-48.

⁽⁶⁶⁾ AaO, nr. 9, 387. Omnem potestatem quam apostoli habuerunt receperunt immediate a Christo.

⁽⁶⁷⁾ AaO, nr. 10, 388f. Apostoli omnes habuerunt aequalem potestatem cum Petro. Quam sic intelligo, quod quilibet apostolorum habuit potestatem ecclesiasticam in toto orbe et ad omnes actus ad quos Petrus habuit. Non tamen loquor de illis actibus qui spectant ad solum Summum Pontificem, ut est congregatio generalis concilii.... Nec apparet quid Petrus posset (dimissis his, quae solum Summum Pontificem attinent) quod non et alii.

⁽⁶⁸⁾ AaO, nr. 11, 389f.... pono aliam conclusionem: *Petrus inter omnes apostolos fuit auctoritate et potestate primus et princeps cum summa supra totam ecclesiae potestate*. Ferner: 391. Auch wenn die Gewalt der Apostel mit der des Petrus gleich war: tamen potestas Petri erat eminentior. Primo, quia potestas Petri fuit ordinaria, apostolorum autem extraordinaria. Secundo, potestas Petri erat perseveratura in ecclesia, non autem aliorum. Tertio, quia aliorum potestas nec supra Petrum, nec supra se invicem, Petri autem supra omnes alios. Quarto, aliorum potestas subordinata fuit Petri auctoritati. Praevaluisset enim auctoritas Petri contra auctoritatem aliorum. Daß die Gewalt der Apostel hier als «außerordentlich» qualifiziert wird, kann die Gleichheit, die vorhin betont wurde, nicht aufheben. Aber was heißt das? Diese *potestas extraordinaria* erstreckt sich zwar auf die ganze Welt, aber eben auf persongebundene Weise. Die Universalität: erlischt mit dem Tod des Inhabers. Die Bischöfe besitzen sie also nicht mehr.

O *Sagrado e o Profano*

Recht und nicht auf vermittelte Weise, also durch Delegation oder Privilegien. Daß es sich so verhält, sagt Vitoria ausdrücklich, nachdem er den Sukzessionsmodus des Primats dargestellt hat. Die Apostelnachfolger haben zwar ihre universale Vollmacht über den Erdkreis verloren, aber jeder von ihnen behielt das Recht, in seiner eigenen Provinz einen Bischof zu bestellen, der in ihr wahre Jurisdiktion hat ausüben können ⁽⁶⁹⁾. Natürlich weiß er, daß er mit dieser These im Gegensatz zu Torquemada und Cajetan steht, die die bischöfliche Gewalt so vom Papst abhängig machen, daß ihr faktisch keine Selbständigkeit mehr eignet⁽⁷⁰⁾- Ja, Vitoria verschärft im folgenden seine Ansicht: Jeder Bischof konnte seinen Nachfolger selbst bestellen, da er in seinem Territorium *iure divine* Hirt ist. Falls er «von einer höheren Gewalt» nicht gehindert wird, vermag er alles zu tun, was seiner Diözese dienlich erscheint. Dies alles geschieht erlaubterweise sogar *inconsulto etiam successore Petri* ⁽⁷¹⁾.

Aus dem Gesagten folgt: Es hat die Möglichkeit bestanden, das bischöfliche Amt durch Wahl seitens der Priester — auch ohne Konsultierung Roms — weiterzugeben ⁽⁷²⁾. Selbst heute dürfte es sie prinzipiell geben, da das in der Vergangenheit Wirkliche nicht einfach verschwunden ist. Aber nun folgt wiederum eine überraschende Wende, die, wie eigens gesagt wird, den Eindruck vermeiden soll, als würden dem apostolischen Stuhl Rechte entzogen. Die Nachfolger Petri konnten und können nach ihrem Belieben Bischöfe in den einzelnen Sprengeln einsetzen ⁽⁷³⁾. Das heißt: Heutzutage wird

⁽⁶⁹⁾ AaO, nr. 26 u. 27, 404f. Prima propositio: *Nemo successit aliis apostolis cum aequali potestate et auctoritate iurisdictionis. Hoc est, ut in toto orbe haberet plenitudinem potestatis sicut quilibet apostolorum habuisset...* Und: Secunda propositio: *Quilibet aliorum apostolorum a Petro potuit relinquere successorem, licet non universalem, saltem in quacumque provincia voluisset, qui esset verus episcopus illius provinciae.*

⁽⁷⁰⁾ AaO, nr. 27, 405f. Vgl. Torquemada, SE, 1. II, c. 54, fol 169^v-171^r. Cajetan, *De comparatione*, c. 33, nr. 32, *ed. cit.*, 26f.

⁽⁷¹⁾ AaO, nr. 28, 406f.... *Quia episcopus est pastor et gubernator provinciae iure divino. Ergo si a maiore potestate non impeditur, potest facere omnia quae expediunt ad salutem suae provinciae.*

⁽⁷²⁾ AaO, nr. 29, 408. *Quilibet episcopus in sua provincia potuit condere legem, ut presbyteri eligerent episcopum vel aliam formam institutionis dare, etiam inconsulta sede Petri.*

⁽⁷³⁾ AaO, nr. 30, 408. *Successores Petri potuerunt et possunt pro suo arbitrio episcopos creare in singulis prouinciis... et provincias distinguere et omnia ad haec spectanda pro suo iudicio et potestate facere.*

Ekklesiologie und Reform

man nur zum Bischof ernannt *secundum formam traditam a Summis Pontificibus*, jedes andere Vorgehen wäre «null und nichtig» (74).

An der relativen Eigenständigkeit des Episkopats wird gleichwohl nicht gerüttelt, aber sie hat im Laufe der Geschichte Modifizierungen erfahren, insofern die auf den apostolischen Stuhl zurückgehende «traditionelle Form» jetzt verbindlich ist. Wie Vitoria an wichtigen Punkten zu erkennen gibt, ist er sich bewußt, innerhalb der prinzipiell papal orientierten Ekklesiologie eine Sonderstellung einzunehmen. Von vielen Zeitgenossen ist sie wahrscheinlich in die Nähe konziliaristischer Entwürfe gebracht worden. Daß er diese Gefahr selbst gespürt hat, verraten die gewundenen Argumentationen und die gelegentlich überraschenden Wendungen auf die strikt papale Kirchenkonzeption hin. Sie lassen sich einigermaßen befriedigend wohl nur durch den Wunsch erklären, einen völligen Bruch mit der eigenen Schule zu vermeiden. Immerhin haben Vitorias Grundgedanken schon bald ihren Eindruck auf Theologen nicht verfehlt, die in Trient eine wichtige Rolle spielten (75). Obschon die bald so leidenschaftlich diskutierten Probleme der bischöflichen Residenzpflicht nur nebenbei angegangen werden, liegt doch auf der Hand, daß die in der *Relectio* geäußerten Gedanken von erheblicher Bedeutung für jene Debatte gewesen sind.

3. *Papst – Konzil – Reform*

Im Rahmen der im 16. Jahrhundert intensiv nachwirkenden konziliaristischen Ideen nimmt Vitorias *De potestate Papae et Concilii* einen besonderen Platz ein, der von der Forschung seltsamerweise kaum erkannt und gewürdigt wurde (76). Historisch ist die *Relectio* deshalb so interessant, weil

(74) AaO, 409. Zum Ganzen s. J. F. Radrizzani Goñi, *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria O.P.* (*AnGr* 161), Rom, 1967. I. Sánchez, «Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria», in: *ScrTh* 10 (1978) 467-518.

(75) Vgl. J. López Martín, «La imagen del obispo en el pensamiento teológico-pastoral de Don Pedro Guerrero en Trento», in: *AnAn* 18 (1971) 11-352. R. G. Villoslada, «La reforma española en Trento», in: *EE* 39 (1964) 69-92, 147-193, 319-340.

(76) Zum Fortleben des Konziliarismus s. R. Bäumer, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik*

O Sagrado e o Profano

sie zum einen versucht, gemäßigtere Versionen des Konziliarismus in eine umfassende Synthese einzufügen, in der sie ihre antipäpstlichen Spitzen verlieren sollen, zum anderen ist sie von einer Reformsehnsucht inspiriert, die der entscheidende Anlaß dafür war, daß Vitoria typische Schulmeinungen hinter sich ließ, um dem Ganzen der Kirche besser zu dienen. Die Erfahrungen in Spanien und anderswo hatten ihn gelehrt, auch nach Lösungen unkonventioneller Art auszuschaun. Anders als viele Theologen strikt papaler Tendenz, die im systematischen Kontext nur ein allgemeines, eher blasses Reformprogramm entwickeln, um den Gegnern tunlichst keine Angriffsflächen zu bieten, wird sich der Salmantiner Dominikaner sehr eindringlich und konkret zu den dringendsten Maßnahmen äußern und selbst vor scharfer Kritik am obersten Amt nicht zurückschrecken ⁽⁷⁷⁾. Dabei hören wir, worin ein aus spanischer Reformtradition kommender Autor die eigentlichen Beschwerdepunkte erblickte. Bezeichnenderweise rekurriert die *Relatio* nirgendwo auf die Dekrete des V. Laterankonzils. Wir gehen wohl kaum in der Vermutung fehl, daß sich Vitoria nichts mehr von ihnen verspricht. Impulse hat die letzte Synode vor der Reformation kaum ausgelöst, auch hat sie keine Richtung gewiesen, die zu verfolgen sich gelohnt hätte ⁽⁷⁸⁾. Wirkliche Antworten auf die Nöte und Katastrophen des Jahrhunderts lassen sich offenbar nur von der Zukunft erhoffen. Wie wir wissen, ist sich Vitoria der Komplexität der kirchenpolitischen Situation seiner Tage bewußt, er glaubt jedoch, daß das zentrale Krebsübel in der verfehlten und willkürlichen Dispenspraxis des Papstes und der römischen Kurie liegt. Gegen sie müssen neue, wirkungsvolle Mittel gefunden werden. Offenbar haben die herkömmlichen moralischen Appelle nichts gefruchtet. Die sich quer durch alle

des frühen 16. Jahrhunderts (*RGSiT* 100), Münster, 1971. S. ferner: F. Oakley, «Conciliarism at the Fifth Lateran Council?», in: *ChH* 41 (1972) 452-463. F. Todescan, «Fermenti gallicani e doctrine anticonciliariste al Lateranense V», in: *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, ed. L. Lombardi Vallauri e G. Dilscher (Per la storia del pensiero giuridico moderno 11/12) Mailand, 1981, 567-609.

⁽⁷⁷⁾ Man vergleiche damit die sehr zurückhaltenden Konzilsreden, die Aegidius von Viterbo und Ca jetan anläßlich der Eröffnung des V. Lateranense gehalten haben. Dazu s. U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation...*, 116-126.

⁽⁷⁸⁾ Dazu s. N. H. Minnich, «Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council», in: *AHP* 7 (1969) 163-251. R. J. Schoeck, «The Fifth Lateran Council: its partial successes and its larger failures», in: *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, ed by Guy Fitch Lytle, Washington, 1981, 99-126.

Ekklesiologie und Reform

Lager ziehende Reformsehnsucht muß jetzt — angesichts der schweren Reformationskrise — auf ein solides doktrinäres Fundament gestellt werden, das den größten Amtsmissbrauch in der Zukunft ausschließt, ohne die Kirchenverfassung umzustürzen. Es liegt auf der Hand, daß sich eine solche Heilung an der Wurzel sehr viel leichter im Rahmen einer konziliaristisch orientierten Ekklesiologie erreichen läßt als in einer streng papalen, in der die *plenitudo potestatis* nicht angetastet oder limitiert werden kann. Vitoria wird diesen bequemeren Weg nicht einschlagen. Aber welche Möglichkeiten stehen ihm noch offen?

Mit folgender These beginnt er seine Überlegungen: Wenn ein Konzil etwas für glaubensverbindlich oder für göttlichen Rechts erklärt, so kann der Papst in der Sache nichts anders entscheiden, er vermag auch keine Abänderungen vorzunehmen, namentlich wenn dieses Recht Glauben und Sitten der Gesamtkirche betrifft ⁽⁷⁹⁾. Die Formulierung legt nahe, daß das Oberhaupt nicht in der Konzilsdefinition eingeschlossen ist, denn sonst hätte ein etwaiger Konflikt keinen Sinn. Bemerkenswerterweise wird die konziliare Irrtumslosigkeit mit einem klassischen Primatstext (Lk 22,32) begründet, dem er Mt 18,20 hinzufügt, eine Stelle, auf die sich die Konziliaristen gern berufen. Ferner folgt das Argument: Könnte das Konzil irren, so wäre das auch für Urteile des Papstes denkbar. Müßte man nun bei beiden eine Möglichkeit des Irrtums annehmen, so wäre der Synode der Vorzug zu geben ⁽⁸⁰⁾. Oder anders: Vitoria sagt ausdrücklich nur, daß allein das Konzil keinem Glaubensdefekt unterliegt, so daß, sollte es je zu einem Streit zwischen beiden Institutionen kommen, der Vorrang dem Konzil gebührte. Der schon in den *Lecturae* zu S Th II-II 1,10 eingenommene Standpunkt wird demnach hier beibehalten und den folgenden Ausführungen zugrundegelegt. Im Rechtsbereich hingegen sollen keine Einschränkungen gelten, so daß das Oberhaupt stets von Gesetzen und Dekreten eines Konzils dispensieren kann ⁽⁸¹⁾.

⁽⁷⁹⁾ AaO, nr. 2, 443. *Secunda propositio: Si concilium declarat aliquid esse de fide aut de iure divino, papa in hoc nihil potest aliter declarare aut immutare, maxime si tale ius spectet ad fidem vel ad mores ecclesiae universalis.*

⁽⁸⁰⁾ AaO, 444. *Quia si in illis concilium errare posset, et papa errare posset. Et si utrumque errare posset, standum esset potius concilio.*

⁽⁸¹⁾ AaO, nr. 3, 445. *Tertia propositio: Papa potest dispensare in legibus et statutis concilii generalis.*

O Sagrado e o Profano

Interessanter als die These selbst sind auch diesmal die zur Begründung vorgetragenen Argumente. Sie illustrieren den ekklesiologischen Horizont Vitorias besonders anschaulich. Wie sind die beiden großen Schulen zu qualifizieren? Wie jeder wisse, lehre der Aquinate — mit vielen Anhängern in Theologie und Kanonistik — die Superiorität des Papstes über das Konzil, die *Parisienses* täten das Gegenteil. Wer recht habe, solle hier nicht entschieden werden. Beide Thesen hätten als probabel zu gelten, weil angesehene Autoren hinter ihnen stünden. Es sei daher grundfalsch, in dieser offensichtlich so schwierigen Sache von einer Position allein zu argumentieren, man müsse vielmehr einen universalen Standpunkt ins Auge fassen, der die beiden Schulen übergreife und so die Extreme aufhebe ⁽⁸²⁾.

Das Resultat ist wiederum höchst erstaunlich. Im Gegensatz zu allen markanten Theologen seiner Zeit bemüht sich Vitoria um eine beide Theorien umgreifende Synthese, die das Erbe des Konziliarismus, wofern es für die Aufgaben des Jahrhunderts brauchbar war, ohne Bedenken akzeptiert. Eine jenseits der historischen Polarisierungen liegende Ekklesiologie hätte den Vorteil, daß die bis dahin verfeindeten Lager zu gemeinsamen Aktivitäten gewonnen werden könnten. Um die oft angesagte, aber nie ernstlich realisierte Kirchenreform in Gang zu bringen, sollte ein beide Seiten befriedigender theologischer Nenner gefunden und die gegenseitige Diskriminierung beendet werden. Wie immer die vorzunehmende Lösung aussehen mag, bemerkenswert bleibt, daß hier — anders als sonst — die Konziliaristen als Partner akzeptiert werden. Das hat gewiß etwas mit Vitorias auf Ausgleich und Versöhnung bedachten Charakter zu tun, aber der wahre Grund für diese unübliche Konsensbereitschaft dürfte doch in dem Umstand zu suchen sein, daß eine Zersplitterung der der alten Kirche noch treu gebliebenen Kräfte in der damaligen Situation nicht zu verantworten gewesen wäre.

Liegt die anvisierte Synthese im Bereich des seinerzeit Möglichen? Ist sie auch unter konziliaristischen Vorzeichen

⁽⁸²⁾ AaO, 445f. Non tamen est locus nunc disputandi quae illarum sit verior, quia non de hoc agitur. *Puto utramque esse probabilem opinionem.* Et quia quaelibet habet magnos assertores, non oportet in quaestione proposita procedere solum ex altera opinione, sed statuere quid dicendum quameumque sententiam sequamur. *Et ideo dico conclusionem positam esse veram non solum tenendo primam opinionem, sed etiam secundam.*

Ekklesiologie und Reform

begründbar? Vitoria bejaht das. Er meint, menschliche Handlungen seien — der Vielfalt der Umstände entsprechend — so variabel, daß Gesetze nicht immer den Einzelfall treffen. Eine Dispens eröffne oft den einzigen Ausweg. Läge nun die Vollmacht hierfür allein im Konzil, bliebe sie praktisch wirkungslos, da eine Synode nur sehr selten zu tagen vermöge. Auch dürfe man nicht eine Konzilssuperiorität *extensive* verstehen, so als wäre durch sie der päpstliche Handlungsspielraum eingeschränkt. Probabilität hätte eine solche Sicht der Dinge nicht für sich. Betrachte man sie allerdings *intensive*, wäre eine Limitation denkbar. Würde man in Hinsicht auf die Dispenspraxis das Gegenteil festlegen, müßte man eher dem Konzil folgen. Oder anders: Der Papst wäre der Synode Gehorsam schuldig und nicht etwa umgekehrt ⁽⁸³⁾. Gleichwohl darf die im Papst ruhende kirchliche Vollmacht nicht angetastet werden. Nähme man etwas von ihr aus, wäre er nur noch eine *potestas particularis* ohne Anspruch auf Universalität ⁽⁸⁴⁾. Im Rechtsbereich werden also keine Konzessionen gemacht. Und genau hier setzt die Frage an, ob selbst gemäßigte konziliaristische Kreise die These Vitorias, von der er ohne Preisgabe der eigenen Tradition nicht abrücken kann, noch für konsensfähig gehalten hätten.

Aber wie soll eine dem Papst eingeräumte Dispensmöglichkeit einer Reform dienen, da sie doch eher eine erwiesenermaßen schlechte Praxis aufrechtzuerhalten scheint? Vitoria hat keineswegs das vorhin anvisierte Ziel aus dem Auge verloren. Ganz im Gegenteil! Er nähert sich ihm jetzt mit der Frage, ob es nicht denkbar sei, einem Konzilsverbot der Befreiung von Gesetzen eine Nichtigkeitsklausel, ein *decretum irritans*, anzufügen, um so den Papst an Synodalbeschlüsse zu binden. Daß Johannes Torquemada in Basel eine Schrift gegen eine solche Möglichkeit verfaßt hat, ist ihm bekannt, er meint aber, damit sei das Problem noch keineswegs ge-

⁽⁸³⁾ AaO, 446f. Item, dato quod concilium esset supra papam, hoc tamen non est intelligendum extensive, id est quod in aliquem actum possit concilium in quem papa non possit. Hoc enim nullo modo est probabile, *sed solum intensive, puta si contrarium determinaretur, esset standum potius concilio, vel quod papa teneretur parere concilio et non e contrario*. Cum ergo concilium posset dispensare in suis decretis, ergo etiam papa poterit.

⁽⁸⁴⁾ AaO, 447. Hoc enim omnes intelligunt per papam, in quo omnis potestas ecclesiastica residet.

O Sagrado e o Profano

löst ⁽⁸⁵⁾. Da Vitoria — seinen mehrfach beteuerten Voraussetzungen gemäß — eine Einschränkung der päpstlichen Vollgewalt nicht zulassen kann, stellt er in einer ersten Überlegung fest, daß selbst eine Klausel dieser Art das Oberhaupt nicht zu binden vermöge ⁽⁸⁶⁾. Gerson habe das zwar bestritten, doch verdiene er wegen seiner dem hl. Stuhl abträglichen Haltung keine Autorität. Die von ihm vertretene Primatskonzeption komme einem Schisma recht nahe ⁽⁸⁷⁾. Gleichwohl weiß Vitoria, daß seine die Jurisdiktion ganz respektierende These unter einem gravierenden Mangel leidet: Sie scheint alles dem Belieben eines einzigen fehlbaren Menschen anheimzustellen. Aber wie soll man dem Dilemma entgehen? Vitoria antwortet so: Dispensiert der Papst von Dekreten oder Gesetzen eines Konzils oder seines eigenen Vorgängers, so kann er irren und schwer sündigen ⁽⁸⁸⁾. Er habe, so versichert er, die Konklusion nur mit Zögern und Bedenken niedergeschrieben. Hätte man doch Anlaß, an ihrer Gültigkeit zu zweifeln! Aber die täglich zu beobachtende Praxis der römischen Kurie mit ihren großzügigen, ja leichtfertigen Dispensen sei selbst für standfeste Gemüter so ärgerniserregend, daß man sie kaum zu ertragen vermöge ⁽⁸⁹⁾. Vitoria meint also, daß der gegenwärtig beklagenswerte Zustand der Kirche einen zentralen Grund in den Mißbräuchen Roms hat, die sich wie ein Krebsgeschwür über den Erdkreis ausgebreitet haben: Gleichzeitig gibt er sich überzeugt, daß entsprechende Konzilsbeschlüsse

⁽⁸⁵⁾ AaO, nr. 4, 450. Vitoria sagt, daß er das Werk Torquemadas nicht habe einsehen können. Gemeint ist: *Quaestio de decreto irritante*, M 30, 550-590.

⁽⁸⁶⁾ AaO, nr. 5, 451. Quinta propositio: *Non obstante decreto irritante concilii papa posset dispensare in statutis eius*.

⁽⁸⁷⁾ AaO, 452. Sed ille doctor (Gerson) per omnia fuit infestus auctoritas summorum pontificum... Parum enim differt a schismate eius sententia de auctoritate papae. Vgl. De auferibilitate sponsi ab Ecclesia, cons. XII, ed. P. Glorieux, *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, t. III. Paris, 1962, 302 u. cons. XIV, 304 S. auch G. H. M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson zijn kerkpolitiek en ecclesiologie*, s'Gravenhage, 1963, 210-251. L. B. Pascoe, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*. (SMRPh VII), Leiden, 1973, 49-79; ders., «Jean Gerson: Mysticism, Conciliarism, and Reform», in: *AHC* 6 (1974) 135-153.

⁽⁸⁸⁾ AaO, nr. 6, 453. Sexta propositio: *Papa dispensando in legibus et decretis tam conciliorum quam aliorum pontificum potest errare et graviter peccare*.

⁽⁸⁹⁾ Zur Reformdiskussion in Rom selbst s. neuerdings J. F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore-London, 1983, 212-237.

Ekklesiologie und Reform

Abhilfe schaffen könnten, ja man gewinnt den Eindruck, als sähe er in ihnen eine Art Universalheilmittel.

Um das Gesagte zu präzisieren, heißt es weiter: Der Papst darf nicht nach Belieben dispensieren, selbst wenn es sich um eine Materie handelt, die nicht göttlichen Rechts ist ⁽⁹⁰⁾. Das ergibt sich aus Natur und Ziel der Gesetze, die dem Gemeinwohl dienen. Werden solche Prinzipien mißachtet, gereicht das der Kirche zu großem Schaden. Obschon der Monarch von der Beobachtung der eigenen Gesetze in Hinsicht auf Zwang und Strafe ausgenommen bleibt, ist er dennoch im Gewissen gehalten, nach ihnen zu leben — und zwar nicht nur, um Ärger zu vermeiden, sondern *de per se*. Die Dispensen, wie sie derzeit praktiziert werden, kehren geradezu die mit ihnen ursprünglich verbundenen Intentionen in ihr Gegenteil um. Was als Ausnahme in einer schwer zu generalisierenden Situation seine Rechtfertigung finden mag, darf nicht die Stelle eines Gesetzes annehmen wollen ⁽⁹¹⁾. Was tatsächlich nach Vitorias Einschätzung der Dinge auf dem Spiel steht und welche Anstrengungen die Kirche auf sich nehmen muß, um nach ihrer inneren Verfassung zu leben, zeigen die folgenden Überlegungen. Zuweilen scheint es angezeigt, Gesetze zu erlassen, von denen niemals befreit wird. Mitunter kann nämlich ein göttliches Gebot nur beobachtet werden, wenn es von menschlichen Satzungen schützend und stützend umgeben wird. Obschon eine Dispens im Einzelfall durchaus begründbar wäre, sollte man von ihr Abstand nehmen, denn es wäre besser, das Gesetz absolut zu beobachten, um von vornherein eventuellen Mißbräuchen nicht die leiseste Handhabe zu bieten. Das hätte den unschätzbaren Vorzug, daß das Urteil über eine etwaige Ausnahme nie menschlichem Ermessen überlassen bliebe ⁽⁹²⁾. Gäbe man hier — was an sich erlaubt wäre — nach, würde man schnell der Versuchung erliegen, einen Schritt weiter zu gehen und von göttlichen Vorschriften zu dispensieren, zumal sich jederzeit Gründe anböten. Man möge sich an der kompromißlosen

⁽⁹⁰⁾ AaO, nr. 7, 453. Septima propositio: *Non licet papae dispensare in legibus et decretis conciliorum pro suo arbitrio et sine causa rationabili, etiam ubi nihil continent iuris divini.*

⁽⁹¹⁾ AaO, nr. 8, 457. Per istas autem dispensationes fit omnino contrario modo, ut lex quidem quam rarissime servetur, dispensatio autem fiat regularis, ut plurimum.

⁽⁹²⁾ AaO, nr. 9, 458. Nona propositio: *Aliqua lex etiam positiva posset esse in ecclesia, et forte aliquae tales sunt in quibus expediret, ut nunquam dispensaretur.* S. auch 459.

O Sagrado e o Profano

Haltung der Karthäuser ein Beispiel nehmen, die sich völlig des Fleisches enthielten und niemals Konzessionen machten.

Vitoria verspricht sich demnach von einer rigorosen Beobachtung gewisser Gesetze — um welche es sich handelt, wird noch nicht gesagt — einen tiefgreifenden Wandel des jetzigen Zustands der Kirche. Deutlich geworden ist auch, daß sich namentlich der Papst durch eine willkürliche Praxis schuldig gemacht hat. Er erweist sich sogar, je weiter die Erörterungen fortschreiten, als das Haupthindernis der Erneuerung.

Die Reformprojekte nehmen nun Gestalt an. Die von einem künftigen Konzil zu erlassenden Gesetze sollen sich auf einige zentrale Bereiche erstrecken, damit sie ihre Wirkung voll entfalten können. Weil sie dem Gemeinwohl dienen, darf ihnen nichts vorgezogen werden, Dispensmöglichkeit bleibt strikt ausgeschlossen. Wiederum sagt Vitoria nicht, welchen konkreten Mißbräuchen gewehrt werden soll, aber als für weitere Konklusionen grundlegende These gilt: Wenn sich aus Praxis, Erfahrung und Voraussicht ergibt, daß eine Befreiung von solchen Vorschriften zum Verderben oder zum Nachteil des Glaubens oder der Kirche führt, könnte ein Konzil dies deklarieren. Es dürfte sogar die Anordnung treffen, daß von ihr niemals eine Ausnahme gemacht werde⁽⁹³⁾. Von erheblicher Bedeutung ist, daß Vitoria nicht mehr bloß von einem positiven Gesetz spricht, das so oder anders abgefaßt sein könnte, sondern von einem, das den Schutz der wesentlichen kirchlichen Verfassungselemente und die Bewahrung des Glaubens zum Ziel hat. Zu erläutern, was unaufgebbar zur Offenbarung und deren Weitergabe gehört, wäre Sache eines Konzils, das die Gesetze mit den entsprechenden Funktionen zu erlassen hätte. Das *declarare et determinare* besitzt somit dogmatischen Charakter und erschöpft sich nicht in Dingen juristischer Angemessenheit. Der Synode obliegt, die Maßnahmen zu statuieren, die erforderlich sind, um die Lehre zu schützen. Insofern eine so geartete Konzilsentscheidung die *mores* der Gesamtkirche angeht, unterliegt sie keinem

⁽⁹³⁾ AaO, nr. 10, 461. Decima propositio: *Si ex usu et experientia aut providentia int eilig er et ur quod, si dispensaretur in aliqua lege ecclesiastica vergeret in perniciem aut grave damnum ecclesiae et religionis, concilium posset hoc declarare et determinare et etiam statuere, ut in tali lege numquam dispensaretur.*

Ekklesiologie und Reform

Irrtum ⁽⁹⁴⁾. Ist sie einmal gefällt, wäre es dem Papst unter keinen Umständen erlaubt, von ihr zu dispensieren. Täte er es dennoch, sündigte er schwer ⁽⁹⁵⁾.

Muß eine so rigorose Regelung, für die es offenbar in der Geschichte keine Parallele gibt, auf einem Konzil vorgenommen werden? Man sollte meinen, es ginge auch ohne Aufbietung gleichsam letzter Maßnahmen. In moralischen Dingen müsse man jedoch die Realitäten sehen, wie sie sind, und nicht abstrakten Erwägungen anhängen. Langjährige schlechte Erfahrungen lehrten leider, daß es in der päpstlichen Dispenspraxis zu schwerwiegenden Irrtümern komme. Es wäre zwar denkbar, daß Päpste stets weise und heilig seien, so daß sie vor jeglichen Formen des Amtsmissbrauchs geschützt wären. Die tägliche Erfahrung spreche freilich für das Gegenteil. Wir müßten mitansehen, wie jeder, der um eine Dispens nachsuche, sie auch erhalte. Man hätte somit Grund, zu verzweifeln, überließe man das Urteil den jeweiligen Inhabern der *plenitudo potestatis*, die zudem nicht alle Umstände prüfen könnten, weil sie durch geistliche und weltliche Sorgen überlastet seien. Ein Papst sehe sich daher gezwungen, Entscheidungen an Leute zu delegieren, die selbst einen Mann wie den hl. Gregor zu täuschen vermocht hätten ⁽⁹⁶⁾.

Die Worte sind behutsam gewählt, aber in der Sache legt Vitoria die moralischen Wurzeln der Krise bloß: Bestechlichkeit im Rechtswesen, Leichtfertigkeit im Umgang mit Gesetzen, die Dogma und Moral in Gefahr bringen. Und dies geschieht unter den Augen des Papstes, ja mit seiner Billigung! Unüberhörbar ist die Kritik an den weltlichen Geschäften des Oberhauptes, die der Unterscheidung zwischen der politischen und der religiösen Sphäre, wie wir sie aus den beiden *Relectiones* kennen, gar nicht gemäß sind. Vitoria möchte nicht als prinzipieller Feind aller Dispensen erscheinen, doch stimmt es ihn höchst nachdenklich, wenn deren Zahl vielleicht größer ist als die derjenigen Personen, die die Vorschriften uneinge-

⁽⁹⁴⁾ AaO, nr. 11, 461. Undecima propositio: *Videtur quod in tali determinatione concilium errare non possit*. Probatur. Quia est de iis quae spectant ad mores universalis ecclesiae, ut supponimus. Sed in illis dictum est supra, quod concilium errare non potest. Ergo non potest errare in huiusmodi determinatione et statuto.

⁽⁹⁵⁾ AaO, nr. 12, 461. Duodecima propositio: *Facta tali determinatione numquam liceret papae dispensare in tali lege, et peccaret mortaliter dispensando ex quacumque causa*.

⁽⁹⁶⁾ AaO, 467.

O Sagrado e o Profano

schränkt befolgen. Erwähnt werden Verfügungen in bezug auf das Weihealter und die Häufung der Benefizien.

Der Einwand, das geplante *decretum irritans* habe kein Vorbild in der Geschichte der alten Konzilien, gibt Vitoria erneut Gelegenheit, scharfe Kritik an den Päpsten seiner Tage zu üben, denn der historische Vergleich zeigt, daß die damaligen Nachfolger Petri und die Väter eines Sinnes waren und keiner von ihnen so unter Zwang gesetzt werden mußte, wie das heute der Fall ist ⁽⁹⁷⁾. Die zahlreichen seit dem Spätmittelalter unternommenen Reformversuche sind samt und sonders erfolglos geblieben. Auch das V. Laterankonzil, auf das in Spanien Krone und Kirche so große Hoffnungen gesetzt hatten, mußte längst als gescheitert angesehen werden. Das hat Vitoria, wie man allenthalben konstatieren kann, skeptisch gestimmt, ihm jedoch die Zuversicht nicht genommen, sonst hätte er die *Relectio*, die wohl kaum anders denn als Teilprogramm für das in den Intentionen des Kaisers liegende Reformkonzil zu verstehen ist, so nicht verfaßt.

Einige Eventualitäten sind zu bedenken. Zunächst: Es ist nicht Sache der Untergebenen, darüber zu befinden, wie weit die Vollmachten eines Papstes reichen und wo die Grenzen zum Ungehorsam liegen, auch wenn feststeht, daß eine moralisch verwerfliche Praxis niemand im Gewissen bindet. Ungerechte Gesetze haben keinen obligatorischen Charakter, zumal geistliche Vollmacht nur der Auferbauung der Kirche dient ⁽⁹⁸⁾. Anders wäre die Situation, falls jene Nichtigkeitsklausel existierte, denn dann hätte der Widerstand eine klare Rechtsbasis. Der Eindruck, es handele sich um mehr oder minder willkürliche Opposition, könnte gar nicht erst aufkommen. Sollte das Konzil etwa untersagen, einen Knaben zum Bischof zu machen, wären die Gläubigen nicht gehalten, ihn als Hirten zu akzeptieren ⁽⁹⁾. Ferner: Eine Vorschrift solcher Art müßte

⁽⁹⁷⁾ AaO, 471. Von den frühen Päpsten heißt es, sie hätten die Synodaldekrete 'tamquam oracula divina observabant.... Da mihi Clementem, Linos, Sylvestros et omnia permittam arbitrio eorum. Sed ut nihil gravius dicatur in recensores pontifices, certe multis partibus sunt priscis illis inferiores.

⁽⁹⁸⁾ AaO, nr. 17 u. 18, 476-481. Decima sexta propositio: *Non spectat ad subditos determinare aut examinare quid possit papa aut non possit et quomodo teneantur parere vel non.* — Decima septima propositio: *Non semper mandatum papae aut dispensatio obligat subditos ad parendum.*

⁽⁹⁾ AaO, nr. 19, 481f. Decima octava propositio: *Facta tali declaratione et decreto concilii, si, ut dictum est in 10 conclusione, papa dispensaret, subditi non tenentur parere tali dispensationi.*

Ekklesiologie und Reform

selbst dem Papst gelegen kommen, da sie im Grunde keine Einschränkung seiner Autorität bedeutet. Sie bezieht sich ja nicht auf die Vollmacht an sich, sondern allein auf den jeweiligen Gegenstand. Außerdem wird dadurch das Konzil in gleicher Weise gebunden. Sicher ist schließlich, daß diese Maßnahme dem Oberhaupt die Amtsführung beträchtlich erleichtert, es könnte Bittsteller, die sonst in Rom alles zu empfangen hoffen, unter Verweis auf das Dekret abschlägig bescheiden (¹⁰⁰).

4. Formen des Widerstands

Wie steht es mit einem organisierten Widerstand der Kirche? Als ein Weg hat sich — historisch gesehen — die Appellation an ein Konzil erwiesen. Viele Autoren verteidigen sie als Notstandsmaßnahme. Vitoria nennt Panormitanus, Gerson und Ockham, denen er aber, wie wir öfter hörten, als prinzipiellen Gegnern des Papsttums keine sonderliche Wertschätzung entgegenbringt. Er selbst hält es nicht für zweckmäßig, auf eine Synode zu rekurrieren (¹⁰⁰ ¹⁰¹). Wie man sieht, urteilt er vergleichsweise zurückhaltend, während sonst die Papalisten alle Versuche scharf zurückweisen, in Extremfällen eine Appellation zu rechtfertigen. Er möchte sodann zeigen, daß das geltende Recht einer Berufung keine Basis bietet. Wäre sie nämlich einmal möglich, müßte sie es konsequenterweise immer sein. Wäre sie göttlichen Rechts, dürfte man jederzeit diesen Weg einschlagen, da man nicht zwischen «leichten» und «schweren» Anlässen unterscheiden könne. Vorschriften positiver Art existierten gleichfalls nicht, es sei denn, man verweise auf das schismatische oder dubiose Basler Konzil, das über keine unbestrittene Autorität verfüge (¹⁰²). Ganz im

(100) AaO, nr. 20, 482f. *Decima nona propositio: Papa non deberet aegre ferre, sed potius gaudere quod fieret aliquod tale decretum...* Et (quod certe non est contemnendum) tolleretur scandalum et sermones multorum, qui male sentiunt et loquuntur de romana curia, hac una occasione huiusmodi dispensationum.

(¹⁰¹) AaO, nr. 21, 483. *Respondeo et sit vicesima propositio: Non videtur mihi quod expediat nec liceat resistere mandatis papae per viam appellationis ad futurum concilium.*

(¹⁰²) AaO, 484. *Si autem est de hire positivo, primum, nullum tale ius profertur ubi talis appellatio concedatur: nisi forte in aliquo concilio moderno et schismatico vel dubio, quale fuit Basiliense. Nec autoritas Glossae vel Panormitani hoc tenentium est alicuius momenti sine confirmatione iuris.*

O Sagrado e o Profano

Sinne seines Mittelweges meint Vitoria: Auch wenn man von der Konzilssuperiorität ausgehe, dürfe man keine Appellation zulassen, da die letzte Entscheidung stets beim Papst zu liegen habe. Zur Begründung mag darauf verwiesen sein, daß es Königen gegenüber ebenfalls keine Berufung gebe⁽¹⁰³⁾. Und weiter: Sollte jemand eine Appellation für erlaubt halten, so erachte er, Vitoria, sie für unangebracht, weil, wie die Geschichte zeige, alle bisherigen Versuche ein schlechtes Ende genommen hätten. Wer solche Pläne hege, möge bedenken, daß man eher den entgegengesetzten Effekt erreiche, insofern dann die Päpste Anlaß hätten, Synoden zu fürchten. Und da diese ohne Mitwirkung des Oberhauptes nicht stattfinden könnten, wäre die Kirche in einem Konfliktfall über die Frage nach dem Einberufungsrecht geteilt. Gemeinsame Aktionen kämen folglich nie zustande. Nach Vitoria sind die modernen Autoren dafür verantwortlich, daß die Päpste Konzilien scheuten. Und diese Angst wiederum sei die Ursache für den Schaden, den die Religion genommen habe⁽¹⁰⁴⁾. Zwischen Konzilsverweigerung und Dekadenz der Kirche besteht somit auch nach seiner Auffassung ein enger Zusammenhang, den viele Zeitgenossen beklagt haben, ohne daß es ihnen gelang, Entscheidendes zu verändern⁽¹⁰⁵⁾.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt freilich weniger bei den Erwägungen der eben geschilderten Art als vielmehr in der Frage nach den akzeptablen Formen des Widerstands. Vitoria wird nicht entgangen sein, daß fast alle konziliaristischen Theoretiker das Recht auf Appellation für unverzichtbar halten, will man sich nicht der einzig wirksamen Instanz in Extremsituationen begeben. Sie würden deshalb kaum den vorhin präsentierten Ansichten ihre Zustimmung gegeben haben. Das Problem hatte eine überwiegend praktische Seite. Wie sollte man konkreten Amtsmissbräuchen wehren? Läßt sich darauf keine einigermaßen befriedigende Antwort finden,

(i⁰³) AaO, 484. *Quamvis enim ita sit (quod concilium est supra Papam), tamen cum sit papa, oportet quod ultima decisio causarum spectet ad eundem. Et confirmatur. Quia a rege non est appellatio. Sed non est neganda tanta auctoritas papae in spiritualibus quanta regi in temporalibus datur. Ergo.*

(i⁰⁴) AaO, 485. *Et ab eo tempore quo, propter novas opiniones doctorum, pontifices incepterunt timere concilia, ecclesia manet sine conciliis, et manebit cum magna calamitate et pernicie religionis.*

(i⁰⁵) vgl. etwa C. O'Reilly, «Without Councils we cannot be saved...» Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council, in: *Aug* (L) 27 (1977) 166-204.

Ekklesiologie und Reform

nützen Spekulationen, wie vortrefflich sie sein mögen, nicht viel. Die gegenwärtige Krise — davon war gewiß nicht nur Vitoria überzeugt — würde sich nicht mittels akademischer Distinktionen bewältigen lassen.

Vitoria gibt sich allerdings überzeugt, daß nach Verabschiedung eines entsprechenden Dekrets Widerstand seitens der Bischöfe oder eines Provinzialkonzils erlaubt ist, falls der Papst schuldig würde ⁽¹⁰⁶⁾. Was Einzelpersonen nicht eingeräumt wird, steht einer Bischofsversammlung auf lokaler Ebene zu, ja in Grenzfällen darf seltsamerweise sogar die staatliche Macht zu Hilfe gerufen werden, um päpstlichen Rechtsverstößen Einhalt zu gebieten. Es besteht kein Zweifel daran, daß er vornehmlich an Interventionen des Kaisers gedacht hat. Vitoria bekennt, er habe große Bedenken gehabt, diese These öffentlich vorzutragen, aber der Umstand, daß Cajetan und Sylvester Prierias ähnliche Gedanken geäußert hätten, habe ihn schließlich ermutigt, dies zu tun ⁽¹⁰⁷⁾. Die Existenz eines Konzilsdekrets habe den unschätzbaren Vorzug, daß man nicht lange zu diskutieren brauche, ob die genannten Autoritäten einschreiten sollten oder nicht. Gleichwohl bedeute dies nicht, als besäßen sie Jurisdiktion über das Oberhaupt, es handele sich vielmehr um ein allgemeines Widerstandsrecht ⁽¹⁰⁸⁾.

Den theoretischen Höhepunkt erreicht die *Relectio* mit der These, daß ungerechtfertigte Dispensen oder andere *mandata insolentia*, die der Kirche zum Schaden gereichen, Grund sind, ein Konzil einzuberufen — und zwar selbst gegen den Widerstand des Papstes ⁽¹⁰⁹⁾. Auch jetzt beruft sich Vitoria

⁽¹⁰⁶⁾ AaO, nr. 23, 486, Vigesima secunda propositio: *Facta tali declaratione et decreto concilii, si papa contrarium mandaret, possent vel episcopi vel concilium provinciale per se resistere tali mandato vel etiam implorare principes ut auctoritate eorum resisterent summo pontifici impediendo executionem mandatorum eius.*

⁽¹⁰⁷⁾ AaO. *In ista conclusione erat tota difficultas et propter quam tota disputatio est exorta...* Et primum quod mihi fecit animum tenendi hanc sententiam fuit quod doctores egregii et aliter magni defensores auctoritatis pontificiae, etiam in ordine ad concilium tenent expresse hanc sententiam. Vgl. Cajetan, *De comparatione...* c. 27, nr. 412, *ed. cit.*, 179. Et sine dubio principes saeculi et clerus gladium de manu furiosi sic cum modestia tollerent.

⁽¹⁰⁸⁾ AaO, 487. Ergo si iam constet ex determinatione concilii quod huius modi dispensationes sint in destructionem ecclesiae, poterunt gubernatores ipsius ecclesiae et principes resistere in his.

⁽¹⁰⁹⁾ AaO, nr. 24, 488. Vigesima tertia propositio: *Propter iniustas dispensationes vel alia mandata insolentia, quae in perniciem ecclesiae procedunt, posset convocari et congregari concilium generale contra voluntatem papae, ut ei resisteret obviaretque eius insolentiae.*

O Sagrado e o Profano

auf Sylvester Prierias und Torquemada, die in der Tat zu den wenigen papalen Autoren gehören, die ein vergleichsweise weitreichendes Widerstandsrecht konzedieren ⁽¹¹⁰⁾. In der Regel empfiehlt man Demut und Geduld im Ertragen von Mißständen und verweist auf Gottes Zusagen, denen zufolge die Kirche letzten Endes nicht zerstört werden kann. Eine gewaltsame Opposition verbietet sich somit fast von selbst. Demgegenüber nimmt Vitoria in Anspruch, daß sich ein Konzil legitimerweise selbst versammeln kann und daß es dann auch bevollmächtigt ist, kraft eigener Autorität festzulegen, in welchen Punkten es künftig untersagt sein soll, gegen die Satzungen der Väter zu verstoßen ^(U1). Wiederum: Von einer in Rom beginnenden Reform am Haupt und an der Kurie erwartet sich der Salmantiner Magister nichts, seine letzte Hoffnung setzt er auf ein bevorstehendes Konzil. Es muß aus eigener Vollmacht die gravierendsten Mißstände aus der Welt schaffen. Es versteht sich, daß es dabei mit großer Umsicht vorzugehen hat, um unter allen Umständen Würde und Person des Papstes unangetastet zu lassen, da jede Erschütterung derselben beinahe zwangsläufig zu Spaltungen führen würde. In der von Vitoria als Muster eines künftigen Konzilsentscheids propo nierten Formel wird gesagt, daß die Häufung von Benefizien in einer Hand und die Weitergabe derselben zu Lebzeiten des legitimen Inhabers verboten werden sollen ⁽¹¹²⁾. Solche Sanktionen hätten nicht den Zweck zu verfolgen, den Primat zu beeinträchtigen oder anerkannte Rechte einzuschränken. Es möge im Dekret erklärt werden, daß die Konzilsauflagen allein der rechten Verwaltung der Kirche dienen ⁽¹¹³⁾. Obschon der Textentwurf äußerst maßvoll ist und lediglich das Allernotwendigste erwähnt, fürchtet Vitoria, daß diese eigentlich selbstverständlichen Maßnahmen heftige Auseinan-

⁽¹¹⁰⁾ AaO, 488f. Vgl. U. Horst, «Grenzen der päpstlichen Autorität. Konziliare Elemente in der Ekklesiologie des Johannes Torquemada», in: *FZPhTh* 19 (1972) 361-388. K. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O.P. (*WBTh* 49), Wien, 1976, 102-120.

^{C111)} AaO, 489. Nihil enim prodesset congregatio concilii nisi sua auctoritate posset determinare quibus in rebus pontifex non debet nec possit attentare contra Patrum decreta et sanctiones. — AaO, nr. 25, Vigesima quarta propositio: *In omnibus supra dictis cavendum est maxime a duobus*. Primum, ut quantum fieri possit, servetur semper illibata auctoritas, observata reverentia quae debetur papae.

⁽¹¹²⁾ AaO, 489f.

⁽¹¹³⁾ AaO, 490. ... sed declaramus hoc esse necessarium ad rectam et piam administrationem ecclesiae....

Ekklesiologie und Reform

dersetzungen auf dem bevorstehenden Konzil provozieren könnten, gelänge es nicht, beizeiten voraussehbare Ärgernisse aus dem Weg zu schaffen.

5. Schlußfolgerungen

Daß Vitoria hier wie an allen Stellen, an denen er neutralistische Punkte seines ekklesiologisch-reformatorischen Konzepts erörtert, der Sorge Ausdruck verleiht, ein Konzil würde mit Intentionen der vorhin geschilderten Art eher zerstören als aufbauen, verrät, wie sehr er sich bewußt war, auf einem Grat zu wandern, der an Abgründen entlangführt. Gleichwohl sieht er in der damaligen Situation, die nicht zuletzt die der spanischen Nation ist, keinen anderen Weg, auf dem die Reform der Kirche erreichbar wäre. Leider wissen wir nicht mehr, wie er während seiner Pariser Zeit genau über den Konziliarismus und dessen Reformpläne gedacht hat, ob und vor allem mit welchen Distinktionen er ihn bejahte. Daß er ihn rundweg verworfen hat, wie Forscher bis in die Gegenwart angenommen haben, ist angesichts der in Salamanca verteidigten Thesen mehr als unwahrscheinlich. Vermutlich hat sein ekklesiologisches Denken folgende Entwicklung genommen. In Paris dürften Jacques Almain und Johannes Maior einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Ihre Werke zitiert er fast immer zustimmend. Es besteht kein Grund zu der Annahme, daß davon ekklesiologische Thesen ausgenommen gewesen wären. Die in ihnen enthaltenen, seit den Konzilien des 15. Jahrhunderts lebendig gebliebenen Reformideen fielen bei dem spanischen Dominikaner auf fruchtbaren Boden. Obschon der klassische Konziliarismus in der Seinestadt und anderswo seinen theologischen Höhepunkt längst hinter sich hatte, hat Vitoria an diesem internationalen Platz klar gesehen, daß jene spätmittelalterliche Bewegung immer noch eine große Potenz darstellte, die man nicht ohne Nachteil für das Ganze ignorieren konnte, wie viele Autoren meinten. Aus seinen Werken geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, daß der Charakter des spanischen Dominikaners — und dies seit den Anfängen seiner Dozententätigkeit — eher zur Vermittlung als zur scharfen Konfrontation geneigt war. So legte sich die Einsicht fast von selbst nahe, die große Aufgabe der Zeit könne nur in Einklang mit sämtlichen Gruppierungen angegangen werden, denen das Wohl der Kirche am Herzen lag. Als dann — nach der Rückkehr in die Heimat — der Erfolg

O Sagrado e o Profano

der Reformation in Frankreich und Deutschland immer offenkundiger wurde, ist die Erkenntnis gewachsen, daß sich die Krise auf Leben und Tod — wenn überhaupt — nur unter Aufbietung aller Kräfte meistern lassen würde. Dieser hier eher indirekt zu erschließende Gedanke äußert sich mit eindrucksvoller Eindeutigkeit auf politisch-ethischem Gebiet, insofern Vitoria keinen Zweifel daran läßt, daß in seiner Sicht der Dinge der Zustand der europäischen Staatenwelt — und naturgemäß auch der der Kirche — entscheidend vom Frieden zwischen Franz I. und Karl V. abhing⁽¹¹⁴⁾. Die vom Pariser Studenten und vom Salmantiner Professor aufgrund der persönlichen Freundschaften und Bindungen besonders schmerzlich erfahrene Zwietracht unter benachbarten Monarchen mit Konsequenzen für die gesamte Christenheit, die zudem von der Reformation und den Türken bedroht war, hat Vitoria wie keinem zeitgenössischen Theologen den Blick für umfassende Zusammenhänge geöffnet. In Hinsicht auf die mit der Entdeckung ferner Länder einhergehenden juristischen und ethischen Probleme sowie die kriegerischen Verwicklungen zwischen Frankreich und Spanien liegt dies offen zutage. Die Forschung hat das auch stets zu würdigen gewußt. Seltsamerweise hat man aber nie recht gesehen, daß die ekklesiologische Konzeption nicht weniger unter solchen universalen Vorzeichen steht. Nur wer den Kontext der in der dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts immer deutlicher werdenden ekklesiologischen Probleme berücksichtigt, kann Komplexität und Rang der hier besprochenen Theorien verstehen.

Die Hinkehr zur strengen hochscholastischen Form des Thomismus, wie er namentlich in der Kommentierung der *Summa Theologiae* seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert Gestalt annimmt, hat Vitorias Denken tief beeinflusst⁽¹¹⁵⁾. Daß er so dezidiert an der klassischen Tradition seines Ordens anknüpft, hat naturgemäß auch wichtige ekklesiologische Implikationen. Dies bedeutet freilich nicht unbedingt eine Iden-

⁽¹¹⁴⁾ S. den Brief Vitorias an den Condestable de Castilla Don Pedro Fernández de Velaseo aus dem Jahre 1536 bei L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria...*, 220. Ferner L. Pereña, *Francisco de Vitoria. Relectio de iure belli...*, 46-63.

⁽¹¹⁵⁾ Dazu s. I. W. Frank, «Der Wiener Dominikaner Johannes Werd (+ 1510) als Verfasser von Thomaskommentaren», in: «Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte» (*WS AM A P 5*), Mainz, 1974, 609-640. E. Höhn, «Köln als Ort der ersten Kommentare zur 'Summa Theologiae' des Thomas von Aquin», ebd. 641-655; ders., *Der Wissenschaftscharakter der Theologie bei dem Kölner Thomisten Gerhard von Elten (1484)*, Köln, 1977, 28-40.

Ekklesiologie und Reform

tifizierung mit rigoros papalen Ideen, wie die Interpretation von S th II-II, 1, 10 aus den Jahren 1526/27 und 1534 zeigt, zumal wenn man sie mit den etwas früher entstandenen Werken Cajetans vergleicht ⁽¹¹⁶⁾. In den *Lecturae* formen sich die Umrisse des späteren Programms, insofern markante Elemente aus der konziliaristischen Gedankenwelt mit der traditionellen Suprematie des Papstes im Rechtsbereich kombiniert werden, wofür es damals keine Parallelen gibt. Wie sehr Vitoria hierin Neuland betrat und wie rasch sich die Opposition angesichts einer bald veränderten theologischen und kirchlichen Situation zu regen begann, verrät auf vielsagende Weise der Umstand, daß sich seine Schüler von den gefährlich scheinenden Thesen des Meisters distanzieren und Schritt für Schritt eine in sich geschlossene Infallibilitätsdoktrin entwickelten, in der jene Elemente keinen Platz mehr hatten. Dafür gibt es ein höchst bezeichnendes Symptom: Alle Konditionen werden nunmehr eliminiert und sämtliche «Lücken» geschlossen ⁽¹¹⁷⁾. Leider vollzog sich diese Kritik am «Pariser Erbe» des Meisters, soweit wir aus schriftlichen Zeugnissen wissen, stillschweigend. Auf die Dauer erwies sie sich freilich als überaus wirkungsvoll. Anklänge an konziliaristische Ideen verschwanden nun vollständig aus der Diskussion, ja die Erinnerung wollte nicht einmal wahrhaben, daß der Vater der Salmantiner Scholastik je solche Gedanken geäußert hatte.

Daß sich in den *Relectiones* erhebliche Vorbehalte gegenüber der Amtsführung der Päpste und der Kurialbehörden äußern und daß von beiden Instanzen keine entscheidenden Initiativen zur Reform erwartet werden, läßt sich weder übersehen noch verharmlosen, wie unbequem dies später Ordenshistorikern gewesen sein mag. (Das Kardinalskollegium findet übrigens — wie bei Cajetan — keine Erwähnung). Die akademische Nüchternheit, mit der das Versagen der höchsten Gremien konstatiert wird, akzentuiert solche Kritik womöglich noch schärfer. Daß Vitoria sie in dieser Form vor Studenten aussprach, erlaubt wohl den Schluß, daß seine Zuhörer nicht gänzlich unvorbereitet waren, ja man wird sagen müs-

⁽¹¹⁶⁾ S. insbesondere J. A. Domínguez Asensio, «Infallibilidad y potestad magisterial en la polémica anticonciliarista de Cayetano», in: *Communio* (Sevilla) 14 (1981) 3-50, 205-226 u. «Infallibilidad y 'determinatio de fide' en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano», in: *ATG* 44 (1981) 5-61.

⁽¹¹⁷⁾ vgl. u. Horst, *Papst — Konzil — Unfehlbarkeit...*, 64-142. J. Belda Plans, *Los lugares teológicos de Melchor Cano*, Pamplona, 1982.

○ *Sagrado e o Profano*

sen, daß in Spanien die Enttäuschung über die ausgebliebene Erneuerung besonders groß war. Es sind daher nur bedingt gallikanische Reminiszenzen gewesen, die Vitoria an einer Selbstreform Roms zweifeln machten. Es handelt sich eher um Grundstimmungen, die in Kastilien virulent waren. Wenn, wie die Erfahrung überdeutlich zu zeigen schien, eine wirksame Restauration vom Haupt nicht ausgehen würde, von wem sollte man sie dann erhoffen? Nur ein Konzil war imstande, sie herbeizuführen! Aber keines von der herkömmlichen Art, auf dem der Papst allein die Tagesordnung festlegte und an dessen Vorbereitung und Durchführung konziliaristisch orientierte Theologen und Bischöfe weitgehend unbeteiligt blieben, wie das auf dem V. Lateranense der Fall gewesen war. Als Vorbild einer Reformsynode schied es jedenfalls aus.

Vitoria hat offenbar schon früh erkannt, daß allein eine Reform Aussicht auf Erfolg hatte, in deren Vorfeld es gelang, alle Kreise zu gewinnen, denen diese Aufgabe am Herzen lag. Um ein Unternehmen dieses Ausmaßes zu realisieren, mußten die verhärteten Fronten aufgelöst und die Hemmnisse einer lähmenden Tradition überwunden werden. In dieser Absicht hat er seine auf einen Kompromiß zielende Ekklesiologie entwickelt. Dem Entwurf sind — und das bereitet gelegentlich erhebliche Interpretationsschwierigkeiten — taktische Momente nicht abzusprechen. Sie sind dafür verantwortlich, daß an heiklen Stellen die Argumente eher gekünstelt oder doch so verwickelt wirken, daß sich Zweifel regen, ob sie ihre Intentionen je erreichen konnten. Vitoria möchte um jeden Preis die entscheidende Voraussetzung der papalen Ekklesiologie, die nach komplizierten Diskussionem im eigenen Lager für unverzichtbar angesehen wurde, nämlich die *plenitudo potestatis*, gewahrt wissen. Sie stellt auch in seiner behutsamen Sicht der Dinge das Kriterium dar, an dem sich die Geister schieden. Und genau hier werden damals konziliaristisch inspirierte Theologen und Bischöfe ihre Bedenken angemeldet und ihre Zustimmung verweigert haben, so sehr sie in den reformerischen Zielen mit dem Dominikaner einig gewesen sind. Wie wir gesehen haben, hat Vitoria an diesen Punkten selbst gezögert und sich dann schließlich mit spürbarem Widerstreben — zu Konzessionen bereit gefunden, die wohl schon jenseits der Linie lagen, die er nicht überschritten wissen wollte. Welche Chancen er seinem Programm gab, ist nur indirekt erschließbar, aber der Elan, mit dem er es ausgearbeitet, und die große systematische Kraft, die er in den Entwurf investiert hat, deuten an, daß er sich Erfolg verspro-

Ekklesiologie und Reform

chen hat. Man wird in der Tat sagen müssen, daß sich kein anderer Theologe von Rang so wie er bemüht hat, die von vielen ob ihrer historischen und sachlichen Implikationen so gefürchtete Reformdiskussion mit den tragenden Prinzipien der papalen Ekklesiologie in Einklang zu bringen. Welche Energie er der Überlebensfrage der Kirche seiner Tage widmete, zeigt etwa der Vergleich mit Autoren seines Ordens, die die Dimensionen des Problems weit unterschätzten⁽¹¹⁸⁾. Selbst Cajetan, dessen Anteil an den Erneuerungsbestrebungen seiner Tage beträchtlich war, hat sich in seinen ekklesiologischen Schriften längst nicht so wie Vitoria exponiert. Seine berühmte Rede auf dem V. Laterankonzil ist — im Gegensatz zu den dezidierten Äußerungen des Spaniers — merkwürdig blaß und konturenlos⁽¹¹⁹⁾.

Für das weitere Schicksal des Reformprogramms mit seiner Intention, eine Aktionsgemeinschaft aller zustandebringen, ist bezeichnend, daß es bei Vitorias Schülern keine direkte Fortsetzung gefunden hat⁽¹²⁰⁾. Der Versuch, dem Konziliarismus Zugeständnisse zu machen, um die Stagnation zu überwinden, in die das Papsttum geraten war, stieß offenbar bald auf Reserven von beiden Seiten. Die lebhafteste Primatsdiskussion der folgenden Jahre stand jedenfalls unter anderen Vorzeichen. Ihr ging es, wie mehrfach angedeutet, um die fast vollständige Eliminierung jener Klauseln, Vorbehalte und Einschränkungen, in denen der Meister das einzige Mittel gesehen hatte, um die Erneuerung auf eine möglichst breite doktrinäre Basis zu stellen. Als das Papsttum schließlich die Reform selbst in die Hand nahm und die gravierendsten Mißstände abzuschaffen begann, erfüllten sich viele Forderungen Vitorias ohne konziliare Zwangsmaßnahmen. Bald hatte niemand mehr Anlaß, mit einem *decretum irritans* zu drohen oder in ihm das Heil zu suchen. Gerade die Spanier wurden nun — fast in Umkehrung der Situation, wie sie für den Anfang des Jahrhunderts typisch gewesen war — die großen Theoretiker der päpstlichen Lehr- und Leitungsvollmacht, die der Harmonisierungsversuche Vitorias nicht mehr

⁽¹¹⁸⁾ Dazu vgl. U. Horst, *Zwischen Konziliarismus und Reformation*..., bes. 55-115 u. 135-168.

⁽¹¹⁹⁾ Dazu A. Cosio, *Il Cardinale Gaetano e la Riforma I*, Civildale, 1902. J. Wicks, *Cajetan und die Anfänge der Reformation* (.KLK 43), Münster, 1983.

⁽¹²⁰⁾ Zu Melchior Cano s. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte*..., 5-28.

O Sagrado e o Profano

bedurften, ja sie als Hindernis empfanden, das man zu beseitigen trachtete ⁽¹²¹⁾. Die nahe Zukunft war nicht mehr geeignet, Werk und Engagement des Salmantiner Schulgründers zu würdigen und seine literarische Hinterlassenschaft zu pflegen, aber an seiner theologischen Leistung und an seiner wohltuend auf Ausgleich bedachten Haltung ändert das nichts.

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHC	Annuaire Historiae Conciliorum
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AnAn	Anthologica Annua
Apoll.	Apollinaris
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ATG	Archivo Teológico Granadino
Aug(L)	Augustiniana. Louvain
ChH	Church History
CHP	Corpus Hispanorum de Pace
DBI	Dizionario Biografico degli Italiani
CTom	Ciencia Tomista
Ecarm	Ephemerides Carmeliticae
EE	Estudios Eclesiásticos
FS	Franziskanische Studien
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
MS	Mediaeval Studies
QGDOD	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland
RF	Razón y Fe
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RSR	Recherches de Science Religieuse
ScrTh	Scripta Theologica
SE	Summa de Ecclesia (Torquemada)
Spec.	Speculum
STGra	Studia Gratiana
VRF	Vorreformationsgeschichtliche Forschungen
WSAMA. T (P)	Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie (Theolog./Phil. Reihe)

⁽¹²¹⁾ Vgl. U. Horst, *Papst — Konzil — Unfehlbarkeit....*, 64-142.

A RENÚNCIA DE D. FREI BARTOLOMEU DOS MÁRTIRES

Teologia e Historia

D. Frei Bartolomeu dos Mártires, pela sua eminente e polifacetada personalidade, a quem coube a sorte de ter por biógrafo o clássico Frei Luís de Sousa, entrou resolutamente, por mérito próprio e pelos ventos da fortuna, na história da sociedade, da Igreja e das letras portuguesas.

Nos últimos anos da sua laboriosa e fecunda existência, à frente da acção social e apostólica da Igreja primacial de Braga, o Arcebispo viu-se envolvido no turbilhão do nevoeiro e agitação caído sobre Portugal no período classificado por Herculano de *pouca luz e muitas trevas* 0).

Como cidade edificada na coruta do alto monte da história, Bartolomeu não se pôde furtar, não obstante a sua humildade e modéstia, aos olhares indiscretos dos curiosos. Todos os seus gestos e atitudes têm sido apreciados, por vezes, com ligeireza mórbida.

Um dos gestos do Arcebispo que maior lugar deu às arbitrariedades de imaginações recalcadamente hipercríticas foi a resignação do Primaz à Sé bracarense. Os abundantes e categóricos testemunhos dos biógrafos coevos, a personalidade do frade místico sempre saudoso do recato do claustro dominicano e a abundante documentação incidente como luz meridiana sobre esse facto não conseguiram deter a alude de hipóteses aventureiras e irresponsáveis em busca de uma explicação. Há pecados contra a luz.

José Caldas, sentado à banca para dizer mal, interpreta a retirada de Frei Bartolomeu fabricando um acervo de argu- *

* Convento de S. Tomás de Aquino (Queluz) — Investigador.
C¹) A. Herculano, *Pouca luz e muitas trevas*.

mentos deprimentes, num naco de boa prosa que começa assim:

«Como ave batida pela fúria da tempestade e que, por não achar braço ou ramo de árvore onde apoiar-se, voa na demanda do ninho que lhe fora berço nos dias da Primavera, assim Frei Bartolomeu dos Mártires, açoutado pela tormenta da vida, e cortada a alma pelo travo dos desenganos e pela amargura das desilusões, foi acolher-se ao convento que fundara em Viana, esperando ali a morte, ou antes, o *seu despacho*, como ele apelidava a hora bendita da sua libertação» (2).

A renúncia do Arcebispo não pode ser julgada com arbitrária superficialidade e à margem do enquadramento da totalidade da sua vida. O curso da existência humana é semelhante à escalada do alpinista que, quanto mais se aproxima do vértice, mais vasto e desafogado panorama desfruta. Também no tribunal da história, mestra da vida e vida das idades, o tempo é a melhor testemunha para comprovar o merecimento de cada um. Ali não há vilão que se disfarce nem herói ou santo que se apague.

Cada vez que a vara mágica da verdadeira história toca em D. Frei Bartolomeu dos Mártires chispam cintilações e brotam jorros de luz. De há meio século a esta parte o nosso Primaz tem beneficiado da monção bonançosa da história como ciência de rigor. A Sociedade Goerresiana desenterrou criticamente os *Diários* e outros importantes documentos nos grossos volumes do seu monumental *Concilium Tridentinum* (3). Entre nós, monsenhor José de Castro, nos seis volumes de *Portugal no Concílio de Trento* (4), marcou um arranque irreversível, pela documentação exumada e pelo seu estilo atraente. Os escritos inéditos de teologia de Bartolomeu, até há pouco ignorados (5), revelaram o vigor de um pensamento e uma riqueza doutrinal onde se topa a exemplar coerência de vida do autor e se encerram páginas de autobiografia, preciosas para a correcta exegese da vida do Primaz. Nas celebrações do IV centenário do encerramento do Concílio de Trento,

(2) J. Caldas, *D. Frei Bartolomeu dos Mártires (profana verba)*, Coimbra, s.d., c- X, p. 367.

(3) *Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, Friburgo, 1901, ss.

(4) J. de Castro, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, 1944-1946, 6 vols.

(5) *Theologica Scripta*, Braga, 1973-1977, 6 vols.

Hubert Jedin, o maior especialista da história da grande assembleia conciliar, declarou que o maior Padre do Sínodo fora o Bracarense. Por seu turno, o Papa João Paulo II, dirigindo-se aos bispos portugueses, não receou apontar como estrela do norte para o nosso tempo o venerável Bartolomeu, dizendo-lhes:

«Como símbolo, evoco a figura admirável do Venerável Frei Bartolomeu dos Mártires, o grande arcebispo de Braga, protagonista no Concílio de Trento, rico de virtudes e de zelo apostólico»⁽⁶⁾.

Subiu o tempo histórico de Bartolomeu, alargou-se o panorama da contemplação mais profunda e objectiva da autenticidade da sua personalidade humana e espiritual.

É necessário, nesta aproximação acelerada do IV centenário da morte de Bartolomeu, em 1990, evocar os grandes gestos da sua vida e tornar sobre ele para melhor o compreender e o contemplar sempre a mais clara luz.

I. TEOLOGIA DA RENÚNCIA

A renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires à mitra bracarense não é só um facto histórico perfeitamente documentado, mas surge na vida do Arcebispo com o rigor de uma conclusão teológica.

Diz-se que um santo rezava a Deus nestes termos: «Senhor, fazei que eu seja lógico». Se tanto bastasse para um processo de canonização, D. Frei Bartolomeu poderia ter sido posto nos altares, no momento bendito do seu «despacho», em 16 de Julho de 1590. Toda a sua existência, com efeito, é de uma coerência rectilínea transformando em vida quotidiana os princípios doutrinários que adoptou e ensinou na cátedra de teologia durante quinze anos a fio: no convento da Batalha, desde a Páscoa de 1542 até Dezembro de 1552 e em Évora, como professor de D. António Prior do Crato, desde esta data até à Primavera de 1555, magistério continuado em S. Domingos de Lisboa até ao Outono de 1557⁽⁷⁾.

Sem o conhecimento da doutrina do mestre Bartolomeu, meditada e exposta nesses longos anos de assídua reflexão

(6) *Discursos de João Paulo II em Portugal*, Lisboa, s.d., p. 69.

(7) Cf. Raul de Almeida Rolo, *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, c. 1, pp. 25-27.

e magistério, os seus gestos, brilhantemente apresentados na obra imortal de Frei Luís de Sousa, poderiam tomar-se como panegírico hagiológico e, quando confirmados por outra documentação, serem interpretados como obsessão de um fanático. Nem uma coisa, nem outra.

O grande princípio orientador de D. Frei Bartolomeu formulou-o ele na sua teologia, ao ensinar que «a regra do comportamento humano não é a vontade, mas a razão» (8); e que, quando estas entrarem em conflito, a razão tem de levar a melhor. Numa carta ao seu Cabido, acerca da aplicação do Concílio de Trento, responde o Arcebispo:

«Sabe Nosso Senhor quanto eu desejo concertar duas cousas e cumprir com elas ambas, a saber, obrigação do meu officio e com sua consolação. Mas, quando uma destas prejudica a outra, bem sabem que o descargo da consciência deve ter o primeiro lugar» (9).

«O descargo da consciência» constitui a chave do enigma da heroica existência do grande Primaz. A este «descargo da consciência» obedeceu também a sua atitude frente ao officio episcopal.

Abramos os seis grossos volumes das suas lições de teologia e procuremos acompanhar a par e passo, à luz da doutrina aí exposta, como Frei Bartolomeu descarregou a sua consciência.

Três momentos de relevante significado — aceitação, conservação e renúncia — chamam a nossa atenção na teologia do episcopado de mestre Bartolomeu, constituindo notas eloquentemente autobiográficas.

1. Aceitação

Frei Bartolomeu, longe de pensar que viria a ser bispo, assentou teoricamente os tópicos autobiográficos das circunstâncias concretas do que lhe veio a acontecer: a obrigação de aceitar o episcopado, por imposição do superior, com preceito de obediência e cominação de censuras.

O professor da Batalha, ao tratar da pusilanimidade, ensina que esta é pior vício que a presunção, porque envolve

(8) «...cum voluntas non sit regula actionum humanarum, sed ratio» (*Annotationes*, iji 1-2, q. 96, a.4-TS, 2,515).

(9) Carta de 18 de Setembro de 1564 (ADB, *Gav. dos Arcebispos*, liv. 7 das cartas, n.º 22).

uma recusa do bem, enquanto que a presunção, embora desordenada, tende para ele. E exemplifica com a aceitação do episcopado, a qual, em algumas circunstâncias, é obrigatória sob pena de pecado mortal, ou seja, quando se presume que, se recusasse, daria acesso a um indigno ao múnus episcopal, ou quando a aceitação é imposta por um superior ou pelo Papa. Se o escolhido e compelido se considera a si próprio incapaz, isso não obsta, segundo Bartolomeu, a que tenha de aceitar, porque essa falsa opinião ainda procederia de pusilanimidade ou da inconsideração dos dons da natureza e da graça com que Deus o exornou ⁽¹⁰⁾.

Frei Bartolomeu, coerente com esta teologia, perante a escolha da Rainha e o preceito do Provincial, embora gemendo apavorado sob a ideia sublime que tinha do múnus episcopal, calcando aos pés o ditame da sua humildade, aceitou o arcebispado ⁽¹¹⁾. Não deixou Bartolomeu de registrar, numa folha do Breviário ⁽¹²⁾ e várias vezes pela vida fora, as circunstâncias desta aceitação, como ainda veremos no curso deste trabalho.

Também o Provincial, Frei Luís de Granada, realça, com certa ufania, o sucedido, quer na *Vida* consagrada ao Arcebispo ⁽¹³⁾, quer na apresentação aos leitores da edição que promoveu do *Compendium Spiritualis Doctrinae* ⁽¹⁴⁾.

2. Permanência no ofício

O segundo ponto que chama a nossa atenção, neste particular, é o modo como o Arcebispo exerceu requintadamente o difícil múnus episcopal, em obediência à sua tese de que o bispo deve permanecer no seu posto enquanto puder ser útil à sua grei ⁽¹⁵⁾. Nos vinte e quatro anos que se considerou

⁽¹⁰⁾ *Annotata in 2-2*, q. 133 (TS. 4,1255).

⁽¹¹⁾ Luís de Sousa, *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Lisboa, 1984, liv. 1, c. 8.

⁽¹²⁾ Texto traduzido na *La Vie de D. Barthélemy des Martyres*, Paris, 1663, liv. 4, c. 29.

⁽¹³⁾ *vida de D. Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga* (in *Obras Completas*, Madrid, 1906, t. XIV, 323-366).

⁽¹⁴⁾ «Ille munus ex maiorum suorum imperio, ecclesiastica censura adactus recusare non potuit, alias nulla ratione subiecturus» (*Ludovicus Granatensis, Candido lectori*).

⁽¹⁵⁾ Epist. 86, *Ad Guillelmum abb.*: PL. 182,210.

o sucessor do apóstolo S. Tiago, na Igreja de Braga (como naquele tempo se julgava), o nosso Primaz viveu com perfeição a epopeia de fidelidade ao múnus pastoral e ao amor e dedicação pelo seu povo só guiado por uma ressonância, não menos autobiográfica, da teologia do episcopado, principalmente no que respeita ao empenhamento apostólico do bispo, à missão de misericórdia e à finalidade sagrada dos bens da Igreja.

O desenvolvimento destes tópicos e das teses teológicas do professor da Batalha constituiria um belo tratado de doutrina dogmática, esclarecedora das razões profundas a que o Primaz sempre obedeceu na brilhante página de acção pastoral e sócio-caritativa no meio do seu povo, aspectos estes que exigem um mínimo de atenção.

Passando apenas um olhar pelos índices analíticos dos volumes dos escritos das suas lições, aparece-nos vincado, a água forte, o perfil do futuro Primaz das Espanhas calcoteando, sem parar, todas as veredas e caminhos, lamacentos no Inverno e poeirentos no Verão, da vastíssima arquidiocese bracarense de mais de mil duzentas e sessenta paróquias, gastando nessa dobadoira infinda «a maior parte do ano», para dar a volta a todas de quatro em quatro anos, à média inverosímil de três paróquias por dia, se não fizesse mais nada! Mas a abonar a afirmação do Arcebispo ao Papa Gregório XIII ⁽¹⁸⁾, estão aí as Actas das suas visitas, regulares como um pêndulo.

3. *Ser bispo*

Segundo o testemunho das suas lições, em iguais circunstâncias por parte do candidato, deve preferir-se para bispo um teólogo a um canonista, porque a principalíssima missão do bispo não é tratar de lites forenses, mas dedicar-se à leitura assídua das Sagradas Escrituras para apascentar a grei com o pão da Palavra de Deus: os bispos — acrescenta — são sucessores dos Apóstolos, e não dos jurisconsultos ⁽¹⁷⁾. Em consequência, tem de ser socorro dos órfãos, amparo das viúvas, pai dos pobres e refúgio de todos os mi-

⁽¹⁶⁾ Carta de 4 de Novembro de 1576 (ASV. *Vesc*10, fl. 150).

⁽¹⁷⁾ *Annotata in* 2-2, q. 63, a. 2 (HTS. 3,616).

seráveis (18). Para isso, tem de ser mais esmoler do que todos os ricos do mundo, e, para ter mais que repartir, deve viver modesta e frugalmente (19). Para socorrer o seu povo, não o pode abandonar nem na epidemia de peste.

No auto-retrato do teólogo, mestre Bartolomeu, nem esta exigência de heroísmo faltou. É bem conhecida a resposta que ele deu ao cardeal D. Henrique quando este, de sua parte e do Rei, o incitou a deixar a cidade de Braga, em 1570, quando a peste dizimava a população (20). O comportamento do Arcebispo, naquelas circunstâncias, arrancou ao jesuíta padre Inácio de Tolosa, presente no Colégio de S. Paulo e testemunha dos acontecimentos, o seguinte comentário:

«Neste tempo, mostrou bem o Senhor Arcebispo a santidade que Deus lhe tem comunicado, porque pedindo-lhe o Rei e o Cardeal, com instância, que saísse da cidade a parte segura, nunca quis, mas antes, ele próprio em pessoa ia algumas vezes consolar os enfermos e a todos provia do necessário com muita caridade. E dizia ao Padre Frei João [de Leiria] que gastasse com eles quanto tinha e que, neste tempo, não pagasse pensão nem a criado, tal era o zelo que tinha de acudir aos pobres. Deus guarde em sua Igreja um prelado tão santo» (21).

Bartolomeu não só deu quanto tinha, mas carregou-se de dívidas, como outra documentação nos informa (22).

Este radicalismo do Arcebispo não procedia só do seu coração de pai generoso e liberal, mas era também um corolário da sua razão teológica. Recomendando sempre ao seu vigário geral e administrador, Frei João de Leiria, que repar-

(18) *Ibidem*, q. 62, q.^a 16 (TS. 3,475).

(19) [Episcopi] «frugalius debent vivere, ut ex sua portione plura supersint ad eleemosynas» (*ibidem*).

(20) Carta de 4 de Março de 1570, (in L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 4, c. 29).

(21) Carta de 16 de Julho de 1570 (ARSJ.-Lus. 64, fl. 69).

(22) «El edificio [del Colegio] se va continuando y queríamos, placendo al Señor, este verano acabar la 1.^a quadra que está comenzada, donde queda la portería. Y no se hace más porque Su Señoría no puede dar más dello que dava, assi por los gastos grandes que estos años tuvo de extraordinarios, como por las deudas que tiene, cosa que el mucho siente» (*Carta de Antonio de Araújo*, de 15 de Julho de 1571 — ARSJ.-Lus. 64, fl. 193).

tisse sempre tudo «sem entesourar nada» (23), e confessando-lhe que em Trento não havia nenhum bispo de toda a Espanha que gastasse menos do que ele, «por que os pobres sejam largamente providos» (24), justifica o seu comportamento escrevendo: «Já disse a Vossa Reverência que não tenho mais nessa renda que o prior de S. Domingos de Lisboa no seu convento» (25). E noutra carta argumenta: «Não a herdei, não a ganhei, queria-a repartir como manda seu Senhor». E ainda: «É cousa em que eu desejo desencarregar minha consciência e aparelhanme pera a conta que hei-de dar da fazenda de Deus» (26).

4. *Sentido da cultura*

Aquela liberalidade sem medida tinha na mente do Arcebispo não apenas a dimensão da misericórdia com os pobres, mas devia servir prioritariamente à sua missão de pastor, posto em Braga para a proclamação do Evangelho e salvação das almas: entre gastos em esmolas e as despesas com a pregação, estas estão em primeiro lugar (27). Por isso, o investimento dos rendimentos da Igreja bracarense devia orientar-se, em primeiro lugar, para a formação de idóneos ministros do Evangelho. Assim o afirma expressamente numa carta ao beato Inácio de Azevedo reitor do Colégio de S. Paulo, quando o encarrega de procurar e examinar os clérigos da diocese a quem se havia de atribuir bolsas de estudo, a fim de poderem estudar a teologia moral em Braga: «Busque-me muitos..., porque bem sei que essa é a principal cousa em que devo gastar a renda» (28).

(23) Carta das Cinzas de 1562 (in L. de Sousa, ob. cit., liv. 2, c. 9).

(24) *Idem, ibidem.*

(25) Carta de 12 de Março de 1562 (BPMP., cod. 726 [5.º *Azevedo*], s/f.

(26) Cf. supra, nt. 23.

(27) «Posset dubitari: An episcopus ea quae supersunt suae decenti provisioni debeat potius insumere in alendis pauperibus, an in standispensids doctis ac idoneis confessoribus, praedicatoribus qui animarum salutem promoveant. Ad hoc, procul dubio, secundum dandum est, quia cum scopus ac summa sui officii sit salus animarum, pro qua etiam animam ponere debet, ideo ad media quae ad hoc directius ordinantur invigilare debet» (*Annotata in 2-2*, q. 62, q.ª 46 -TS. 3,541).

(28) Carta de 10 de Fevereiro de 1562 (BPE $\frac{\text{CVIII}}{2-3}$, fl. 385-386v).

Esta prioridade fez do Arcebispo um extraordinário promotor da cultura em toda a arquidiocese de Braga, criando, distribuídas por todo o território, muitas escolas de cultura geral e de formação sacerdotal. Ao chegar Bartolomeu à diocese não havia senão o colégio de S. Paulo onde se ensinavam apenas as primeiras letras (29).

Criado por D. Diogo de Sousa, em 1532, o Colégio de S. Paulo vegetou durante trinta anos com resultados praticamente nulos (30).

Bartolomeu transformou e desenvolveu o colégio admiravelmente. Logo no contrato com a Companhia de Jesus ampliou e organizou o quadro dos estudos e, a breve trecho, o transformou na melhor escola do Norte do País durante dois séculos. No momento da sua resignação, já contava mil e cem alunos distribuídos em quatro classes de Humanidades, um curso de Filosofia e duas cadeiras de Teologia Moral (31).

O seu paço também era escola de formação de servos do Evangelho (32).

Em Viana do Castelo fundou outra cátedra de Teologia que os seus confrades dominicanos liam diariamente em Santa Maria Maior, actual Sé Catedral da diocese (33).

O Primaz, ao tomar conhecimento das grossas pensões que o mosteiro beneditino de Pombeiro pagava ao Prior do Crato e ao cardeal Borromeu, obrigou os monges a abrir e sustentar mais uma escola (34).

Também já estão documentadas as escolas de Chaves (35), Moncorvo e Freixo de Espada à Cinta (36 **).

(29) Cf. Raul de Almeida Rolo, *Bartolomeu dos Mártires — Obra Social e Educativa*, Porto, 1979, c. 5, p. 164.

(30) Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Braga e a Cultura do Renascimento*, Coimbra, 1972, p. 35.

(31) Raul de Almeida Rolo, *O Bispo e a sua Missão Pastoral, segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1964, P. II, c. 3, p. 167.

(32) L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 1, c. 18; Carta de Inácio de Azevedo de 28 de Outubro de 1560 (ARSJ.-Ep. NN., 103, fl. 118-119).

(33) L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 1, c. 25; Bula *Ad sacrum apostolatus* (ASV, Reg. Vat. 1924, fl. II Ov); cf. Raul de Almeida Rolo, *Bartolomeu dos Mártires — Obra Social e Educativa*, Porto, 1979, c. 4, p. 116.

(34) Carta de 22 de Março de 1567, de D. Fernando de Menezes a Carlos Borromeu (*Bibl. Ambros.*, F. 28, inf. 148 r/v e 149v).

(35) Carta de D. Fr. Bartolomeu a Fr. João de Leiria, de 22 de Setembro de 1561 (*Bibl. do Sem. Cone. de Braga*, cod. 42, f. 327).

(36) Carta de D. Fr. Bartolomeu ao Vigário de Moncorvo, de 12 de Fevereiro de 1562 (BPMP., *Azevedo*, cod. 51, fl. 172-175).

O Cabido, dando a fundação do Seminário de S. Pedro por escusada, alega que:

«Nesta província e principalmente em esta cidade e em todos os lugares deste arcebispado há colégios e escolas.... e assim nos outros lugares, em todos ou os mais deles, se ensina gramática ordinária e voluntariamente» (37).

Este infatigável promotor da cultura e criador de escolas não tinha, contudo, um espírito de mecenas, mas alma de apóstolo, zeloso e puro administrador dos bens da Igreja.

O sentido da política cultural do Arcebispo está expresso no testemunho dos padres de S. Paulo, nestes termos:

«O fruto de mais estima que aqui se faz é com os estudantes dos quaes se provêem de reitores todas as igrejas do arcebispado. E podem eles bastar a isso porque chegam em número a novecentos, e quase todos estudam com esse fim de vida: o que é particular nestas escolas» (38).

A partir de 1566, nenhum clérigo de Braga podia concorrer a beneficio curado nem ver confirmada a sua carta de pároco sem frequentar a cátedra de Casos de Consciência (39).

5. O Concílio

Este ímpeto renovador da Igreja acompanhou D. Frei Bartolomeu a Trento e a Roma. Novas perspectivas, mais amplos horizontes, mais graves problemas o esperavam na cena do Concílio Ecuménico e na cabeça da Cristandade.

O Bracarense foi o primeiro prelado ultramontano a chegar a Trento, indo cá dos confins da Europa. A sua chegada foi saudada com júbilo, e a sua personalidade de homem, de bispo, de intelectual, de espiritual e de reformador, manifestou-se imediatamente. Em carta de 19 de Maio de 1561, dia imediato à sua chegada, os Cardeais Legados apresentaram-no ao Papa Pio IV, dizendo-o um frade de S. Domingos, criado arcebispo pela sua virtude e boas qualidades (40). Egidio Foscaran, bispo de Módena, notifica ao cardeal Morono a che-

(37) ADB., *Gav. Cone. e Sin.*, 15, fl. 6r).

(38) *Cartas anuas* (1578), (ANTT. ms. livreria, 690, fl. 40r).

(39) Provisão do Arcebispo, de 12 de Setembro de 1566 (in Manuel Augusto Rodrigues, «D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e o Colégio de S. Paulo de Braga», *Lusitania Sacra*, Lisboa, 1978, p. 128).

(40) ASV., *Cone.* 42, fl. 13.

gada do Bracarense, como a maior notícia de Trento naqueles dias, pois levava consigo dois grandes tesouros: uma vida edificantíssima e uma grande e rara erudição⁽⁴¹⁾.

Mas, a princípio, as vozes de Bartolomeu pela renovação e reforma eram, frequentemente, ouvidas com prevenção. Ainda bastante antes da abertura dos trabalhos conciliares, o Arcebispo de Zara, em carta ao cardeal Cornaro, escreve:

«Seja como for, se vêm esses ultramontanos, fique ciente Vossa Senhoria Ilustríssima que farão muito barulho e ficará muito que contar desta bendita reforma.... Já ouvi dizer que este Arcebispo de Braga fala muito livremente e que escreveu um livro cheio de querelas pelos agravos que pretende sofrer no governo da sua diocese. Queira Deus que não venhamos a ter contendas mais duras com os nossos do que teríamos com os inimigos, se aqui viessem fazer demonstração das suas forças»⁽⁴²⁾.

Efectivamente, não faltaram nem contendas nem barulho no Concílio. É bom, porém, saber quem tinha razão e defendia a justiça e a verdade.

Correu o tempo. A ala renovadora, liderada pelos Arcebispos de Granada e de Braga, ganhou terreno a olhos vistos. Estes homens eram ambos filiados na escola teológica mais avançada e profunda do tempo — Salamanca.

A verdade, devido ao zelo e ímpeto do bracarense, portavoza de todos⁽⁴³⁾, triunfou no Concílio. A correspondência de Trento está impregnada de elogiosas referências a Bartolomeu:

- «O Arcebispo de Braga é um homem douto e de santíssima vida....»⁽⁴⁴⁾.
- «O Arcebispo de Braga interveio com muita piedade e zelo como costuma fazer sempre»⁽⁴⁵⁾ •
- «Ao intervir, o Arcebispo de Braga fê-lo com o seu acostumado zelo e sinceridade»⁽⁴⁶⁾.
- «Quando chegou a vez de intervir, o Arcebispo entrou no assunto com tanta energia que parecia um fogo»⁽⁴⁷⁾.
- «Varão de grande santidade e religião» lhe chamou o cardeal Paleotto⁽⁴⁸⁾, etc., etc.

(«) Carta de 19 de Maio de 1561 (ASV., Cone., 42, fl. 127).

⁽⁴²⁾ Carta de 10 de Novembro de 1561 (ASV., Cone. 70, fl. 40).

⁽⁴³⁾ «...o nosso era o capitão e a língua de todos.... era fogo, era raio, era corisco» (L. de Sousa, ob. *cit.*, liv. 2, c. 12).

⁽⁴⁴⁾ Carta do Arcebispo de Zara ao Cardeal Cornaro. 23 de Julho de 1562 (ASV., Cone. 70, fl. 170).

⁽⁴⁵⁾ Carta de 17 de Maio de 1563 (ASV., Cone. 69, fl. 110).

⁽⁴⁶⁾ Carta de 12 de Julho de 1563 (ASV., Cone. 69, fl. 156).

⁽⁴⁷⁾ Carta de 6 de Junho de 1562 (ASV., Cone. 70, fl. 213).

⁽⁴⁸⁾ CT. III, 723.

As palavras de um homem destes não eram de molde a entrar por um ouvido e sair pelo outro, como levemente supôs Raul Rego ⁽⁴⁹⁾.

Quando, em Setembro de 1563, Bartolomeu quis ir a Roma, em companhia do Cardeal de Lorena e de alguns bispos franceses, os Legados quiseram impedi-los, «porque — escreveram ao cardeal Borromeu — ausentando-se homens deste valor, parecerá uma dissolução do Concílio» ⁽⁵⁰⁾.

Borromeu, sobrinho de Pio IV e Secretário de Estado, que, pelos testemunhos da correspondência do Concílio, já tinha Bartolomeu em grande conta, respondeu aos Legados que «o Bracarense, vindo, será bem-vindo, e certificai-o de que o Santo Padre o receberá com toda a benevolência» ⁽⁵¹⁾.

Bartolomeu levou a Roma a voz da renovação e da reforma: caíram, finalmente, as últimas barreiras. Ao regressar à cidade do Concílio o nosso Arcebispo vinha jubiloso.

Aquele mesmo Arcebispo de Zara, que dois anos antes pusera o cardeal Cornaro de prevenção contra o ideal de reforma de Bartolomeu, escreve agora ao mesmo Cardeal:

«Monsenhor Bracarense regressou tão satisfeito dos negócios de Roma que se não pode dizer mais. Não cessa de proclamar a piedade e óptima disposição de Sua Santidade, e garante a todos que não haverá nada mais agradável ao Papa e igualmente ao Ilustríssimo Borromeu do que aplicarmo-nos a decretar uma profunda e útil reforma» ⁽⁵²⁾.

E, no dia seguinte à longa e inflamada intervenção do nosso Primaz na aula conciliar, em 3 de Novembro, escreve:

«Interveio também Monsenhor Bracarense o qual fez encómio do grande desejo do Papa e de Monsenhor Borromeu pela reforma, que comoveu toda a assembleia e afervorou o coração de todos para esta santa obra» ⁽⁵³⁾.

O mesmo Jadrense que, antes de abrir o Concílio, qualificara despectivamente, de «bendita reforma» as propostas renovadoras de Bartolomeu, ao aproximar-se o fim do Concílio, chama-lhes, emocionado, uma «santa obra».

⁽⁴⁹⁾ «O Arcebispo que foi a Roma», *Diário de Notícias*, 14/5/1982.

⁽⁵⁰⁾ Carta de 16 de Setembro de 1563, a S. Carlos Borromeu (ASV., Cone. 58, fl. 395).

⁽⁵¹⁾ Carta de 22 de Setembro de 1563, de S. Carlos Borromeu (ASV., Cone. 55, fl. 330).

⁽⁵²⁾ Carta de 1 de Novembro de 1563 (ASV, Cone. 69, fl. 233).

⁽⁵³⁾ Carta de 4 de Novembro de 1563 (ASV, Cone. 69, fl. 236).

Não se pode negar que a palavra ardente e sincera de Bartolomeu tenha entrado a custo nos ouvidos de alguns pela sua mensagem surpreendente de novidade, mas, finalmente, penetrou fundo e instalou-se no ânimo de todos. Os momentos de angústia que nos primeiros meses dos trabalhos conciliares chegaram a assaltar o coração de Bartolomeu transformaram-se, no fim do Concílio, num delírio jubiloso.

Em carta de despedida a S. Carlos Borromeu, três dias após a clausura conciliar, D. Frei Bartolomeu exprime-se assim:

«O encerramento deste sagrado Concílio de Trento foi tal que excedeu toda a nossa expectativa. De facto, os tesouros da divina misericórdia abriram-se e derramaram-se sobre nós de forma que superaram todas as nossas súplicas e desejos.

Exultando, pois, o mundo inteiro em efusões de alegria, não admira que Vossa Senhoria Ilustríssima tenha a melhor parte em tanto júbilo, visto que também a teve nos trabalhos e nos cuidados para que tudo corresse bem e ainda melhor chegasse a seu feliz termo. Só nos resta agora empenharmo-nos a fundo para levar à prática o que ficou decretado, para o que contamos com a ajuda de Vossa Senhoria»⁽⁵⁴⁾.

Bartolomeu registou no seu *Diário* os seus próprios sentimentos num impressionante paralelismo:

«Chegou, na verdade, o tempo da graça, e o Senhor abriu os tesouros da sua misericórdia no fim do Concílio. Com efeito, nas três últimas sessões, celebradas de 15 de Julho a 4 de Dezembro, promulgaram-se mais e melhores decretos de reforma do que durante todo o resto do Concílio. Por isso, o Sinodo se encerrou na festa de Santa Bárbara, 4 de Dezembro, numa incrível concórdia e alegria»⁽⁵⁵⁾.

O Bracarense, justamente e com inteira razão, considerou o Concílio de Trento uma grande vitória da Igreja, como se comprovou pela sua acção renovadora da Cristandade, durante os quatro séculos que decorreram dele até ao II Concílio Ecuménico do Vaticano.

Nos dezoito anos **que** D. Frei Bartolomeu ainda se conservou à frente dos destinos da Igreja bracarense, não teve

⁽⁵⁴⁾ Carta de 7 de Dezembro de 1563 {*Bibl. Ambros.*, F. 173, inf. 13}

⁽⁵⁵⁾ *Collecta ex gestis in Concilio Tridentino*, in *Opera Omnia*, ed. Guignibert - Romae, 1734-1735, T. II, 437.

outro programa senão o enunciado na citada carta a S. Carlos: renovar a igreja de Braga à luz dos decretos tridentinos.

6. *Por entre angústias*

Ser bispo assim, numa tensão altíssima e permanente, é sobremaneira difícil em qualquer tempo, mas em especial numa época de redenção de uma Igreja herdeira de séculos de profunda crise intelectual, doutrinal, social e disciplinar e, por fim, ameaçada de desagregação pelas heresias e cismas dos pseudo-reformadores da última hora.

Por isso, a angústia de Bartolomeu ao aceitar o episcopado não foi uma sacudidela emocional passageira, mas uma voz forte e permanente de consciência perante aquela exigência de heroísmo, sob pena de correr sérios riscos a própria salvação eterna: ele via-se perante a alternativa iniludível de ser herói ou condenado!

São muitos os testemunhos neste sentido que fluíram das confidências e da pena de Bartolomeu. Mas, por amor da brevidade, registamos apenas o de Frei Luís de Granada e o do Doutor Diogo Paiva de Andrade, seus confidentes mais directos e íntimos.

Granada recolhe estas palavras de Bartolomeu:

«Eu, Padre Provincial, não me enforcarei porque é ofensa de Deus: mas já tenho chegado a sentir as angústias de um homem quando se enforca»⁽⁵⁶⁾.

E Paiva de Andrade escreve:

«Um dia — tratando eu familiarmente com ele acerca do múnus dos bispos — dizia de si, com grande ansiedade de ânimo, ser um desgraçado e infeliz, já que, arrebatado às delicias e repouso do cenóbio, fora lançado para aquela dignidade como para um moinho, ou arremessado para um mar hostil e cheio de escolhos (donde não esperava poder escapar sem grande perigo). E afirmava que, após ter sido elevado ao fastígio daquela dignidade, nada haver tão frequentemente passado diante dos olhos como os horrendos e formidáveis tormentos do inferno, dos quaes temia só dificilmente poder livrar-se; e ser seu único alívio, em tamanha aflicção, o facto de nunca a tal ter aspirado, mas até — quando espontaneamente lhe fora oferecido — só à viva força o ter aceiteado»⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁶⁾ *Vida de D. Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga*, c. 2.

⁽⁵⁷⁾ «Ao Cristão Leitor», in *Estímulo de Pastores*, ed. bilingue, Braga, 1981, pp. LXIX-LXX.

Esta consideração, porém, não lhe sossegava o espírito: ele não abdicava da sua responsabilidade nem endossava a outros a consciência das suas imperfeições.

Frei Luís de Granada, tão embrenhado em todo este problema do Arcebispo, teve de lhe suportar as reclamações e reiteradas súplicas, de viva voz e por cartas, para lhe conseguir a absolvição do cargo. «Quanto mais continuava este ofício — escreve Granada — tanto mais sentia o peso da carga.... Este descontentamento.... lhe fazia escrever a todos quantos pudessem apoiar o seu intento, e insistia tanto mais quanto mais advertia faltarem-lhe as forças e a saúde para os trabalhos».

A subida ao trono do cardeal D. Henrique, amigo de ambos, pareceu ocasião propícia para novo intento. Frei Luís, embora receoso de que a fidelidade ao amigo constituísse uma infidelidade para com Deus, advogou a causa de Bartolomeu junto do novo Rei, arguindo com os tópicos do muito tempo que Bartolomeu já servia o arcebispado, da avançada idade e das indisposições de saúde. Mas a consciência de Granada serenou-se com a resposta do Cardeal-Rei:

«Deixai-o, que assim como está, faz mais fruto do que todos quantos lhe podem suceder» (58).

Num seu livro, ainda inédito, D. Frei Bartolomeu confessa-se espantado daqueles que aspiram à carga e tremenda responsabilidade do episcopado (59); e no seu livro clássico, espelho da sua alma, intitulado *Estímulo de Pastores*, exclama:

«Ai de ti, se, pouco a pouco, comesas a comprazer-te da cátedra e paulatinamente perdes o temor» (60).

Bartolomeu, sempre insatisfeito com os bons resultados dos seus muitos trabalhos, iniciativas, esforço e diligência, motivo, quiçá, de justa satisfação para outros, desassossega-se com a consideração proposta à Rainha D. Catarina quando esta deixou o governo do Reino:

«Não se esqueça Vossa Alteza agradecer muito ao Senhor não a levar no tempo do seu governo, mas dar-lhe tempo pera chorar as faltas do dito tempo. E tanto se tenha por mais alumiada do Senhor, quanto enxergar em

(es) *Vida de D. Fr. Bartolomé de los Mártires, Arzobispo de Braga*, c. 10; cf. L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 4, c. 16.

(59) «Magna me tenet admiratio eorum qui onera haec appetunt» (*Considerationes ad praedicandum* — AGOP., XIV, 101, p. 331).

(60) P. II, c. 4, p. 209.

si mais faltas no tal officio; e nunca se lisongeie a si mesma dizendo: fiz o que pude. Porque isso escassamente o podia dizer a diligência de S. Paulo; principalmente quem rege neste tempo tão voluntarioso e revel a toda justiça e virtude, onde todos não cessam de gritar, e se queixar, de que lhe façam a vontade, e toda a vida se gasta em requerimentos não de justiça, senão de cobiça.

Finalmente, Vossa Alteza agradeça ao Senhor dar-lhe antes do passamento uma hora pera cuidar em si, qual eu também desejo pera mim» (61).

II. ASPIRAÇÃO CUMPRIDA

Esta aspiração do Primaz de voltar à paz e quietude do seu convento acompanhou-o todo o seu pontificado. Mas assim como tinha imperativos de consciência para dever aceitar o officio, assim os descobrira também para perseverar no ministério episcopal.

Quando professor de Teologia, explicando a Suma de S. Tomás, encontrou lá que a função episcopal é para servir a grei e que, por isso, não é lícito ao bispo desertar do seu posto enquanto puder ser útil ao povo(62). Mas ainda mais contundente era o testemunho que ele recolhera no *Estímulo de Pastores*, tomado das cartas de S. Bernardo:

«Conserva o que tens, permanece onde estás e trata de ser proveitoso àqueles a quem presides. Não te recuses a presidir, enquanto puderes ser útil, porque, ai de ti, se presides sem ser útil, mas muito pior é, se, por medo de presidir, te recusas a servir. É mesquinho e pusilânime e demasiado comodista — acrescenta Bartolomeu — o bispo que, aos primeiros ventos da adversidade, começa logo a excogitar como sacudir o peso que lhe impuseram para regressar à vida tranquila» (63).

O Primaz, angustiado embora, continuará no seu posto enquanto se sentir útil à grei bracarense. Criar-se-ão as condições de poder renunciar de boa consciência; mas ele nunca será um desertor. José Caídas, obsecado pelo sectarismo e traído pela superficialidade na análise de Bartolomeu, fálhou redondamente ao fantasiar a resignação do Primaz como fuga

(61) Carta de 12 de Março de 1566 (in L. de Sousa, ob. cit., liv. 5, c. 12).

(62) *Summa Theologiae*, 2-2, q. 185, a. 4.

(63) Cf. supra, nt. 15.

à tormenta da vida, batida pelo travo das desilusões e amargura dos desenganos ⁽⁶⁴⁾.

A renúncia de D. Frei Bartolomeu à mitra primacial não representou uma viragem no rumo das suas aspirações de sempre que o surpreendesse no termo da vida. Ele nunca quis ser, nunca se conformou com a ideia de ser bispo. Como acabámos de ver, ele aceitou o episcopado e manteve-se heroicamente no ministério do seu múnus durante vinte e quatro anos so por inludível imperativo de consciência.

1. A voz do coração

Na esteira dos anos do seu pontificado, D. Frei Bartolomeu dos Mártires foi deixando cair pelo caminho inequívocas ressonâncias da sua alma inconformada.

Ao cardeal S. Vital que, ainda antes de o ver ordenado bispo, lhe escreveu a reclamar uma pensão de mil cruzados concedida por D. João III, sobre a primeira igreja que vagasse em Portugal, responde Bartolomeu, em carta de 14 de Abril de 1559, com delicadeza, mas pondo discretamente o dedo na ferida da desordem que reinava na arbitrária aplicação dos bens da Igreja, para retribuição de favores:

«Fiquei estupefacto ao ver a carta de Vossa Senhoria Ilustríssima, ao considerar esta grande humildade de que um dos mais eminentes cardeais da Igreja se dignasse manifestar tão grande consideração por um simples frade.

Pelo que toca à minha inopinada e insólita apresentação e à pensão que de direito vos é devida, saiba Vossa Senhoria Ilustríssima que eu, neste caso, não fiz senão obedecer aos meus superiores que me obrigaram com censuras a aceitar esta designação da nossa Rainha. Por isso, não me ocorreu escrever a Vossa Senhoria Ilustríssima nem a ninguém de Roma. Mais, se me é permitido falar assim, rogarei ardentemente ao Senhor que esta eleição seja cassada em Roma. Mas, se a Providência divina permitir que venha a confirmação Apostólica (pois ainda não chegou) diligenciarei humildemente para que sejam^ satisfeitos os vossos desejos e mandatos no que respeita à pensão e às demais coisas, esperando receber de Vossa Senhoria Ilustríssima sumos favores e auxílios para tudo o que respeitar ao proveito espiritual e à reformação da igreja bracarense» ⁽⁶⁵⁾.

⁽⁶⁴⁾ Cf. supra, nt. 2.

⁽⁶⁵⁾ Carta de 11 de Abril de 1559 (*Arch. di Stato-Parma*, b. 121, Port.).

Dois anos mais tarde, consultado por D. Catarina manifestando-lhe o desejo de deixar o governo do Reino, D. Frei Bartolomeu conclui a sua argumentação contra esse projecto da Rainha escrevendo:

«Por isso, da parte de Deus lhe requeiro que não expida esta Cruz dos seus ombros, por pesado que seja, porque soltando-a em tal tempo, digo que se arrisca a fazer uma grande ofensa a Nosso Senhor. Lembre-se também Vossa Alteza do que me dizia persuadindo-me a tomar esta braga, muito mais pesada para mim do que são todos seus Reinos para ela. Dê exemplo conforme ao conselho, e se não eu também buscarei minha vida e quietação e tornar-me-ei para Benfica, aprendendo de Vossa Alteza» (66).

Havendo regressado de Trento com indescritível entusiasmo pelo desfecho do Concílio, o Arcebispo sofreu um rude golpe quando o Cabido bracarense não só resistiu à aceitação dos decretos da reforma, mas ainda, após a celebração agitadaíssima do Sínodo diocesano de 1564, despachou emissários a Roma com graves calúnias contra ele.

Este gravíssimo incidente provocou duas cartas de D. Frei Bartolomeu, nas quais, mais uma vez, alude à hipótese da sua resignação à mitra bracarense, qual libertação.

Expondo o ocorrido a S. Carlos Borromeu, ao tempo ainda em Roma como Secretário de Estado de Pio IV, escreve a certa altura:

«Peço que se não dê crédito a nada disso, ainda que apresentem públicas formas, pois não faltam entre nós notários e testemunhas falsas. Sua Santidade tem neste Reino, por seu Legado, o nosso Cardeal, varão integérrimo. Confie-lhe o exame de tudo o que me assacam: aceitarei de boa vontade qualquer sentença, que, oxalá, seja de deposição e privação da diocese» (67).

E, em carta a D. Catarina, escrita a este mesmo propósito, diz a certo passo:

«...me têm levantado muitos falsos testemunhos em Roma, mandando lá homens criminosos com procurações que afirmaram que eu havia soltado muitas palavras con-

(66) Carta de 7 de Janeiro de 1561 (in Diogo Barbosa Machado, *Memórias para a História de Portugal que compreendem o governo del-Rei D. Sebastião*, Lisboa, 1736, P. I, liv. II, c. 3, p. 338 e ss.

(67) Carta de 18 de Novembro de 1564 (*Bibl. Ambros.*, F. 36, inf. 676).

tra a Sé Apostólica, e agora inventam novas calúnias. E, ainda que estas cousas não me dêem muita pena porque se me afigura que por elas alguma hora tornarei a meu antigo descanso, todavia, porque me dizem que sou obrigado a acudir, por razão do ofício, receberei grande mercê escrever Vossa Alteza ao Papa que nam dê crédito aos capitulares desta Sé que a Roma sam idos....» (68).

Em 1564 o Primaz encara a hipótese da deposição do cargo como uma libertação para a sua alma, mas não apresenta a renúncia porque ainda se sente válido e capaz de ser útil à grei que lhe fora compulsivamente confiada. Uma dúzia de anos mais tarde, ao declinar o encargo de Gregorio XIII para reformar o convento das franciscanas de Monção, o Arcebispo já usa um tom bem diferente na resposta ao Papa:

«Forçado pela voz da consciência e pela minha debilidade, sou obrigado a usar da liberdade que me concede o Direico, no Capítulo *Si quando*, na Decretal dos Rescriptos.

Há poucos anos começou a construir-se nesta diocese, num lugar chamado Monção (a dez léguas desta cidade de Braga) um convento de freirás da Ordem Terceira Regular de S. Francisco. E, embora alguns seculares que tinham nele as filhas noviças sob uma única religiosa, vinda de outro convento, me pedissem instantemente que me encarregasse do dito convento, recusei-me em absoluto. Agora impetraram de Vossa Santidade umas letras Apostólicas pelas quais me impõe o cuidado daquele convento, e que, quando eu o não puder visitar, que se faça a visitação por um vigário designado por mim.

Se Vossa Santidade conhecesse bem a intolerável carga e os problemas desta diocese, não me imporia esta nova incumbência. Além de infinitos problemas, tenho quase mil e trezentas paróquias a visitar, o que faço todos os quatro anos em cuja visitação passo a maior parte do ano. Além disso, tenho alguns conventos de freirás a meu cargo que me atormentam bastante; e dalguns não há memória de terem sido visitados pelos meus antecessores, por estarem muito longe desta cidade de Braga.

Por isso, suplico instantemente a Vossa Santidade, pelas entranhas de misericórdia do nosso Deus, que me não imponha mais esta obrigação; antes, ser-me-ia muito agradável se de todo me tirasse a carga desta incomportável diocese, não só porque já estou consumido pela idade, mas também porque de dia para dia me sinto cada vez menos capaz de suportar este peso e de resolver tantos problemas» (69).

(68) Carta de 19 de Novembro de 1564 (ANTT., *Corp. Cron.*, I P., m. 107, doc. 24).

(69) Carta de 4 de Novembro de 1576 (ASV., *Vesc.* 10, fl. 150).

D. Frei Bartolomeu sente-se cansado e verifica declinarem-lhe as forças e a capacidade para exercer com perfeição e plena eficiência o seu múnus pastoral.

Segundo os seus princípios teológicos, vão-se criando, naturalmente, as condições para dever abandonar o exercício do ministério episcopal: a resignação a um benefício não é lícita em proveito do ministro, mas tão somente da grei.

Mais cinco anos de vida atribulada, com agravamento de suas doenças, e D. Frei Bartolomeu escreverá com plena justificação e profunda paz de consciência uma carta a Gregório XIII que lhe sairá da pena com o rigor de uma conclusão teológica. Diz assim:

«Santíssimo Padre.

Depois de beijar seus santos pés. Pertencendo a Vossa Santidade chamar os operários para a solicitude da grei do Senhor, assim também, e com justiça, parece de toda a razão e conveniência libertá-los de tal encargo quando chegam à velhice, principalmente se lhes faltam as forças, a saúde e a memória.

Saiba Vossa Santidade que eu já fiz sessenta e sete anos no passado mês de Maio, e que sou doente e que me falta muito a memória, o que, tudo junto, muito me aflige no governo desta extensíssima diocese de Braga, com mais de mil e duzentas paróquias, a maior, segundo apurei, de quantas estiveram representadas no Santo Concílio de Trento. A isto acresce que há vinte e dois anos que a governo.

Por isso, uma e outra vez, humildemente e com todas as forças, suplico a Vossa Santidade, pelas entranhas de misericórdia do nosso Deus, que se compadeça da minha velhice, debilidade e deficiências, e se digne pôr no governo da dita diocese uma pessoa idónea que o nosso Rei Católico apresentará, reservando-me de pensão anual, mil ducados em moeda deste Reino, em conformidade com a procuração anexa.

Já alcancei licença d'El-Rei para tudo isto....

Tomar, 5 de Maio de 1581. Humílimo de Vossa Santidade, Arcebispo de Braga, Primaz» ⁽⁷⁰⁾.

2. A renúncia

Percorrendo os Arquivos do Vaticano, encontrámos, nos fundos da Vice-Chancelaria Apostólica, a seguinte Acta:

«Roma, em São Pedro, segunda-feira, 6 de Novembro de 1581. Houve Consistório em que o Santo Padre, sendo referendario o Ilustríssimo Farnese, Vice-Chanceler,

⁽⁷⁰⁾ *Bibl. Nac. de Lisboa*, F.G., cod. 3711, fl. llr.

proveu, à súplica do Rei Católico de Portugal e dos Algarves, a igreja metropolitana de Braga, vacante por resignação do Reverendíssimo D. Frei Bartolomeu, na pessoa de D. João Afonso de Meneses» (71).

Entretanto, em Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires prosseguia no seu fadário da visita pastoral e do governo da arquidiocese.

Num libelo do litígio com D. João Afonso de Meneses sobre o vencimento das rendas do arcebispado*, o próprio D. Frei Bartolomeu nos dá conta estrita das suas últimas actividades pastorais, e de como lhe chegou às mãos a notícia do deferimento da súplica de resignação. A amplificação barroca e o cortejo triunfal encenado por Frei Luís de Sousa na retirada do Primaz da sua igreja (72), devem, à luz da história, ceder o lugar ao realismo chão das circunstâncias desusadas em que tudo aconteceu de forma nada curial e quase humilhante. O melhor, apesar da larga citação, será escutar o próprio Bartolomeu:

«Prova que, acabados os ditos autos em Tomar, ele Autor se tornou pera o dito seu Arcebispado e nele residiu sempre, como era obrigação, e visitando pessoalmente a comarca da Torre e parte de Vila Real; toda a nobreza e parte da comarca de Valença, e pregando, crismando, dando ordens e fazendo tudo o mais que a seu officio pastoral pertencia, usando em tudo de sua jurisdição como verdadeiro pastor e prelado, assi ele Autor como todos seus officiais eclesiásticos e seculares, em nome dele Autor. E pagando-lhes seus salários e estipêndios por inteiro; e como tais eram todos havidos e obedecidos, sem contradição alguma, até os ditos vinte e dous dias do mês de Fevereiro do ano de mil e quinhentos e oitenta e dous.

Prova que, andando ele Autor, visitando a dita comarca de Valença, e estando na Vila de Viana, foi ter com ele um homem que disse ser do Ilustríssimo Senhor Dom João Afonso de Meneses, Réu, e lhe deu uma carta do dito Senhor, em que lhe escrevia como Sua Santidade, a apresentação de Sua Católica Magestade, o provera do dito arcebispado de Braga. E foi ele Autor certificado como do dito arcebispado se tomara posse, pelo dito Senhor D. João, a vinte e dous de Fevereiro de mil quinhentos e oitenta e dous, ou no tempo que em verdade se achar, sem, até hoje em dia, a ele Autor, se intimarem bulas algumas apostólicas per que constasse Sua Santidade ter aceitado a dita resignação condicional que ele Autor fizera conforme a dita procuração» (73).

(71) ASV., *Act. Vice-canc. Apost.*, vol. 11, fl. 154v-155.

(72) L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 4, c. 19.

(73) ADB., *Gav. Arc.-Cabido*, 68.

D. Frei Bartolomeu dos Mártires, sempre tão cioso e delicado no apuramento dos seus direitos como dos seus de veres, só pela grande ânsia de se ver livre da grilheta que o amarrava ao encargo de Arcebispo de Braga, acatou imediatamente, sem contestação alguma nem reserva, uma notificação tão singela, carecida de qualquer forma jurídica, e ali mesmo se deu por desligado da arquidiocese. É carregada de penetração psicológica a resposta de Bartolomeu a quem lhe perguntava como se achava agora de novo no convento:

«Acho-me como negro forro, a quem tiraram uma braga muito pesada, que arrastou vinte e quatro anos com grande trabalho e grande desconsolação»⁽⁷⁴⁾.

Desconsolados ficaram os bracarenses, especialmente os pobres, órfãos do seu Arcebispo que se definia e era o amparo e o socorro de todos os miseráveis.

Quando, cinco anos depois, em 1587, a Sé bracarense voltou a ficar vaga pela morte de D. João Afonso de Meneses, apesar de D. Frei Bartolomeu já se apagar no seu convento de Viana, a saudade do coração dos bracarenses ainda voltou os olhos para o velhinho Arcebispo, como nos refere um «aviso», conservado no Arquivo Vaticano, do que se dizia, em Lisboa, acerca do sucessor de D. João Afonso:

«Fala-se que o arcebispado de Braga, que rende cerca de quarenta mil ducados, se dará a D. João de Bragança, mas, por ainda ser jovem, se bem que de sangue régio, não se afirma por muito seguro. Outros dizem que se deveria cornar a dar uma igreja tão importante ao mesmo Frei Bartolomeu que a resignou, por ser varão exemplar e de santa vida, confirmada com milagres, o qual distribuía toda aquela renda pelos pobres. E, se está velho, que se lhe dêem dois coadjutores, se um não bastar. Julga-se que aquele povo suplicará isto a Sua Santidade e a Sua Magestade, porque, pagadas as pensões e os seus gastos, que dizem não subiriam, quando muito, a mais de três mil ducados, tudo o mais gastava com os pobres e em obras pias»⁽⁷⁵⁾.

3. O fim

Com a renúncia ao arcebispado não se acabaram os trabalhos. D. Frei Bartolomeu não se retirou ao convento como um reformado para descansar. Na sua teologia ele assentara

⁽⁷⁴⁾ L. de Sousa, ob. cit., liv. 4, c. 27.

⁽⁷⁵⁾ ASV., *Avisi da Lisbona*, 126.

dois princípios que continuarão a reger o seu estilo de vida em Viana do Castelo.

O primeiro desses princípios doutrinários é que um frade elevado ao episcopado continua sujeito a todas as regras e observâncias da sua Ordem compatíveis com o *múnus episcopal*.

Por isso, é exacto o que os biógrafos dele escreveram:

«Quem quiser saber a vida que o Arcebispo fazia, depois que se achou entre os seus frades em Viana, ponha de parte o título de arcebispo e debuxe à sua vontade um religioso observantíssimo; e qual for a vida que a este der, tal assente que era a do Arcebispo» (76).

O outro princípio que norteou a vida de D. Frei Bartolomeu, enquanto pôde, é que os bens que se recebem da Igreja não são prémio de méritos, mas estipêndio de ministérios (77). Por isso, ele nunca consentiu ociosos na sua casa (78). Ele, mesmo em Viana, dia que não pudesse sair a pregar passava-o angustiado e enfasiado com «o escrúpulo de lhe parecer que comia ociosamente o pão dos pobres» (79).

Como último clarão de uma candeia que se acendeu no firmamento da Igreja, para arder e luzir, como ele escolheu para sua divisa, assim se foi consumindo aquela figura veneranda, recendente de santidade, respeitado dos grandes, venerado de todos e amado no fundo do coração agradecido dos pobres e humildes.

À hora da sua morte, ocorrida em 16 de Julho de 1590, o Reitor do Colégio de S. Paulo de Braga, companheiro do Arcebispo D. Agostinho de Jesus na jornada a Viana, onde fora assistir à agonia do venerável Bartolomeu, ao dar para Roma a notícia do seu falecimento, irrompe espontaneamente em magnífico panegírico:

«Este é aquele Bartolomeu, varão sapientíssimo, santo e austero, a quem nem a aspreza das veredas transmontanas, nem o rigor do frio, nem do calor, nem incem-

(76) L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 4, c. 21.

(77) «Decimae non sunt praemia meritorum, sed sunt stipendia ministeriorum» (*Annotata in 2,2 q. 62 q. a 2 - TS 3, 442*).

(78) «Escrúpulos tenho se tem V. R. alguns homens ociosos aí, como Baltazar e alguns outros. Se são necessários comam, mas se não há em que os ocupar, não me parece que com consciência lhes podamos dar o dos pobres. Entretanto podem ir trabalhar. Mas porque nisto pode haver muitas considerações e rezões, resolva-se V. R. e tire o meu escrúpulo e seu, se o tem». (Carta a frei João de Leiria, 12 de Março de 1562 - BPMP., *Azevedo*, 51, fl. 189r-190v).

(79) L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 4, c. 23.

périe alguma puderam deter o passo no cumprimento pastoral de todos os seus deveres de óptimo pastor e de percorrer, vigilantíssimamente, a sua vastíssima diocese.

Depois de vir do augustíssimo Concílio de Trento e de haver fundado e dotado egregiamente este colégio, não teve nada tanto a peito como renunciar a tão elevado cargo. Com frequência costumava discorrer assim: se, quando na pujança das minhas faculdades e da robustez do corpo o governo desta diocese me esmagava, agora, sem forças e consumido pela idade, ela tornou-se para mim uma carga absolutamente intolerável.... Pelo que, resignado o ofício, se recolheu num convento da sua Ordem dominicana, donde viera ao pontificado, e aí, enquanto viveu, pela sua admirável virtude mereceu suma veneração de todos.... granjeando clara fama de santidade, de tal modo que os vianenses tiveram de guardar, de armas na mão, os seus restos mortais, com receio de lhes serem raptados pelos bracarenses....»⁽⁸⁰⁾.

O cardeal-arquiduque Alberto de Áustria, ao saber da morte de D. Frei Bartolomeu dos Mártires, escreveu ao arcebispo D. Agostinho de Jesus:

«Do falecimento do Arcebispo D. Frei Bartolomeu, que Deus haja, tive o sentimento que é razão, porque, ainda que é de drer que ele tenha alcançado de Deus o prémio que merecia o decurso da sua vida, não pode deixar de fazer falta na terra a sua muita virtude»⁽⁸¹⁾.

III. PORQUÊ VIANA?

A carta, há pouco referida, do Reitor do Colégio de S. Paulo de Braga apoia a objectividade da narrativa da *Vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, de Cacegas-Sousa, acerca dos requerimentos do Cabido e da Câmara de Braga pedindo o corpo de D. Frei Bartolomeu para a cidade arquiiepiscopal, e das precauções dos vianenses para reterem na vila as suas relíquias⁽⁸²⁾. A porfia entre bracarenses e vianenses pelo corpo do Venerável é também referida por várias testemunhas de vista no *Processo de canonização*⁽⁸³⁾.

Consequentemente, não estão em causa nem o respeito dos bracarenses pelo seu ilustre Primaz, nem o carinho dos vianenses pelo seu «Arcebispo Santo»; a eleição de Viana por

⁽⁸⁰⁾ *Cartas anuas dos Jesuítas* (ANTT., ms. liv. 690, fl. 219v).

⁽⁸¹⁾ ADB., *Gav. das cartas*, 14 de Agosto de 1590.

⁽⁸²⁾ L. de Sousa, ob. cit., liv. 5, c. 8.

⁽⁸³⁾ CartDP. - sec. XVI, fase. 1 (*Bartholomaeana Monumenta*, XV), n.º 29.

D. Frei Bartolomeu é que intriga ainda hoje alguns espíritos menos avisados acerca das razões que pesaram na decisão do Arcebispo.

Quanto a nós podem sumariar-se em três núcleos fundamentais os motivos da sua opção por Viana: razões de coração, razões de disciplina e observância religiosas e razões de justiça, pela vinculação ao seu projecto da fundação do convento de Santa Cruz.

1. Razões de coração

D. Frei Bartolomeu foi visceralmente ungido com o carisma de frade de S. Domingos. O mundo da sua alma eram os livros, o claustro e o recolhimento.

Ao serviço dos Príncipes, quando mestre de D. António Prior do Crato, só saía do seu claustro de S. Domingos de Évora para ir dar a sua lição, e a única realidade que o entusiasmou naqueles três anos em contacto com a Corte foi a comunidade fervorosa dos «apóstolos» jesuítas, donde lhe vinham alguns discípulos companheiros escolares do Príncipe ⁽⁸⁴⁾, a integridade eclesiástica do cardeal infante D. Henrique ⁽⁸⁵⁾ e o convívio espiritual com Fr. Luís de Granada.

Tendo de acompanhar a Corte a Almeirim, procurou logo refugiar-se no recolhimento e silêncio da residência dos jesuítas ⁽⁸⁶⁾.

Em Braga, para se refazer das agruras e dissipações da prolongada visitação pastoral, precisava do recolhimento e austeridade da observância franciscana de S. Frutuoso ⁽⁸⁷⁾.

Da vida que levava em Trento, escreve o seu companheiro, Frei Henrique de Távora:

«Do Senhor Arcebispo digo que cada vez é mais santo e mortificado, e creio que nunca gastou tão bem o tempo....; nunca viveu tão conforme a seus intentos.... Tem

⁽⁸⁴⁾ Cf. MHSJ., Ep. *Mix.*, II, 619-620; III, 20.

⁽⁸⁵⁾ «Edificónos hoy grandemente el Cardenal..., el qual fue oyr le lection y despues quiso también ver repetir las lectiones *more solito*.... Vino despues, a otro proposito, a hablar en la mortificación de los afectos. Parece que quiere hacer santo a D. Antonio. Nuestro Señor le haga tan bueno como su tío» (Afonso Barreto, carta de Abril de 1552 - MHSJ., *Litt. Quadr.*, I, 613).

⁽⁸⁶⁾ MHSJ., *Vzta Ignatii Loiolae*, IV, 554-555; *Ignatiana*, Ep. VIII, 444.

⁽⁸⁷⁾ L. de Sousa, ob. *czt*, liv. 3, c. 11.

«... dado grande cheiro nesta terra e buscam-no tantos pobres como em Braga, e a todos satisfaz. Os prelados têm grande conceito dele»⁽⁸⁸⁾.

Incitando D. Catarina a permanecer no governo, na menoridade de D. Sebastião, Bartolomeu levanta a ponta do véu da alteração que teve com a Rainha quando esta tentava persuadi-lo a aceitar o arcebispado, arguindo-a:

«Lembre-se também Vossa Alteza do que me dizia persuadindo-me a tomar esta braga, muito mais pesada para mim do que são todos seus Reinos para Ela. Dê exemplo conforme ao conselho, e se não eu também buscarei minha vida e quietação e tornar-me-ei para Benfica, aprendendo de Vossa Alteza»⁽⁸⁹⁾.

O centro de gravidade do coração místico de Bartolomeu encontrava-se no claustro conventual: se não fosse no de Viana, poderia ser no de Benfica ou no de S. Domingos de Lisboa.

2. Razões de disciplina e observância religiosas

Esta quase instintiva necessidade espiritual constituía também para Bartolomeu um imperativo de consciência disciplinar.

À luz da sua teologia, o frade elevado ao episcopado permanecia vinculado às observâncias monásticas da sua Regra, em tudo o que fosse compatível com as obrigações do seu múnus pastoral: o frade não se dilui sob a romeira prelatia⁽⁹⁰⁾.

Frei Bartolomeu, sempre fiel à delicadeza da sua consciência, liberto agora da braga que o amarrara às obrigações pastorais da arquidiocese bracarense, só tinha um rumo a tomar: o de um convento dominicano da regular observância.

CVIII

(88) Carta de 3 de Novembro de 1561 (BPE, cod.-----, fl. 67 v-
2-2

-68v* cf. L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 2, c. 7).

(89) Cf. *supra*, nt. 66.

(90) *Annotationes super 1-2*, q. 96, a. 5 (TS., 2,520).

3. Razões de justiça

Finalmente, Frei Bartolomeu resignatário, em virtude das circunstâncias do momento e dos compromissos assumidos com a Igreja bracarense e com a Ordem de S. Domingos, só podia escolher o convento de Santa Cruz de Viana.

Santa Cruz, dotado com as rendas do mosteiro de S. Salvador da Torre, desmembradas da mesa arcebispal, «edificado com sangue de pobres» ⁽⁹¹⁾, no dizer de Bartolomeu, estava por concluir. Também sangue de pobres e estipêndio de ministérios eram os mil cruzados de pensão que Bartolomeu recebia da Igreja bracarense para sua contestação.

Bartolomeu resignatário não levantou mão da obra, como escreveu a S. Carlos Borromeu ⁽⁹²⁾, e o único recurso que lhe restava para a ajudar eram as migalhas caídas da sua pobre pensão, da qual atribuiu ao convento cento e cinquenta mil réis ⁽⁹³⁾.

Muitos bispos, ao mudarem de diocese ou até sem nunca a terem servido, iam comer, gastar ou dar as pensões que dela recebiam, onde e a quem lhes parecia, como se fossem puros donos dessa fazenda. A teologia de mestre Bartolomeu acerca dos bens da Igreja era outra. A Frei João de Leiria declarou que não tinha mais nos bens da Igreja de Braga que o Prior de S. Domingos de Lisboa nos do seu convento ⁽⁹⁴⁾. Os bens eclesiásticos eram fazenda de Deus e ele era puro administrador; e queria administrá-la como mandava seu Senhor ⁽⁹⁵⁾.

Na cátedra de Teologia ensinara que os dízimos não se cobravam para prémio de méritos, mas para estipêndio de serviços ⁽⁹⁶⁾. Por isso defendeu no Concílio que todas as pensões eclesiásticas, sem serviço pastoral, deviam ser banidas ⁽⁹⁷⁾, e que os benefícios curados se distribuíssem atendendo só à utilidade pastoral do clérigo, sem discriminação

⁽⁹¹⁾ Carta de 20 de Fevereiro de 1563 a Fr. Jerónimo Borges (in L. de Sousa, *ob. cit.*, liv. 2, c. 14).

⁽⁹²⁾ «...ideo retraxi me ad monasterium Ordinis mei quod fabricaveram et fabrico...» (Carta de 17 de Novembro de 1583 — *Bibi. Ambros.*, F. 96, inf. 124).

⁽⁹³⁾ Cf. «Doação» de 6 de Agosto de 1583, in José Caldas, *ob. cit.*, Coimbra, s/d, p. 369 e ss.

⁽⁹⁴⁾ Cf. *supra*, nt. 25.

⁽⁹⁵⁾ Cf. *supra*, nt. 26.

⁽⁹⁶⁾ Cf. *supra*, nt. 77.

⁽⁹⁷⁾ «Pensiones omnino tollantur» (CT., IX, 1018).

de ricos e pobres; os pobres devem socorrer-se a título de esmola, mas sem compromisso de benefício ministerial ⁽⁹⁸⁾.

Quando o cardeal D. Henrique, sendo aclamado Rei, repartiu por igual a sua pensão reservada na igreja bracarense pelos colégios de S. Paulo de Braga e de S. Lourenço. aue os jesuítas edificavam no Porto, D. Frei Bartolomeu, fiel à sua teologia, recusou-se a pagar a doação ao Porto, replicando, inequívoca e firmemente, que «os reis não podem comer pensões; e se as não podem comer, também as não podem transferir» ^("). As pensões do Cardeal-Rei eram bens desembolsados pelos bracarenses para estipêndio de ministérios na sua comunidade diocesana.

Com tais pressupostos doutriniais, ensinados na cátedra de Teologia, defendidos no Concílio de Trento e adoptados firmemente na própria vida, é inquestionável que para D. Frei Bartolomeu constituía um grave dever de consciência e de estrita justiça ir viver para a instituição a quem doara a pensão eclesiástica atribuída aos seus trabalhos na arquidiocese para sua sustentação.

Arrimado ao seu princípio de que a regra da vida humana não é a vontade mas a razão, princípio fecundante da congruência rectilínea de toda a sua vida e em todas as coisas, Frei Bartolomeu só podia optar, em paz de consciência, pelo seu convento de Viana, aquele que melhor correspondia às ânsias do seu coração, satisfazia o dever disciplinar da observância da sua regra dominicana e salvaguardava inteiramente a justiça na aplicação da sua pensão de subsistência.

CONCLUSÃO

Uma tese teológica comum aos discípulos de S. Tomás é a da conexão das virtudes morais, isto é, sendo elas hábitos radicados nas faculdades humanas orquestrados pela prudência, todas se desenvolvem em proporcional equilíbrio, como os dedos da mão.

O acontecimento da vida de D. Frei Bartolomeu dos Mártires agora considerado pode servir de paradigma con-

⁽⁹⁸⁾ «Pauperibus vero aliunde subveniendum...., non autem ex collatione tituli beneficii» (CT., III, 744).

^(") «Los modos que V.P. apuntava con el Arzobispo de Braga se an intentado, y no se ha alcançado cosa alguna del...., fundándose en que los Reys no pueden comer pensión y que, pues no la pueden comer, por lo mismo no la pueden traspasar» (ARSJ. - *Lus*, 68, fl. 146).

ereto da demonstração dessa doutrina defendida por ele na sua cátedra de Mestre: a resignação do grande Primaz à mitra bracarense é tanto uma efeméride histórica, como uma preclara lição de teologia vivida, com que ele, no fim da existência, coroou a nobreza espiritual da sua alma.

SIGLAS:

ADB / UM	<i>Arquivo Distrital de Braga / Univ. do Minho</i>
AGOP	<i>Archivum Generale Ordinis Praedicatorum</i>
ANTT	<i>Arquivo Nacional da Torre do Tombo</i>
ARSJ	<i>Archivum Romanum Societatis Jesu</i>
ASV	<i>Archivio Segreto Vaticano</i>
Bibl. Ambros.	<i>Biblioteca Ambrosiana (Milão)</i>
Bibl. Sem. Cone. Braga	<i>Biblioteca do Seminário Conciliar de Braga</i>
BPE	<i>Biblioteca Pública de Évora</i>
BPMP	<i>Biblioteca Pública Municipal do Porto</i>
CartDP	<i>Cartório Dominicano Português</i>
CT	<i>Concilium Tridentinum, Diariorum...</i>
MHSJ	<i>Monumenta Historica Societatis Jesu</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i> (ed. Migne)
TS	<i>Theologica Scripta</i> (Bartholomaei de Martyribus)

EM BUSCA DOS «TEMPOS» DA INQUISIÇÃO (1573-1615)

O poder da Igreja no Portugal moderno é, em simultâneo, concorrente e adjuvante do do Estado. À Igreja cabe, antes de mais, a disciplina ideológica da população. Mas também o seu controlo comportamental e social, sem abdicar de uma boa parte do domínio que exerce em tudo o que é económico e político. Na cúspide deste poder — o mais intenso e presente de todos — a Inquisição. Tribunal ligado ao Estado e à Igreja, instalado numa encruzilhada, serve ambos e de ambos se vai servindo; enquanto instituição burocrática, aproveita para estender os benefícios de que goza.

Se a Inquisição só se entende no contexto das relações de poderes, não menos indispensável é descobri-la enquanto organismo. Em definição: o tribunal do Santo Ofício da Inquisição é uma «instituição eclesiástico-política complexa», «garante de valores e objectividades religioso-culturais com ressonância à escala da 'razão de estado'», que se desenvolveu «com mira em hegemonias ideológicas e sócio-económicas que estavam a caminho de uma vigência plena na época da Contra-Reforma» (1). Pelo essencial dos valores decorrentes da estreita ligação — se não unicidade — Igreja-Estado se vai bater durante séculos, recusando a novidade: na economia, na sociedade, na política, nas ideias, nos comportamentos, nos modos de sentir. Mas dos desencontros, consonâncias e conflitos de um percurso de 285 anos resultam variações e modulações. Não é a mesma a instituição que persegue Damião *

* Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.
(U Graça e J. S. da Silva Dias, *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*, vol. I, tomo I, Lisboa, INIC, 1980, p. 34.

de Góis, Antonio Homem, António Vieira ou Bocage, de envolta com milhares de anónimos judaizantes (ou não), bruxas, marginais e dissidentes da ideologia, da moral ou do comportamento fixado — e que fixa. No *tempo* muda. Mas a estabilidade estrutural da Igreja e do Estado, como da própria burocracia da Fé, permite à Inquisição manter uma *forma* dificilmente alterável que não valida a designação de *polimórfica* (já aplicada à Inquisição espanhola) (2). Melhor será dizer que a Inquisição é *pollerona*. Tempos vários são os do seu viver organizado como agente poderosamente interventor (e modelador) do todo da sociedade. Tempos que não podem marcar-se rigidamente. Articulam-se como que em contraponto: ainda uma voz domina e já outra inicia a construção que harmónicamente lhe sucede. E os andamentos diferem, numa arquitectura subtil.

Agindo na sociedade, em conflito-sintonia com os outros poderes, só nesse complexo se há-de compreender e explicar. Não nos aproximaremos da Inquisição se, a se a não estudarmos. Nessa aproximação, marcar os seus «tempos» pode ser um meio de avançar, recusando a «pesca à linha» na imensidão dos arquivos, ou a desculpa de mau pagador de que há que tudo coscuvilhar para uma apreciação global (3).

Fragmentemos, pois, uma parte da longa «duração», distinguindo alguns percursos, que são outros tantos critérios de apreciação:

1. a organização institucional;
2. os agentes e os espaços cobertos;
3. os ritmos de actividade persecutória e os tipos de crimes;
4. as relações com outros poderes (4).

Não é discutível a marcação de um primeiro tempo, designado de estabelecimento, compreendido entre 1536 e

(2) Jean-Pierre Dedieu, «Les quatre temps de l'Inquisition», in Bartolomé Bennassar (dir.), *L'Inquisition espagnole. XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979, p. 16.

(3) Antonio José Saraiva, *Inquisição e cristãos novos*, Porto, Inova, 1969, p. 11.

(4) Francisco Bethencourt propõe: a) organização do quadro legal; b) organização burocrática e implantação nacional; c) actividade repressiva («Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI», in *Estudos Contemporâneos*, n.º 6, *Religiosidade Popular*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1984, pp. 44, nt. 2.

1547 (5). É a introdução controversa do tribunal, tempo dentro do qual até se podem marcar «andamentos» (6). Que é sobretudo um tempo de luta pelo reconhecimento, pela afirmação da inevitabilidade e pela premência da criação (7), no aproveitamento hábil da crise da cristandade (8).

O segundo tempo poderá delimitar-se entre 1548 e 1572 e dizer-se de organização. Nestes anos se estatuem os regimentos fundamentais, se age contra o herege ou o dissidente intelectual, se instala a censura à expressão do pensamento, se encontra o meio de dominar estratos economicamente dissolventes do ordenamento eclesiástico-senhorial-mercantil da monarquia, se define o recrutamento dos principais agentes, se demarca o território, se procuram os criminosos e se formaliza o espectáculo indispensável para imprimir bem fundo o imaginário dissuasor, se tentam meios de financiamento estáveis e se organiza a espoliação. É um tempo de íntima, embora nem sempre pacífica, colaboração-sujeição com o Estado (9).

A cesura que proponho, por 1572-1573, pode resumir-se nas seguintes considerações: em 1568 entra plenamente em vigor a pena do confisco dos bens dos condenados; em 1569 são nomeados novos membros do Conselho Geral, órgão central que recebe o seu regimento no ano seguinte, enquanto se inicia a nomeação dos familiares; finalmente, em 1572, sai o regimento dos juizes das confiscações, peça fulcral para

(5) É a designação de Herculano, que me parece de manter: *História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, reed., Lisboa, Livraria Bertrand, 1975.

(6) I.-S. Révah, «L'installation de l'inquisition à Coimbra en 1541 et le premier règlement du Saint-Office portugais», in *Études portugaises*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, p. 122.

(7) José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos — Universidade de Coimbra, 1969, pp. 750-802.

(8) *Ibidem*; Marcel Bataillon, *Erasmus y Espana. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad., reimp. da 2.^a ed., México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 432-493 e 699-737.

(9) Falta urna historia da Inquisição, sendo de recomendar, ainda, os úteis trabalhos de Antonio Baião, nomeadamente: *A Inquisição em Portugal e no Brasil. Subsídios para a sua Historia. A Inquisição no século XVI*, Lisboa, Edição do Arquivo Histórico Português, 1921; «Estudos sobre a Inquisição portuguesa», *Boletim da Classe de Letras da Academia das Sciendas de Lisboa*, vol. XIII, Coimbra, 1920, pp. 5-48. Qualquer trabalho sobre a Inquisição está sempre apoiado na obra de João Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos. Novos Portugueses*, 2.^a ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1975.

completar o edificio (10). Por então afina-se a «mecânica processual dos feitos crimes» (1572-1573), com um acrescido rigor nomeadamente pelo que toca às contraditas, restringindo-se a «amplitude da defesa» O¹⁾ principalmente não se admitindo o testemunho de «pessoas da nação» (12).

De 1573 em diante estamos no tempo da expansão plena, no tempo do funcionamento regular — que o episódio do perdão sebástico não chega a sincopar (13) —, na actuação dirigida estavelmente por gente treinada no ofício e que nele vai fazendo carreira, na montagem de uma rede de informações e de delegações presenciais fora das sedes das mesas, do crescendo na perseguição.

Institucionalmente os regimentos henriquinos continuam em pleno vigor. A sua aplicação, controlada pelo Conselho Geral, no entanto vai sofrendo alterações, distinguindo-se estilos em cada uma das mesas inquisitoriais. Contra isto reage o Conselho Geral que por meio de visitas procede a correcções, verifica necessidades, resolve problemas de jurisdição ou de comportamentos, anota falhas nas instalações e decide obras, sempre procurando a uniformização (14). Conselho Geral e Inquisidor Geral — ou Inquisidor Geral e Conselho Geral, é impossível saber — que se inteiram do que na regulamentação se torna caduco ou inaplicável, do que falta, e que sentem as necessidades de mudança.

O regimento de 1552 ficou manuscrito, como que aguardando a experiência que permitisse elaborar obra definitiva. *i

(10) Ver a Cronologia apresentada por Francisco Bethencourt, *A Inquisição em Portugal (1536-1821)*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, pp. 15-31.

(11) José Sebastião da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, t. I, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos — Universidade de Coimbra, 1960, p. 623.

(12) António Baião, *A Inquisição...*, Doc. XXXVIII, p. 65.

(13) É um aspecto do messianismo sebástico que convém não esquecer. Iria Lopes, cristã nova moradora em Loulé, confessa na Inquisição que em Agosto de 1602 quisera abjurar e que pretendia fazê-lo em Évora. Já a caminho, em Beja, retornara «por lhe dizerem huís homens, cujos nomes lhe não lembra, nem sabe se eram cristãos novos se cristãos velhos, que El-Rei Dom Sebastião vinha e que dava perdão geral aos cristãos novos» (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Inquisição de Évora*, Proc. n.º 2152, fl. 13 v). Não pode esquecer-se a demonstrada influência cristã nova no sebastianismo (João Lúcio de Azevedo, *A evolução do Sebastianismo*, reed., Lisboa, Presença, 1984, pp. 7-28).

(14) Doc. I, em *Apêndice* a este artigo. Todas as remissões para o *Apêndice* são feitas com a simples indicação de Doc. seguida do respectivo número.

Notabilíssima peça do saber jurídico português (15), já em 1594 se procuravam saber as dúvidas que a sua aplicação levantava, a fim de se proceder à sua reformação (16). Mas o regimento não é tudo. Bulas e breves papais e provisões régias têm de ser conhecidos e o seu respeito e cumprimento impostos. Quere-os em letra de imprensa o cardeal arquiduque Alberto de Áustria, Inquisidor Geral de 1586 a 1593, e sairão em 1596, nas Casas da Inquisição. Pretendia o Inquisidor Geral que se

«imprimisse numero de volumes bastante para se prouerem todas as Inquisições, para que os Inquisidores, e outros ministros delias com a commodidade, e uso do tal Liuro podessem facilmente em toda occasião estar presentes, e versados em muytos documentos particulares e proprios deste negocio, de cuja noticia se deuião seruir» (17).

A centralização do tribunal passava pelo conhecimento interno das normas que o regiam e pelos limites e condicionalismos que as disposições legais impunham. Para esta coesão interna, o Inquisidor Geral e o Conselho Geral (como órgão de conselho ou com os poderes máximos nos períodos de vacatura) enviam ordens, provimentos e cartas acordadas às mesas distritais. De quando em vez uma visita de um senhor do Conselho Geral inspecciona *in loco* como vão as coisas, e as suas determinações têm de ser acatadas (18). Esta coesão interna fez do Santo Ofício uma fortaleza inexpugnável.

No modo de processar e no estilo de actuação detectam-se algumas alterações, que não podem ter-se como afectando o que no tempo anterior se praticava: a visita de Martim Gonçalves da Câmara às inquisições, de 1592, revela que a uniformização era necessária em pormenores de funcionamento interno, de relações entre os vários oficiais, de auto-

(15) Ainda por estudar juridicamente. Basta uma leitura das *Instrucciones* espanholas para nos apercebermos da superior qualidade das portuguesas. Vd. Miguel Jiménez Monteserín, *Introducción a la Inquisición española*, Madrid, Editora Nacional, 1980, pp. 82-240.

(16) TT. *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 368, fl. 138 (22 de Novembro de 1594).

(17) *Collectorio de diversas letras apostólicas, provisões reaes e outros papeis...*, Lisboa, Casas da Inquisição, 1596, fl. preliminar n/n. Descrição bibliográfica em Maria Isabel Ribeiro de Faria e Maria da Graça Perição de Faria, *Inquisição. Colectónos, regimentos, sermões e listas de Autos-de-Fé existentes na Livraria Visconde da Trindade (Inventário)*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1977, pp.19-22.

O⁸) Doc. I.

nomia em relação aos ordinários diocesanos; o mais são dificuldades de instalações ⁽¹⁹⁾. Só no ano seguinte o Conselho Geral — presidido por D. António de Matos de Noronha — inicia retoques no mecanismo processual que culminarão com o *Regimento* publicado em 1613 ⁽²⁰⁾. Em advertências expedidas às inquisições em Outubro de 1593 determina-se que se torne mais pormenorizada a trasladação dos testemunhos de uns autos para outros. Importava melhor aquilatar do crédito de cada testemunha. Também quanto às confissões há um propósito de maior rigor, procurando-se ir ao fundo das crenças, que não apenas aceitar as contrições. Por aqui se nota bem a preocupação de uma aplicação formalista, tão completa quanto possível, que em simultâneo restringe a capacidade táctica de defesa dos réus, mas por outro lado implica uma mais cuidada apreciação das culpas ⁽²¹⁾. A mesma intenção se revela na ordem para a uniformização dos estilos das sentenças interlocutórias e finais, de 1595 ⁽²²⁾, e na exigência de conformidade entre o que se lê nas sentenças e o cumprimento efectivo delas, de 1597 ⁽²³⁾. Havia que proceder sempre «com muita justificação e inteireza gardando o direito e regimento do Santo Officio». Com isso se contrariavam os queixumes que os cristãos novos incessantemente faziam chegar ao Papa e ao Rei para desacreditar a Inquisição. E cuidado haveria não só no rigor processual como nos próprios interrogatórios, «de modo que não tenham (*os cristãos novos*) ocasião de se poderem queixar que lhes fazem sugestões, nem agravo ou injustiça algũa» ⁽²⁴⁾. A expressão pública do tribunal, o Auto da Fé, tem de ser cuidada enquanto espectáculo revelador do estado em que se encontram os trabalhos de perseguição, quando visto externamente, e internamente deve ser acompanhado de um balanço que o Conselho Geral controlará ⁽²⁵⁾.

Não por acaso três canonistas, decerto sabedores do seu officio — D. António de Matos de Noronha, Diogo de Sousa e Marcos Teixeira —, comandam estas operações de aperfeiçoamento.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*.

⁽²⁰⁾ Descrição bibliográfica em M.I.R. de Faria e M.G.P. de Faria, *Inquisição*..... pp. 25-27.

⁽²¹⁾ Doc. II.

⁽²²⁾ Doc. III.

⁽²³⁾ Doc. VI.

⁽²⁴⁾ XT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 3 v (14 de Novembro de 1596).

⁽²⁵⁾ Doc. IV.

O Santo Ofício actúa num domínio do comportamento social e ideológico em que quase tudo é arbitrário, sendo ínfima a diferença entre a culpa e a não culpa. Mas esse arbitrário só o é na decisão. Enquanto mecanismo institucional o seu funcionamento, a sua prática, não consente fugas às normas nem desvios na aplicação delas. Cumprir escrupulosamente as formalidades processuais era estrita obrigação das inquisições. Só assim, como facilmente se compreende, uma tal organização, assente no segredo, podia ser eficaz ⁽²⁶⁾. A sua imagem tem de ser a do direito aplicado na defesa de uma missão. Defesa que não permitia actos atrabiliários, actuações desconjuntadas e contraditórias, ou a contemporização com desmandos populares, que pusessem em causa a autoridade, a seriedade e o prestígio de que os inquisidores se achavam investidos ⁽²⁷⁾.

Os adversários do Santo Ofício — e suas potenciais vítimas — não desarmam. Nesta viragem do século pretendem um perdão geral que iria inibir o tribunal. Este tem de reagir, talvez aumentando as penas e expandindo a sua acção — em demonstração de que o crime prolifera —, pensando mesmo numa expulsão dos condenados e suas famílias ⁽²⁸⁾. Mas também obrigam a Inquisição a precaver-se, pesando bem as consequências das prisões que prepare. Em especial um dispositivo sempre controverso, o da prisão com testemunhos singulares, passa a ser aplicado apenas mediante decisão pelo Conselho Geral, a partir de 3 de Junho de 1600 ⁽²⁹⁾ *. Publicado o perdão geral, em 1605, nenhuma prisão poderá ser feita sem que antes o Conselho Geral a determine, conforme ordem de 20 de Julho de 1605 ⁽³⁰⁾ - O que foi cumprido ⁽³¹⁾. Em 1608, amainado o temporal, podia regressar-se aos termos do regimento de 1552, e à confiança nas «letras e experiência» dos inquisidores ⁽³²⁾. No mesmo ano se vira que convinha reto

⁽²⁶⁾ Joaquim Romero Magalhães, *E assim se abriu judaísmo no Algarve*, sep. da *Revista da Universidade de Coimbra*, 1982, pp. 10-11.

⁽²⁷⁾ Doc. V.

⁽²⁸⁾ Doc. VII.

⁽²⁹⁾ Doc. IX.

⁽³⁰⁾ Doc. XIII.

⁽³¹⁾ por exemplo, TT, *Inq. Évora*, Proc. 5463.

⁽³²⁾ Doc. XIII. Decisão que consta de uma carta onde se lê: «porque se não dee occasião a se queixarem e nam prenderam pessoa algũa de naçam sem primeiro me avisarem pello muito que importa não fazer depois do perdão geral senão com muita consideração e justiçaçam» (TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 36 v).

mar a ideia de reforma do regimento, incorporando a regulamentação avulsa entretanto emitida. Preocupação constante havia com a uniformidade nos estilos de proceder, que não devia diferir de inquisição para inquisição, «pois a materia toda he hũa» (33). O *Regimento*, publicado em 1613 obra de sistematização elaborada pelo deputado licenciado em Cânones António Dias Cardoso, homem de larga experiência, vem pôr um ponto final neste percurso (34). Na minúcia acrescida, no rigor processual, na pormenorização de todo o percurso burocrático e modos de proceder se contém medidas avulsas e práticas em uso passadas a direito. Institucionalmente, o *Regimento* de 1613 deve assinalar-se como um marco da maior relevância.

Poderá perguntar-se se a morte do Cardeal-rei em 1580 não terá deixado órfão o organismo que tão mimosamente criara e acarinhara. À partida havia garantias de continuidade na pessoa do inquisidor geral D. Jorge de Almeida, por ele escolhido e certamente industriado. Basta referir as medidas tomadas para fiscalizar a entrada de livros e a sua venda (35) e o aumento dos ordenados dos inquisidores (36) para supor que o caminho não sofreu desvios. Morto este Inquisidor Geral em 1585 sucede-lhe, com curto intervalo, o cardeal arquiduque Alberto de Áustria. Até Agosto de 1593 o sobrinho de Filipe II manter-se-á nos postos mais elevados da hierarquia do Estado e da Igreja em Portugal. A Inquisição vê-se defendida e apoiada mas ainda não poderá pisar o risco e furtar se demasiado ao poder estatal. Por exemplo, em 1591 perguntavam os inquisidores de Coimbra «se avião de ser exentos do lançamento das sisas os familiares do Santo Officio». A resposta foi clara:

«não erão escusos senão somente os officiaes da porta da inquisição para dentro, declarados no privilegio d'El-Rey Dom Henrique que Deos tem, e que não convinha ampliar e estender o privilegio mays do que nelle se declara, porque alem de ser contra consciencia levar indevidamente o

(33) TT, Inq., C.G., 365, fl. 107.

(34) Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal. II. Vicissitudes da sua história desde a época em que foram expulsos até à extinção da Inquisição*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1928, p. 9.

(35) *Índices dos livros proibidos em Portugal no século XVI*, apresentação, estudo introdutório e reprodução fac-similada dos índices por Artur Moreira de Sá, Lisboa, INIC, 1983, docs. XXXIX a XLI, pp. 103-106.

(36*) António Baião, *A Inquisição...*, pp. 52-57.

que pertence a fazenda d'El-Rey era fazer injustiça aos povos que contribuem no lançamento, e dar occasião a que se queixem do Santo Officio e desprezem seus mandados» (37).

E em 1601, apesar de já não estar unida pessoalmente a representação máxima do poder do Estado e do da Igreja, os órgãos maiores do Santo Officio têm de responder a uma petição dos vereadores de Évora, e fazem-no afirmando que os oficiais da inquisição daquela cidade «não são escusos pelos privilegios de pagarem cabeçam das cousas que comprão pera tornar a vender, nem dos tratos e meneos que tiverem fora de suas fazendas». Mas acrescentam:

«mandarão aos officiaes que se não ocupem em semelhantes tratos que lhes não staa bem, nem convém a authoridade do Santo Officio. E quando quer que os tiverem que paguem cabeção, porque o privilegio os não escusa, e he em muito prejuizo do povo» (38).

Esta contençaõ em defesa do povo e da fazenda real faria corar de vergonha os seus continuadores dos anos 30 do século XVII, que em tudo veriam ataques ao seu prestígio, honra e privilégios (39).

Em Agosto de 1593 o cardeal Alberto regressava a Castela deixando, por comissão sua. à frente do Santo Officio um deputado do Conselho Geral, D. António de Matos de Noronha, bispo de Eivas, o qual subiria a Inquisidor Geral em 1596 (40). O Bispo servira na inquisição de Toledo durante alguns anos, e fez mesmo constar que pertencera à Suprema e que por duas ocasiões poderia ter sido nomeado Inquisidor

(37) TT, Inq., CG., Liv. 368, fl. 121 (29 de Março de 1591).

(38) Idem, Liv. 365, fl. 14 v.

(39) Esta observação do funcionamento do Santo Officio será continuada para os anos de 1615 a 1674 em estudo em preparação.

(40) Frei Pedro Monteiro, *Collecção dos Documentos, Estatutos e mais memorias da Academia Real da Historia Portuguesa*, t. I, Lisboa Occidental, na Officina de Pascoal da Sylva, 1721, n.º 21; José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *Historia dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, reed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, pp. 124-128. Faltam ainda as biografias dos Inquisidores Gerais, trabalhos da maior importância se elaborados à luz de metodologias adequadas. V. José Sebastião da Silva Dias. *A política...*, pp. 710-715, sobre o cardeal D. Henrique, e Joaquim Romero Magalhães, *E assim...*, pp. 18-23, sobre D. Fernando Martins Mascarenhas, além dos vários elementos dispersos, nomeadamente nas obras de António Baião.

Geral em Espanha ⁽⁴¹⁾. Político activo na grave questão sucesória de 1578-1580, partidário de Filipe II ⁽⁴²⁾, é agora um tarimbeiro da Inquisição desligado de funções políticas directas. Com ele cresce a autoridade e a autonomia do Santo Officio. Em matérias tão decisivas, na época, como as protocolares, não deixou os seus créditos por mãos alheias — os seus e os do tribunal ⁽⁴³⁾. Conseguiu que os assuntos respeitantes aos cristãos novos fossem tratados com os deputados do Conselho Geral e não com os governadores do Reino, para «não encontrar em nada a authoridade, e decoro do Tribunal» ⁽⁴⁴⁾. Salto qualitativo de monta. Durante o seu governo — 1593-1600 — as normas processuais serão reforçadas e aperfeiçoadas, como se viu. Manobra ao mesmo tempo de defesa — contra eventuais curiosidades de Roma — e de ataque — contra os cristãos novos cujas tácticas de defesa procura prever e contrariar. Não esqueçamos, ainda, que se lhe deve a publicação do *índice* romano de 1597 ⁽⁴⁵⁾. E, pela primeira vez, em 1594, pede aos inquisidores para que «resolvessem certas duvidas para a reformação do regimento» ⁽⁴⁶⁾.

Ora inexplicavelmente este homem, certo no lugar, ambicioso e para quem a intriga não seria pecado inexprável, experiente e sabedor do officio, vai instalar-se em Eivas de onde ainda despacha durante o ano de 1600 ⁽⁴⁷⁾. Renúncia voluntária? Duvido. Em Fevereiro de 1601 será substituído pelo capelão-mor D. Jorge de Ataíde, bispo de Viseu ⁽⁴⁸⁾. * &

⁽⁴¹⁾ *Collectorio*...., 1596, fl. preliminar, n/n.

⁽⁴²⁾ Queiroz Velloso, *A perda da Independência*, vol. I, *O reinado do Cardeal D. Henrique*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1946, pp. 353-355.

⁽⁴³⁾ TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 12.

⁽⁴⁴⁾ *Collectorio das bulias, & breves apostólicos, cartas, alvarás, & provisões reaes*...., Lisboa, nos Estaços, Lourenço Craesbeeck, 1634, fl. 167 r-v (descrição bibliográfica em M.I.R. de Faria e M.G.P. de Faria, *Inquisição*...., pp. 22-24).

⁽⁴⁵⁾ *índices dos livros prohibidos*...., does.XLVII-LIII, pp. 112-122.

⁽⁴⁶⁾ TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 138.

⁽⁴⁷⁾ *Idem*, fis. 23-26 v.

⁽⁴⁸⁾ Frei António de Sousa, *Aphorismi Inquisitorum*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1630, fl. 7, dá o dia certo, 8 de Fevereiro, mas indica 1600 quando sem dúvida foi em 1601 (TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 20). Não se encontra a bula, que não consta do *Collectorio* de 1634. Quanto a D. António de Matos de Noronha, o Conselho Geral foi informado «que Sua Magestade tinha escrito ao Sr. Bispo d'Elvas e mandado um breve de Sua Santidade per que o desobrigua do dito cargo. E nos manda que não comuniquemos mais com elle as cousas do Santo Officio» (TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 18).

O capelão-mor nunca tomou posse do lugar. Em carta ao Conselho Geral informa que só assumirá funções e deixará Madrid depois de obter algumas garantias. Como consta da comunicação feita pelo Conselho Geral aos inquisidores,

«a razam que daa pera não ter aceitado he, que o faz pello que importa a authoridade e proveito do Santo Officio e de todos os ministros que o servem, porque primeiro que de là se venha quer trazer compostas todas as cousas que dependem de Sua Magestade, com acrescentamento de merces, ordenados e privilegios pera que a Santa Inquisição neste Reino tenha a authoridade que tem as de Castella, e o povo a respeito, e a seus ministros, como convém, pera reprimir a malicia e pertinacia dos hereges e apostatas de nossa Santa Fee».

Congratulam-se os senhores do Conselho e pedem

«a Nosso Senhor traga muito cedo o Senhor Capellam-Mor a este Reino, da maneira que desejamos, porque temos por mui certo que militando debaixo de sua proteijam nossa Santa Fee sera defendida e aumentada e o Santo Officio respeitado, e os ministros delle honrados e premiados como seus bons serviços merecem» (49).

E aproveitam nara lembrar ao esperado Inquisidor Geral a ampliação de privilégios «a estes familiares beneméritos do Santo Officio» (50). É a burocracia a tentar alargar o seu domínio próprio e reservado à clientela próxima. Mas as coisas andam mal paradas. Vivem-se anos de grande tensão. Os cristãos novos conseguem fazer-se ouvir pelo Papa e pelo Rei (51). Todas as forças se mobilizam para conseguir, ou impedir, o perdão geral (52).

A derrota, ou a iminência dela, estará, acaso, na origem da saída de D. António de Matos de Noronha e na não aceitação de D. Jorge de Ataíde (53 * * *). O que se seguiu em 1602, D. Alexandre de Bragança, também não aqueceu o lugar.

(49) TT, inq., C.G., Liv. 365, fl. 18 v (20 de Março de 1601).

(50) *Idem*, fl. 23.

(51) Doc. IX.

(52) Docs. X e XI.

(53) Fortunato de Almeida não averiguou o facto de D. Jorge de Ataíde não ter tomado posse. No entanto refere que o Bispo recusou 100 000 cruzados que lhe foram oferecidos para apoiar o perdão geral (*História da Igreja em Portugal*, 2.^a ed., Porto-Lisboa, Livraria Civilização, vol. II, 1968, p. 672).

Com esta nomeação regozijam-se os deputados do Conselho Geral e esperam

«que por seu respeito sejamos respeitados e tenhamos a authoridade que nos he devida. E que cumprindo com nossas obrigações e trabalhando como trabalhamos nos fara as honras e merces que podemos desejar e esperar e confiamos que imitara em tudo o Senhor Rei Dom Henri-que seu tio de gloriosa memoria» (54).

Em vão. O Bragança em breve se instala na remansosa fruição das rendas pingues do arcebispado de Évora (55).

Estranha dança, reveladora das dificuldades em fazer frente ao Rei, que em Abril de 1601 decreta a autorização de saída do Reino aos cristãos novos e não recusa negociar outras concessões.

Quem veio e para ficar, de Janeiro de 1605 a Março de 1615, foi D. Pedro de Castilho, logo acusado de ascender ao posto colaborando com a concessão do perdão geral, que publicou e fez cumprir em 16 de Janeiro de 1605 (56). Mais uma vez um homem da casa atingia o posto cimeiro. Este prelado iniciara-se como deputado na inquisição de Coimbra em 1575, donde saíra para a Sé de Angra (1578-1583), sendo depois bispo em Leiria (1583-1604). Neste último lugar participou com outro prelado proveniente da Inquisição — o bispo da Guarda D. Manuel de Quadros — e com o arcebispo de Braga D. João Afonso de Meneses, numa medida precursora: o arrolamento dos cristãos novos que tinham abandonado as terras onde viviam (57 58). Já em 1601 era especialmente chamado pelo Conselho Geral em seu auxílio (58).

D. Pedro de Castilho, Vice-rei e Inquisidor Geral: «era publica fama que o fizerão Vizo Rey e enquizidor mor porque consentisse no perdão e o asinaçe e não contradicesse» (59). Perdão geral requerido por Sua Magestade a Sua Santidade, a Inquisição tem de o cumprir e cumpre-o. E sob a atenta chefia de D. Pedro de Castilho recomeça pacientemente o trabalho de recolha de informações que permitem reatar a missão de limpeza da herética pravidade e apostasia. Cuida-

(54) TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 26.

(55) Saída que também não está explicada.

(se) TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 104.

(»)U TT, *Inq.*, C.G., Papéis Vários, Maço 7, n.os 2629, 2632, 2633 e 3635 a 2638.

(58) TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 29.

(59) Pero Roiz Soares, *Memorial*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955, p. 395.

dosamente. O simples decreto de prisão, que cabia aos inquisidores, passa a ser da competência do Conselho Geral. Retoma-se a ideia, que datava de 1594, de reforma do regimento, enquanto se não descarta aperfeiçoamentos nas normas em vigor, que vão sendo transmitidos por cartas acordadas ⁽⁶⁰⁾. O Inquisidor Geral, liberto em 1608 dos encargos do governo do Reino, ficará disponível para melhorar os mecanismos de actuação. Conseguida a proibição de livre saída do Reino aos cristãos novos em 1610, e sabendo-se que mesmo assim as movimentações não cessavam, havia que retomar a prática dos inquéritos, mas agora aperfeiçoados de modo a que constasse mais qualquer coisa que o simples nome. E será o grande inquerito nacional de 1613 ⁽⁶¹⁾. O próprio fisco, que tanto perturbava pelas iniquidades a que dava lugar e pelas não menores suspeições, será objecto de averiguações cuidadosas ⁽⁶²⁾, e nem sequer se poderá falar na suprema ironia de os cristãos novos o arrendarem ⁽⁶³⁾.

A autonomia institucional reforça-se nestes anos que sucedem ao perdão geral, perdão geral que levou a Inquisição a passar de um comportamento ostensivo a uma actividade prudente, preparando uma eficácia alargada. Com acrescida autonomia. Deste reforço é peça essencial a entrada em vigor do *Regimento* de 1613, apenas por disposição do Inquisidor Geral, como há muito foi notado ⁽⁶⁴⁾, o que contrasta com a aprovação régia a que o próprio D. Henrique submeteu o de 1552.

Com D. Pedro de Castilho culmina a acção reestruturadora de D. António de Matos de Noronha, que as vicissitudes ligadas com o perdão geral tinham interrompido. A instabilidade dos ocupantes do cargo de Inquisidor Geral, de 1601 a 1605, deve mostrar exactamente essa dificuldade de aceitação, por parte do Santo Ofício, da humilhante derrota. Mas a ausência, ou fugaz presença, de responsável maior não deixa o tribunal sem chefia. Em caso de *sede vacante* o Conselho Geral detinha todos os poderes. E era constituído por gente

(60) Doc. XIV.

(61) Tenho já avançada a recolha de elementos para um trabalho sobre este inquerito.

(62) TT, inq., C.G., Liv. 368, fis. 104 e ss.

(63) *Collect or io...*, 1634, fis. 167v-168: «que se ponha silencio perpetuo na pretensão, que os christãos novos tinham de contratar o fisco».

(64) Assim se lê no *Regimento* de 1774, da iniciativa de Pombal: *O último Regimento da Inquisição portuguesa*, introdução e actualização de Raul Rego, Lisboa, Edições Excelsior, 1971, p. 27.

sabida e experimentada, alguma vinda dos tempos de D. Henrique, como Martim Gonçalves da Câmara e Ambrosio Campeio. Os deputados nomeados pelo cardeal Alberto (Diogo de Sousa (1589), Marcos Teixeira (1592) e D. Antonio de Matos de Noronha (1592)), por D. Antonio de Matos de Noronha (Bartolomeu da Fonseca (1598), Martim Afonso de Melo (1598) e Rui Pires da Veiga (1598)) ou por D. Pedro de Castilho (Manuel Alvares Tavares (1610), Antonio Dias Cardoso (1610), Salvador de Mesquita (1611) e D. Frei Cristóvão de Afonseca (1612)) não são propriamente renovadores ⁽⁶⁵⁾. É tudo gente da casa, experimentados canonistas pois só dois Martim Afonso de Melo e D. Frei Cristóvão de Afonseca, eram teólogos. Nem o aforismo que dava por boa a paridade de teólogos e canonistas se observava ⁽⁶⁶⁾. Uma novidade se deve à obrigatoriedade de um dominicano no Conselho Geral, por munificência régia, a partir de 1614. o que se entende pelas funções censórias que os pregadores asseguravam há muito ⁽⁶⁷⁾. Significa isto que o primado era o do direito, o do rigor processual e o da minudência formal sobre a questão que justificava doutrinariamente a existência do tribunal, que era a da Fé. Tribunal, pois. E o direito está acima da vontade dos legisladores-julgadores, que o estatuem e aplicam em segredo: «o direito nos nam daa essa licença pera impedir o curso dos negocios do Santo Officio, antes claramente diz o contrario», são palavras do Conselho Geral em 28 de Janeiro de 1602 ⁽⁶⁸⁾.

À morte de D. Pedro de Castilho em 1615 tudo estava arrumado e a postos para desencadear novas operações de vulto. O que acontecerá de caso pensado, abrindo um outro tempo.

⁽⁶⁵⁾ As carreiras inquisitoriais no século XVI foram esboçadas por António Baião (*A Inquisição...*, pp. 51-61), e de certo modo retomadas por Sonia A. Siqueira (*A inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, São Paulo, Editora Atica, 1978, pp. 126-130), a partir das listas publicadas por Frei Pedro Monteiro. Maria do Carmo Jasmins Pereira Dias Farinha tem prontas para publicação as listas completas, até 1821, corrigindo os dados de Frei Pedro Monteiro. Espera-se a publicação para breve.

⁽⁶⁶⁾ p_{re}i António de Sousa, *Aphorismi Inquisitorum*, fl. 23. Esta supremacia do canónico sobre o teológico foi apreciada e desenvolvida por Júlio Caro Baroja, *El señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, 2.^a ed., Madrid, Alianza Editorial, 1970, pp. 18-45.

⁽⁶⁷⁾ Frei p_e-iro Monteiro, «Catalogo dos deputados do Conselho Geral.....

(«*) TT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 23.

A presença inquisitorial não se fazia sentir com a mesma intensidade em todo o espaço português. Em 1565 — ainda no tempo de organização — delimitavam-se as áreas jurisdicionais das mesas de Lisboa, Évora, Coimbra e Goa. Nas sedes e suas imediações a Inquisição exerce a sua pedagogia ⁽⁶⁹⁾ difundindo «grão terror e medo», como escreveu um inquisidor de Goa em 1574 ⁽⁷⁰⁾. No resto do território a presença efectiva desse pavor não é uniformemente sentida. Para que se generalize há que buscar os culpados nas terras onde vivem. Um dos meios principais será o das visitas, deslocação soleníssima de um inquisidor a promover a delação e a confissão de culpas. Foi este o grande recurso empregue no continente nos anos 70 e princípios de 80, inflectindo para as Ilhas, Angola e Brasil na década de 90. Amaina depois, retomando-se o procedimento nos alvares do auge persecutório, de 1618 a 1620. Raro em seguida ⁽⁷¹⁾, por desnecessário: o material informativo já estava arrumado, o medo interiorizado nos potenciais condenados. O próprio processo inquisitorial (e as tácticas de defesa por ele desencadeadas) chega para manter a produção desejada de reconciliados e relaxados. Desejada e possível, pois o débito estava condicionado e regulado pela capacidade dos cárceres, que se não devem deixar extravasar. As doses excessivas acarretam maçadas. Por isso, e apesar da desesperante lentidão da máquina, não convinha atrasar despachos e adiar os Autos da Fé; sem se despejarem os cárceres não havia novas prisões ⁽⁷²⁾. Para Évora estava decidido desde 1592 que se «não despachassem mays que ate 120 processos, e que despachados estes se sobrestivesse no despacho» ⁽⁷³⁾. Ao tempo, 120 presos devia ser a lotação de Évora ⁽⁷⁴⁾.

⁽⁶⁹⁾ Bartolomé Bennassar, «L'Inquisition ou la pédagogie de la peur», in *U Inquisition...*, pp. 105-141.

⁽⁷⁰⁾ Antonio Baião, *A Inquisição de Goa. Tentativa de história da sua origem, estabelecimento, evolução e extinção. (Introdução à correspondência dos inquisidores da Índia. 1569-1630)*, vol. I, Lisboa, Academia das Ciências, 1949, pp. 264-265.

⁽⁷¹⁾ Francisco Bethencourt, *Inquisição e controle social*, sep. de *História & Crítica*, n.º 14, Lisboa, 1987, pp. 6-11. As visitas aí indicadas há que somar, pelo menos, uma ao Algarve, em 1585: Março em Faro, Abril em Lagos, Maio-Junho em Vila Nova de Portimão e Julho em Loulé. Em Agosto de 1585 o visitador, o inquisidor de Évora licenciado Manuel Alvares Tavares, esteve em Beja (TT, *Inq. Évora*, Procs. n.ºs 767, 4171, 4605, 7516, 8266, 8925 e 9144).

⁽⁷²⁾ TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 57.

⁽⁷³⁾ *Idem*, fl. 60.

⁽⁷⁴⁾ *Idem*, fl. 60 v.

A eficácia inquisitorial das visitas é grande. Mas trabalhosa e dispendiosa. Desde 1592, pelo menos, se tenta nomear agentes permanentes para as localidades onde se pensasse que faziam falta. Havia, então, que passar carta de comissários e escrivães a «pessoas de confiança» com «sufficiencia, e virtude» (75). De entre tantas coisas importantes que constam da visita ao interior das inquisições de 1592, o secretário do Conselho Geral destaca que enviou

«aos inquisidores de Coimbra a visitação que fez Martim Gonçalves da Camara naquella Inquisição com carta de Sua Alteza porque lhe mandava que a publicassem na mesa estando presentes os deputados e officiaes do secreto, e que dessem ordem a se cumprir tudo o que nella se ordenava, e principalmente dessem *logo ordem aos comissários, que há de aver nas terras principais do destritto*» (76).

O sublinhado consta do manuscrito. No ano seguinte pedem os mesmos senhores do Conselho Geral a Évora que os «enformassem das pessoas que os podiam ser (*comissários*) e dos necessarios e em que vilas e lugares» (77). Em 1594 nova insistência: «determinem as vilas e lugares, em que pode aver comissários e se informe das pessoas que o podem ser» (78). Pelos mesmos anos se tenta estabilizar e controlar os «visitadores das naos e revedores» (79). Não sei se a montagem da rede foi desde então efectivada ou se se ficou pelas intenções. D. Pedro de Castilho a ela estará atento e nomeará comissários para várias cidades e vilas (80), mais uma vez executando o que se preparava de trás.

Uma outra forma de presença, datável ainda do tempo do cardeal D. Henrique, será reorganizada e reordenada a partir de 1592. Lê-se na visitação de Martim Gonçalves da Câmara:

«37. Os familiares da Inquisição sejam mecânicos e não de maior condição. E se ao presente ha algüs que não sejam mecânicos, sejam logo espedidos, porque se tem visto que não servem a Inquisição, e somente o querem por razão dos privilegios». Mais: «41. Avernos por bem que na dita

(75) Doc. I.

(76) TT, Inq., C.G., Liv. 368, fl. 130.

(77) *Idem*, fl. 65 v.

(78) *Idem*, fl. 71.

(79) *Idem*, fl. 77 v.

(80) TT, Inq., C. G., Liv. 365, fis. 40-45. Em 1608 parece que a rede dos comissários já estaria montada, mas não a dos familiares (*Ibidem*, fl. 46).

cidade de Coimbra aja outo familiares do Sancto Officio e em cada cidade, e lugar grande do destritto aja hü familiar. Somente na cidade do Porto averá dous, e em Braga por ora avera os dous que ora ha por serem parentes de Ambrosio Campello. Mas fallecendo algum delles ficara hum soo e não se fara mais outro». E ainda: «Que Antonio Gonçalves da Cunha e Francisco Soares que ora servem nos Autos de Fee não sirvão daqui em diante nelles, nem outras pessoas de sua qualidade, *somente homens de menor condição, mas de confiança e fazenda*»⁽⁸¹⁾.

Confiança, naturalmente; fazenda, para obstar a que se quisessem aproveitar dos privilégios do Santo Ofício sem contrapartidas em serviços prestados. E poucos familiares, no conjunto⁽⁸²⁾. Não parece que se tivesse procedido em conformidade, por essa altura. Fê-lo porém, mais uma vez, D. Pedro de Castilho, entre 1606 e 1612. Das cerca de 70 cartas de familiares passadas a moradores de Lisboa apenas consta um cavaleiro-fidalgo da casa de Sua Majestade: António Lopes Calheiros. Os demais são mareantes, sapateiros, carpinteiros, cerieiros, lapidários, livreiros, ourives do ouro e da prata, guadamecileiros, chapineiros, tecedores, barbeiros, confeiteiros e outros mecânicos. Em Lisboa haveria então já poucos familiares. Uma nota à margem indica uma soma: $24+5=29+29=58$. Em Coimbra «avia 4 e hã-de ser 12» (mais do que a visita de 1592 dispunha). Em Évora «avia 7 e os mais velhos». Em Coimbra são todos mecânicos, ao que parece: cerieiros, ourives da prata, barbeiros, correeiro, mercador, tanoeiro e sapateiro. De Évora apenas se sabe de um recoveiro e de um carpinteiro. Dos 86 registos de cartas para todo o País (deixando os cerca de 70 de Lisboa de fora), de Valença do Minho a Lagos, de Freixo de Espada à Cinta a Ponta Delgada, sabe-se que o familiar do Funchal era escrivão do eclesiástico⁽⁸³⁾. Nada indicia que na rede se tivessem metido nobres ou fidalgos. Precaução contra os que do Santo Ofício apenas queriam os privilégios, disse-se. Mais alguma coisa se pode suspeitar: preparava-se um ataque que iria contrariar a mistura de cristãos novos e velhos que se proces-

⁽⁸¹⁾ Doc. I. Sublinhado no manuscrito.

⁽⁸²⁾ Em 1693 os familiares são muitos, 634 nas três inquisições do Reino: 187 em Lisboa, 211 em Évora e 236 em Coimbra. Rede que corresponde a um outro tempo (Mendes dos Remédios, *Os Judeus...*, p. 259).

⁽⁸³⁾ XT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fis. 40-45.

sava nos estratos superiores ⁽⁸⁴⁾. Boa aliada da Inquisição, para travar o arriscado percurso, seria a gente mecânica (e decerto o povo miúdo no qual a popularidade do tribunal era grande): veja-se o cuidado em evitar maus-tratos aos presos em trânsito para os cárceres ^{(85 *}) e as perturbações enormes consequentes à execução do perdão geral ^(8e).

Uma outra forma de vigilância começa a ser utilizada depois do Concílio de Trento, através das visitações dos bispados pelos ordinários diocesanos, tornadas obrigatórias e efectivadas com alguma regularidade: canalizam-se para o Santo Ofício os desmandos que os prelados ou os seus visitantes iam registando. O que acontecia, e lograva algum efeito ⁽⁸⁷⁾. Mas os inquisidores pouco confiavam nesta prática, pelo menos em 1592 ⁽⁸⁸⁾. E isto apesar de uma parte dos prelados passar a ser recrutada de entre os inquisidores e deputados ⁽⁸⁹⁾. E que não fosse: a Inquisição era fulcral para o poder da Igreja.

Para assegurar a acção do Santo Ofício o fundamental residia na informação recolhida por si, e na estabilidade geográfica das presas que se queriam fazer. Para isso se dispunha, em 1592, que «se guarde ordem em se prender os de hũa terra juntos de hũa vez e os de outra por outra» ⁽⁹⁰⁾.

Cedo a Inquisição se apercebe da adversidade que é a mobilidade das pessoas e dos núcleos familiares. Por isso procede e ordena arrolamentos dos que se deslocam. Em 1585-1586 lançam-se os primeiros, que atingiram, pelo menos, as dioceses de Leiria, Guarda e parte do arcebispado de Braga. No da Guarda, lê-se:

«Rol das pessoas que se absentarão do bispado da Guarda, com casa movida, da nação de cristãos novos, que vem para o Conselho Geral da Santa Inquisição da cidade de Lisboa, segundo informação que se tomou por os curas» ⁽⁹¹⁾.

Do rol pouco mais consta que os nomes. Mas mudar de nome ao mudar de terra não era obstáculo para ninguém.

⁽⁸⁴⁾ J.A. Romero Magalhães, *O Algarve económico: 1600-1773*, polie., Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 1984, pp. 923-1008.

⁽⁸⁵⁾ Doc. V.

⁽⁸⁶⁾ Pero Roiz Soares, *Memorial*, p. 392.

⁽⁸⁷⁾ TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 55 v.

⁽⁸⁸⁾ Doc. I.

^(S9) Francisco Bethencourt, «Campo religioso...», pp. 53-54.

⁽⁹⁰⁾ TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 130.

⁽⁹¹⁾ TT, *Inq.*, C.G., Papéis Vários, Maço 7, n.º 2644.

Por isso em outro inquérito o de 1613, revelador do apuro então alcançado, exige-se:

«declaração de seus nomes, idade, officios, tratos, e respondendas que tinhão, donde forão naturaes, moradores e se absentarán, & pera que partes, & onde ao presente residem, & em que tempo se forão, & por que causa, & se com casa mouida, & com quantas pessoas, que feyçÕes tem do corpo, se altos, se baxos, se grossos, se magros, se aluos, se pretos, que cor de rosto barba olhos, se são cazados, & cÕ quem, se viuuos, que molheres tiuerão, se solteyros cujos filhos, & com todos os mais sinais & confrontações que se pudere alcançar pera se vir em melhor conhecimento das ditas pessoas» (92).

Ao acaso, leia-se uma resposta:

«Francisco Henriquez Barchilhão, se foi do Fundão vai em dez meses, com a molher, e hũa tia delia, e dous filhos, o maes velho macho de quatro annos, e hũa femea de menos idade, e disse-se que foi pera o reino de Murcia, ou Mancha, pera onde tratava destas partes, e ordinariamente andava la tratando, em toda a mercancia de Guimarães e India. Era homem de vinte e cinco annos, de meã estatura, começava-lhe a nascer a barba, os dentes de diante da banda de cima compridos, nariz bem agudo, testa grande, e bem descuberta, bem encorpado, mais sobre o alto, que sobre o baxo, era muito fallador. Soube-se de quem o vio, ha menos de hũ mes, que esta com sua familia, em Madrid, junto a porta do Prado, tres casas entre o convento de S. Hieronimo, e tem logea das mercadorias acima em que tratava» (93).

Castela e as suas índias atraíam os homens de negócios portugueses desde meados do século XVI. A União Dinástica veio tornar o movimento migratório anterior numa enxurrada (94). Donde a necessidade da informação em detalhe, que permitia actuar e requerer actuação aos inquisidores castelhanos, em processos de extradição sempre melindrosos e a que estes últimos não se mostravam muito favo-

(92) Reproduzido por Joaquim Romero Magalhães, *E assim....*, p. 34.

(93) TT, *Inq.*, C.G., Papéis Vários, Maço 7, n.º 2621.

(94) Vitorino Magalhães Godinho, «1580 e a Restauração», in *Ensaio*, II, *Sobre História de Portugal*, 2.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1978, p. 390.

ráveis, embora por vezes anúissem — desde que garantida a reciprocidade e só nos momentos em que lhes convinha ⁽⁹⁵⁾.

Além destas, outras formas de presença da Inquisição se foram desenvolvendo. Das de mais efeito, porventura, consistiam na obrigação dos reconciliados se apresentarem com os hábitos penitenciais, símbolos da desonra, aos ofícios divinos, e na exposição dos retratos dos relaxados nas igrejas paroquiais. A vergonha instalava-se e servia de dissuasor, pensava-se. Martim Gonçalves da Câmara indicou para Coimbra:

«10. Avernos por bem que os prezos sentenciados e penitenciados depois de acabado o tempo da doutrina, vão acabar de cumprir suas penitencias a suas terras, aonde forão presos, pois nellas delinquirão, e he melhor meo pera sua conversão e penitencia, e pera exemplo dos outros pello pejo que nisso tem» ^(^6).

Em 1612, mais uma vez no tempo de D. Pedro de Castilho, inicia-se a impressão dos sermões dos Autos da Fé ⁽⁹⁷⁾. Se o espectáculo do Auto impressionaria vivamente os assistentes, mais difícil era expandir essa vivência além de Lisboa, Coimbra, Évora e Goa. A parenética impressa, de uma grande simplicidade temática ⁽⁹⁸⁾, transportaria a paróquias recônditas o que era lugar comum na sede do distrito. Aos pregadores dar-se-ia uma boa ajuda, uniformizando-se temas e tropos oratórios. E isto seria, ao tempo, um dado fundamental na extensão do temor ao procedimento inquisitorial, sem o qual não se obteria o êxito pretendido.

Temos, resumindo, que a cobertura do território e a divulgação generalizada do tribunal datarão dos anos que se seguem ao perdão geral, vindo a ser preparadas desde os anos 90. O seu reforço e diversificação têm, também, de contar com as pessoas que compõem a estrutura. A sua convivência nem sempre foi pacífica, o que contrariava os propó-

(95) Foi sempre um ponto controverso entre as inquisições portuguesa e espanhola. Em alguns dos tempos houve extradições, e os portugueses esforçaram-se quase sempre por manter a «boa comunicação», que a eles mais aproveitava.

⁽⁹⁶⁾ Doc. I.

⁽⁹⁷⁾ Afonso Cassuto, «Bibliografia dos Sermões de Autos-da-Fé impressos (Descrição bibliográfica da colecção do autor)», *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, Ano I.º, Outubro-Dezembro, n.º 4, Coimbra, 1955, pp. 293-345.

⁽⁹⁸⁾ Edward Glaser, «Invitation to intolerance. A study of the Portuguese sermons preached at Auto-da-Fé», *Hebrew Union College Annual*, vol. XXVII, Cincinnati, 1956.

sitos centralizadores, havendo actuações distorcidas e que empenavam a hierarquia. Em 1591 há problemas em Évora, tendo o cardeal Alberto de lá mandar António Dias Cardoso e Lopo Soares de Albergaria compor as coisas ("). Em 1609 D. Pedro de Castilho vê-se na necessidade de encomendar aos inquisidores

«muito encarecidamente que guardem he conservem entre sy paz, amor, quietaçam e conformidade, por ser muito necessario entre os inquisidores pello muito que importa a authoridade do Santo Officio e bom procedimento delle»⁽¹⁰⁰⁾.

Unidade e coesão interna que se querem expor publicamente salvaguardando distâncias que marcassem e superiorizassem o tribunal. Os prelados das dioceses onde havia Autos da Fé ficavam em posições destacadas, mas inferiores às dos ministros do tribunal, no macabro teatro (*¹⁰¹). Quando o colectivo inquisitorial não conseguia mostrar-se na posição que julgava ser a sua tinha de furta-se a comparações menos dignas. Caso típico ocorre quando morre Filipe II. O Inquisidor Geral determina que, em caso de convite do Arcebispo de Évora para as exéquias, os inquisidores não compareçam juntos «em forma de oficiais», mas cada um de per si⁽¹⁰²⁾. Da parte das outras comunidades eclesiásticas também o comportamento isolador e superiorizador do pessoal da Inquisição era olhado com desconfiança. Em 1612 o cabido de Coimbra acede a uma solicitação «por pedirem os ditos inquisidores a dita licença em forma modesta e por mercê»⁽¹⁰³⁾. É todo o jogo da imagética social do Antigo Regime, levado até ao extremo e no interior da mais poderosa das Ordens.

O reforço institucional, organizativo e de presença da Inquisição vem num crescendo desde o tempo de organização. Não é, pois, quanto a estes aspectos, que o perdão geral serve para marcar uma ruptura nos tempos da Inquisição. Diferentemente se passa quanto aos ritmos da perseguição.

Desde logo, e até mais ver, são os números de condenados que servem para estabelecer os tempos e os ritmos

(»)• TT, Inq., C.G., Liv. 368, fl. 58.

⁽¹⁰⁰⁾ Doc. XIV.

⁽¹⁰¹⁾ TT, Inq., C.G., Liv. 365, fl. 5 (11 de Setembro de 1597).

⁽¹⁰²⁾ idem, fl. 12.

⁽¹⁰³⁾ *Acordos do Cabido de Coimbra, 1580-1640*, leitura de Manuel Lopes de Almeida, Coimbra, sep. do *Arquivo Coimbrão*, 1973, p. 137.

da Inquisição. O que produz um ligeiro desfasamento cronológico, pois as prisões deveriam servir de base a esta apreciação. No entanto, esta deficiência não provoca alterações de monta.

Para os anos de 1573 e 1615, os números de penitenciados e de absolvidos só se conhecem razoavelmente a partir de 1584. Deste ano a 1605 estaremos numa fase de alta, a que se segue uma baixa que se prolonga até 1616. É a manifestação, nos números, da ruptura provocada pelo perdão geral. Ruptura profunda, pois em seguida há que reencontrar os criminosos e refazer as teias de acusações que permitem retomar o fôlego adquirido. Nesse intervalo procede-se à reestruturação da legalidade, ao melhor controlo do espaço, ao aperfeiçoamento dos meios de divulgação. Logo em seguida, por 1616-1617 será o arranque da grande manifestação de poder que atingirá o auge por 1620-1649⁽¹⁰⁴⁾. Quanto aos tipos de crimes, e como seria de esperar, o judaísmo anda acima dos 90% até 1615, baixando um pouco depois, pelo menos em Coimbra, em qualquer caso mantendo-se acima dos 84%⁽¹⁰⁵⁾. Ruptura houve-a, pois, na actividade. Ruptura que não resulta de qualquer reconsideração ou evolução intrínseca, mas da imposição externa, de um acto do poder real aliado ao papado.

Sabe-se quanto os cristãos novos diligenciaram contra a Inquisição⁽¹⁰⁶⁾. Quase sempre derrotados, mas algumas vezes obtendo fulgurantes vitórias. O perdão geral, decretado em 1604, foi um dos momentos em que a Inquisição saiu humilhada. Porque não foi só a ganância dos áulicos de Madrid ou de Roma que esteve em causa (embora isso se não deva ignorar⁽¹⁰⁷⁾). O certo é que já em 1596 o Inquisidor

(104) José Veiga Torres, «Uma longa guerra social: os ritmos da repressão inquisitorial em Portugal», *Revista de História Económica e Social*, n.º 1, Lisboa, Sá da Costa, 1978, pp. 55-68.

(105) ídem, «Uma longa guerra social, Novas perspectivas para o estudo da Inquisição portuguesa. A inquisição de Coimbra», *Revista de História das Ideias*, vol. 8, Coimbra, 1986, pp. 59-70.

(106) João Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*.

(107) *Ibidem*, pp. 152-164; Júlio Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 2.ª ed., vol. I, Madrid, Istmo, 1978, pp. 363-367; Mendes dos Remédios, *Os Judeus...*, 2.ª ed., pp. 69-78. Como «negócio escandaloso» o qualifica J. Caro Baroja (*Inquisición, Brujería y Cripto judaísmo*, 2.ª ed., Barcelona, Ariel, 1972, p. 48).

Geral divulga uma carta de Sua Santidade para que os inquisidores saibam que os acusam de irregularidades.

«e posto que entendo que nessa inquisiçam se procedeo sempre e procede com os presos della com muita justifiçam e inteireza gardando o direito e regimento do Santo Officio e que os queixumes que os christãos novos deram a Sua Santidade sam falsos a fim de desacreditar as inquisiões deste Reino por ver que por este caminho poderam mais a seo salvo continuar no Judaismo...» (108)

E em 1597 o mesmo D. Antonio de Matos de Noronha insiste no crescimento herético e na necessidade de medidas drásticas para lhe pôr cobro (109). Mas, mais grave, a Inquisição acaba por mostrar à evidência a sua iniquidade estrutural: em Évora e em Coimbra cristãos velhos confessam que judaizaram, e fazem-no para escapar à fogueira. Enredados no processo inquisitorial outra saída lhes não tinha sido proporcionada (110). Apurada a falsidade, estala o escândalo da máquina processual triturar o grupo perseguidor. A própria Companhia de Jesus pode ter sido alertada para a dificuldade de se chegar à verdade das crenças pelos meios em uso, pois não poucos reconciliados nas confissões sacramentais confessavam que tinham falsamente declarado que judaizavam quando metidos no labirinto inquisitorial (m). Bem toma a Inquisição cuidados com a audição de testemunhas e de fiel reprodução e transcrição dos ditos delas, como se viu acima. Mas tudo se encaminhava já para a derrota.

Temiam os inquisidores, em 1601 especialmente duas coisas: que se arrendasse o fisco a cristãos novos e que se anexasse a Inquisição portuguesa à espanhola. Seria a per da dos meios financeiros e da autonomia institucional. E tenta, através de prelados e inquisidores, amaciar a realza (112). Mas a pressão acentua-se. E a resposta também passa por um acrescido cuidado nas prisões. Em Janeiro de 1602 os deputados do Conselho Geral determinam para Évora que os inquisidores ponderem muito cuidadosamente

«a prisão de pessoa que tivesse so hū quarto de christão novo. E que deviam preceder primeiro muitas diligencias assi no exame das testemunhas como acerca dos reos que

(108) XT, *Inq.*, C.G., Liv. 365, fl. 3.

(109) Doc. VII.

(no) João Lúcio de Azevedo, *História...*, pp. 127-138.

(111) Doc. VIII.

(112) TT, *Inq.*, C.G., Liv. 368, fl. 29 r-v; Pero Roiz Soares, *Memorial*, pp. 390-391; João Lúcio de Azevedo, *História...*, pp. 155-156.

creação tiveram dos pais, e quanto tempo estiverão debaixo de seu poder, fazendo-lhes as maes perguntas necessarias pera saber a verdade, pello muito que importa neste tempo ao bom procedimento do Santo Officio não aver testemunhas falsas, porque isto he com que a gente de nação se defende dizendo que acha no Santo Officio, e quanto isto prejudica a authoridade delle» C¹¹³).

Mas a corda tinha sido demasiado esticada. O perdão geral aproxima-se inexorável. Em 13 de Janeiro de 1605 foi dada ordem às inquisições para que o publicassem a 16. Não sem que logo se detectem pormenores reveladores: que não se soubesse nada «acerca de como cada hũ dos presos saem que não descobrão o como saem nem se abjurão» (114). Era a demonstração pública da vergonha da prisão que se queria manter. E o populacho respondeu como por certo se pretendia (115). Os hábitos penitenciais dos anteriormente condenados só mais de um ano depois foram mandados tirar (116). Era alimentar a vergonha social da condenação, a desonra pública.

A humilhação passa, mas a lição fica. O armistício, suportado, não era a paz. As coisas vão refazer-se, calma, serena, secretamente. A acalmia teria dado uma falsa sensação de segurança, e essa mansidão aparente da Inquisição vai explodir quando o inimigo cristão novo julgaria que tinha o caminho aberto para a integração desejada.

1573-1604 terá sido um *tempo* de expansão plena, a que se seguiu um *tempo* de reorganização, de 1605-1615. Reorganização que permitiu ao Santo Officio preparar-se para actuar em força, resistindo aos ataques que lhe forão preparados e feitos. É um outro *tempo*, em que as relações do Estado e da Igreja com a Inquisição — institucionalmente considerada — revelam diferentes conjugações e diversos equilíbrios de poderes.

(us) xT, *inq* C.G., Liv. 368, fl. 94.

(114) Idem, fl. 104.

(H5) p_{ero} Roiz Soares, *Memorial*, p. 392; João Lúcio de Azevedo, *História...*, pp. 162-163.

(HG) XT, *inq* C.G., Liv. 368, fl. 106.

APÊNDICE

Documento I

Treslado da visitação do anno de 92

O Cardeal Archiduque Inquisidor Geral em estes Reynos e senhores de Portugal Etc. fazemos saber a vos Inquisidores da Cidade de Coimbra e seu destrito, que vendo nos o provimento geral, que por nossa comissão fez Martim Gonçalves da Camara em todas as Inquisições destes Reynos, depois de vistas e examinadas, ouvemos por bem de prover em tudo o que toca a essa visitação e seus ministros na maneira seguinte.

1. Mandamos aos Inquisidores, que daqui em diante não commettão o perguntar das testemunhas fora do lugar onde reside o Sancto Officio, mas que mandem a isso algũa pessoa de confiança, deputado ou hü notario pello menos. E porque isto algüas vezes se não podera fazer, enformem-se os Inquisidores de pessoas de confiança dos lugares de seu destrito que tenham suficiencia, e virtude. E com sua informação lhes mandarey passar cartas de Commissários, e assi de Escrivães, a pessoas de confiança que com elles escrevão. E estas informações se farão assi como se devem fazer as das pessoas, que hão-de servir no Sancto Officio.

2. Mandamos aos Inquisidores que não tomem daquy em diante conhecimento de brasmefias que não forem hereticaes, *nem de feitiçarias*, pois lhe não pertencem conforme a direito, nem peção aos ordinarios comissão pera isso, porque alem de se impedir com isso o curso ordinario dos negocios do Sancto Officio, também em effeito terão as partes o remedio ordinario da appellação, o qual tem de qualquer maneira, assi conhecendo os Inquisidores, como os ordinarios. E não usão delle as partes, por lhes parecer que não podem appellar dos Inquisidores, podendo-o neste caso fazer. E se o fizerem sera descrédito da Inquisição. E quando se offerecer algü caso dos sobredittos em que pareça devem os Inquisidores tomar delle conhecimento, nos darão primeyro disso conta.

3. Avernos por bem, que avendo na Inquisição tres deputados, como temos ordenado, sirva na mesa ordinariamente hum delles cada mes alternativamente pera saberem a pratica da Inquisição. E os mays não irão a ella senão quando forem chamados.

4. Porquanto os Inquisidores são juizes das causas dos previliados, e por suas occupações as não podem processar, avernos por bem que as cometão a hum dos deputados de confiança, o qual as vira despachar em final com os dittos Inquisidores, com appellação, e aggravo pera a mesa do Conselho Geral, conforme á carta dos privilegios. E pera poderem fazer esta comissão, se avera primeyro comissão d'El-Rei meu Senhor. E não cometerão mays as dittas causas ao Juiz do fisco, como tegora se fez, porque com esta occasião despacha em rellação, como causas fiscaes, não o sendo, e porque não he bem que se trattem estes negocios secularmente pois são da Inquisição.

5. Mandamos que no oratorio da Inquisição se diga missa cada dia antes de se entrar em despacho. E esta missa dirão ás somanas os notarios. E posto que por serem officiaes da casa e sacerdotes, se espera folguem de as dizer, comtudo averão doze mil rs. cada anno repartidos por elles pro ratta.

6. Que os Inquisidores fação cada seis meses relatório dos presos que estiverem no carcere, e de todos os mays culpados ainda que presos não estem nem sejão sentenciados, e se mande de hũa Inquisição pera as outras de maneyra que de cada inquisição se enviem dous relatórios conformes. E mandamos que escrevão as Inquisições de Castella que lhes mandem relatório dos Portugueses, que la estiverem presos, sentenciados, ou culpados, pera se quã prenderem algũs delles, lhes mandem la buscar as culpas. E que pera o mesmo se offerção os Inquisidores aos de Castella.

7. Que os Inquisidores nomeem quatro pessoas ecclesiasticas, de que se tenha certa informação de sua geração, e costumes, pera as retificações das testemunhas, ao que darão loguo ordem dando-nos disso conta.

8. Mandamos que daqui em diante as informações que os Inquisidores ouverem de tomar das pessoas, que hão-de servir no Sancto Officio nos carregos que elles costumão prover, como são guardas, e homens do meyrinho, as fação com grandê rigor, e resguardo, e as não cometão a outras pessoas avendo-se de fazer na ditta Cidade de Coimbra. E avendo de ser necessariamente em outras partes, as cometerão aos comissários, e não os avendo, aos Provisores, e Vigários geraes, ou da vara. E nas informações dos officiaes de maior contia que lhes forem cometidas pellos do Conselho, guardarão a ordem que se lhes der. E porque algõas vezes acontece que depois das dittas informações acabadas pello tempo em diante sobrevem algõas duvidas, e pera melhor se averiguarem, he necessario tornarem-se a ver, as enviarão ao Conselho pera se guardarem em hũa arca, como temos mãodado. E far-se-à tudo per autos, e testemunhas dando-se-lhes juramento de segredo.

9. Quando acontecer, que nessa cidade de Coimbra, ou em algõas outra cidades, ou villas desse distritto andarem Judeos de sinal que vierem de Africa, ou doutras partes, os Inquisidores lhes darão hum guarda, que seja pessoa de confiança, que não consinta que comuniquem mays pessoas, que as necessarias pera seus negocios. E que os faça recolher como for noute, e tenha sobre isso vigia. E este guarda será hõ dos familiares nomeados e escolhido pellos Inquisidores, os nuais lhe poderão taxar algum ordenado competente, e moderado, como lhes parecer á custa dos mesmos Judeos.

10. Avernos por bem que os presos sentenciados e penitenciados depois de acabado o tempo da doutrina, vão acabar de cumprir suas penitencias a suas terras, aonde forão presos, pois nellas delinquirão, e he melhor meo pera sua conversão e penitencia, e pera exemplo dos outros pello pejo que nisso tem.

11. Que se guarde o Regimento que manda aos Inquisidores se informem dos filhos dos relaxados e reconciliados nos que são menores de quatorze annos assi de sua pobreza, como do estado em que estão pera os mandarem doutrinar, e nos darão disso conta, e ao Conselho Geral, o que se cumprirá, posto que ategora se não fizesse.

12. Porquanto nas denunciações que se fazem aos prelados, ou a seus officiaes de culpas tocantes ao Sancto Officio, se tira pouco frutto procedendo nellas ordinariamente, nos pareceo escrever-lhes, e encomendando-lhes por nossa carta, que vindo algõas testemunhas denunciar diante delles dos dittos casos, tomem os testemunhos por si mesmos, e não os cometão a seus officiaes, e os enviem á Inquisição: os Inquisidores nos avisarão, ou ao Conselho, do que os bispos fizerem em semelhantes casos.

13. Encomendamos ao Padre Reitor da Companhia de Jesu e aos mais Padres do Collegio, a que está encarregado o rever dos livros

nessa Cidade de Coimbra que juntamente com hũ deputado do Sancto Officio que lhe for nomeado, visitem as livrarias publicas ordinariamente, como manda o Consilio Tridentino. E quanto às livrarias particulares, assi das comunidades como doutras pessoas, guardarão a ordem que pera isso lhes mandaremos dar, conforme a provisão que de novo se ha-de publicar.

14. E no que toca ás livrarias dos defunctos mandamos aos Inquisidores, que mandem aos priores e curas, em cujas freguesias fallerem algũs letrados, que lho fação logo saber, ou aos revedores pera que se faça rol dos livros do defuncto, e se não vendão, nem dem a outras pessoas os que forem defesos. E esta visitação das livrarias se fará dentro em tres meses depois da publicação deste provimento.

15. Os livros que ouverem de ficar na Inquisição, ou no Collegio da Companhia, por se não poderem ter sem licença, ou pera se emendarem, se escreverão e lançarão em receita em hũ livro que para isso se fará, no qual se declare cujos são com as mais declarações necessarias, e nelle se lançará também a descarga, e entrega, que delles se fizer a seus donos. E será escrivão desta receita e entrega hum dos Notarios da Inquisição ou hum dos solicitadores, que souber escrever. E isto se ordenará dentro de hum mes depois da publicação deste provimento, e se mandara certidão ao secretario do Conselho Geral pera nos dar disso conta.

16. Achamos por informação, que o rol dos livros defesos se não publica pellos Bispados, e Igrejas desse destritto sendo cousa tam necessaria e conforme à provisão, que sobre isso se passou. E porque no ditto rol, por ser antigo, não estão todos os livros defesos, e he necessario reformar-se e acrecentar-se, mandamos aos Inquisidores, que tanto que for feito o fação publicar todos os annos nas cidades, villas e lugares do destritto, onde lhes parecer necessario pella ordem que lhes será dada pello Conselho.

17. Nenhum livreyro mande buscar livros fora destes Rey nos sem primeyro mostrar o rol delles aos revedores sob pena de quatro mil rs. pagos da cadea pera os prezos pobres do cárcere da Inquisição. E este capitulo se notificara a todos per hum dos solicitadores em termo de vinte dias depois de publicada esta visitação. E disso se mandará certidão ao secretario do Conselho pera no-la mostrar.

18. Mandamos aos Inquisidores que fação na mesa os assentos dos finais despachos, que se hão-de enviar ao Conselho Geral. E não os fação em suas casas, *nem escrevão allegações de direito nos ditos assentos.*

19. Que sendo caso, que estem deputados na mesa quando os Inquisidores fazem perguntas aos prezos, antes de os despedirem, perguntem os Inquisidores aos dittos deputados se tem algũa cousa que lembrar ou perguntar aos prezos, e tendo-a lhes dem pera isso lugar.

20. Que o Inquisidor mays moderno tenha especialmente a seu carregio prover os livros das denunciaçOes, e reconciliações, e pôr em quaderno e memoria as diligencias, que se devem fazer. E assy os referidos, que se hão-de perguntar pera o comunicar na mesa, e se fazer o que for necessario.

21. Seirão advertidos os Inquisidores que encomendem, e encarreguem muito aas pessoas a que cometem as prizões, que não consintão comunicarem outras pessoas da nação com os prezos depois que os tem recolhidos em casas, ou pellos caminhos. E pera aver este resguardo, nas casas, em que deixão recolhidos algũs prezos por irem prender outros, deixem também algũa pessoa de confiança com elles do mesmo lugar, ou das que levão consigo, pera que tolha esta comunicação.

22. Pellos inconvenientes, que ja acontecerão, e podem acontecer, mandamos que os que vão fazer as dittas prizões pello destritto, apartem sempre os homens das molheres em casas particulares, quando as não ouver apartadas nas cadeas publicas. E sendo necessario, se ajudem pera isso das justiças seculares.

23. Mandamos que a execução dos açoutes dos que forem sentenciados pello Sancto Officio na ditta pena, se faça pellos ministros da justiça secular, e os pregoes se dem em nome d'El-Rey meu Senhor, com declaração como forão condenados pellos Inquisidores. E o trazer dos ditos prezos ao Limoeyro pera de ahy irem cumprir seu degredo se poderá fazer à conta das despezas do fisco, ou do Sancto Officio, por se não dillatar o tempo da execução, esperando que se tragão á custa das despezas da justiça secular.

24. Quando se soltar algũa pessoa, que estiver preza na Inquisição, ou seja christão velho, ou christão novo, os Inquisidores o mandem ver muito meudamente no seu vestido, e em tudo o que levar consigo.

25. Que as molheres penitenciadas emquanto trouxerem habito de penitencias não tragão mantos.

26. Mandamos aos Inquisidores que fação ler o Regimento na mesa tres vezes cadanno conforme ao mesmo Regimento, presentes os officiaes, e assy os capitulos dos provimentos das visitaçOes, que toçao aos mesmos officiaes.

27. Que daqui em diante dem chave do secreto ao promotor como manda o Regimento, e com isso ficara mays obrigado a continuar no secreto. e vir cedo a elle.

28. Que os Inquisidores dentro em dous meses despois da publicação deste provimento acabem de numerar, assinar, e fazer encerramento e reportorios nos livros de denunciaçOes, confissões, abjurações, reconciliações, e nos mays, em que se achou que isto está por fazer sendo mandado per Regimento que se faça. E mandarão certidão de como assy o cumprirão ao secretario do Conselho Geral pera nos dar disso conta, o que farão dentro do ditto tempo.

29. Que na Inquisição aja sempre dous procuradores pera quando as partes tiverem pejo em hum poderá tomar outro.

30. Que os notários não ponhão concerto nos treslados sem com efeito os lerem, e cotejarem com os originaos. E quando nos processos se não declarão as confrontações das testemunhas. as tirem das audiencias. que se fazem aos prezos, e as lancem per certidão ao pee das culpas, que tresladão.

31. Que os deputados que tem ordenado do Sancto Officio se não ausentem sem licença nossa, ou do Conselho Geral, por mays tempo de vinte dias que o Regimento lhes dá, com licença dos Inquisidores.

32. Pellos inconvenientes que se seguem de serem contados os feitos por diferentes officiaes que podem descubrir as culpas, mandamos que o Promotor seja contador deliês, e os conte conforme ao Regimento, e estilo, que se nisso tem.

33. Que os Inquisidores tomem conta ao despenseyro cada seis meses conforme ao Regimento e estilo, e lhes mandem que as cousas que são necessarias pera os prezos, as comprem per si, e não per outras pessoas, e tomem informação algũas vezes se o cumprem assy.

34. Avernos por bem de acrescentar a carceragem ao alcaide do cárcere, pera que daqui em diante leve dous tostões dos prezos que tem fazenda, que he mays hum tostão do que ategora levou, porque tem muito mays trabalho que os carcereyros seculares.

35. Que os solicitadores quando forem fora pello destritto a fazer diligencias ajão duzentos e cincoenta rs. por dia pera sua despesa, que são sincoenta rs. mays do que tegora levarão, e os guardas, e homens do meyrinho quando forem fora ajão cento e quarenta rs.

36. Que os Inquisidores não ocupem tantas vezes os homens do meyrinho, pois a obrigação delies he acompanharem-no, e he assy necessario pella autoridade do carrego. E sem sua certidão lhes não pague o quartel. E pera os escusarem, tenham de fora hum caminheyro, ou dous conhecidos, e de confiança, aos quaes se pagará quando somente forem fazer as diligencias sem terem outro ordenado.

37. Os familiares da Inquisição sejam mecânicos e não de maior condição. E se ao presente ha algüs que não sejam mecânicos, sejam logo espedidos, porque se tem visto que não servem a Inquisição, e somente o querem ser por rasão dos privilegios.

38. Pellos inconvenientes que ha de o thezoureyro da Inquisição retardar as contas que he obrigado a dar, mandamos que as dee cadanno. E que os notarios cadanno sirvão o ditto carrego alternativamente, porque assy esta ordenado por Regimento do dito Tisoureyro, que ategora se não cumprio.

39. Que o medico, e çirurgião sejam christãos velhos, elles e suas mulheres, e quando algum delles for tam ocupado, que faça faltas no serviço do Sancto Officio, se parta o sallarlo pello meyo com outro, que se tomara, da mesma qualidade.

40. Encomendamos muito aos Inquisidores que procurem fazer muita diligencia sobre o peccado nefando pello muito que importa ser castigado, e aver exemplo com que se emmende.

41. Avernos por bem que na dita cidade de Coimbra aja outo familiares do Sancto Officio e em cada cidade, e lugar grande do destritto aja hü familiar. Somente na cidade do Porto averà dous, e em Braga por ora avera os dous que ora ha por serem parentes de Ambrosio Campello. Mas fallecendo algum delles ficara hum soo e não se fara mais outro.

42. Que Antonio Gonçalves da Cunha e Francisco Soares que ora servem nos Autos da Fee não sirvão daqui em diante nelles nem sejam admitidos por familiares, nem outras pessoas de sua qualidade, *somente homens de menor condição, mas de confiança e fazenda.*

43. Que na ditta cidade de Coimbra se faça cárcere de penitencia, e se aluguem por entretanto pera isso casas, antes de fazer o Auto. e se lhe ordene alcaide e guarda pera que os penitenciados depois do Auto aprendão nelle a doutrina christam, e as mulheres se recolhão, e estem honestamente, e fora de inconvenientes ate se irem pera suas terras. E porque ha informação que os Padres de Sam Bernardo querem vender o collegio que tem na ditta cidade por bom preço, e he muito conveniente pera cárcere de penitencia, mandamos aos Inquisidores que tratem com os dittos padres da compra, e preço do ditto collegio, e nos avisem com brevidade do que com elles trattarem, antes de concluir em.

44. Por ser necessario aver no cárcere mais vigias, avernos por bem que se acrecente mais hum guarda alem dos dous que tem, pera se poder vigiar por cima e por baxo, revesando-se os guardas todos tres. E quando não ouver tantos prezos pello tempo em diante tirar -se-á hum dos dittos guardas.

45. Que no carcere se abra hũa porta da casa do alcaide pera a dos guardas onde se mostra que ja esteve, pera que fique o alcaide mais perto, e possa acudir as necessidades do carcere, porque pella serventia, que ora tem, fica muito longe.

46. Achamos por esta visitação, que he necessario concertar-se o cárcere da Inquisição em outra forma pera aver casas bastantes pera os muitos prezos que ha, e pera não se comunicarem hüs com outros. Pello que avernos por bem, que se acrecente pella parte por onde ora se servem os Inquisidores pera a casa do despacho, tudo conforme á traça que se fez. E mandaremos dar ordem a se começar a ditta obra, começando-a pellas casas que de novo se hão-de fazer, pera a ellas se passem os presos emquanto se concertarem as casas em que ora estão.

47. Emquanto se não faz a obra do carcere, mandamos que se fechem as janellas das casas do carcere por serem muito grandes, e basta ficar-lhes por cima hum palmo de vão pera receberem claridade. E que em cada porta se ponhão duas portas, húa na banda de dentro e outra de fora, ficando toda a grossura da parede entre húa e outra, e se tape a gretta que esta na primeyra casa da banda do collegio de Sam Bernardo por onde se comunicação os prezos, e assy os buracos que ha pellas mays casas. E o sobredito se faça logo por ser de pouco custo, e se passe provisão pera o tizoureiro da casa dar o dinheyro e se lhe levar em conta.

48. Que se passe provisão pera o tesoueiro da casa dar o dinheiro que for necessario pera se fazer o cano pera despejo das agoas cujas do carcere conforme á provisão, que ja sobre isso he passada. E se declare nella que no fazer do ditto cano se tenha conta com o cano antigo por onde costumava vir a agoa á casa da Inquisição, pera que se não danifique, e se possa por elle trazer a agoa quando for necessario.

49. Teremos lembrança de escrever ao Reitor e padres do Collegio de Sam Bernardo da dita cidade de Coimbra, estranhando-lhes não terem feito a obra na cerca, e repartimento da vinha, que ouverão da Inquisição, ao que são obrigados ha tantos anos. E lhes encarregaremos muito que a fação dentro deste anno de noventa e dous, e mandem disso certidão ao Conselho Geral, pera se escusar outro modo de procedimento.

50. Que os Inquisidores mandem comprar hum escravo pera a casa da Inquisição, pera varrer, agoar. e alimpar assy o carcere como as casas do despacho, e fazer o mays que lhe mandar o alcaide.

51. Avernos por bem que os Inquisidores possuão dar de merenda ao marchante ate quarenta cruzados pera que possuão ter marchante obrigado.

52. Porque não aja occasião de as mulheres dos homens que trazem arrendada a vinha, entrarem dentro, e devassarem as casas dos Inquisidores, e para que também os Inquisidores tenham lugar decente pera sua recreação, mandamos que a vinha se beneficie, e concerte a custa da renda da casa e delia se provejão os Inquisidores. Promotor, e notarios pera suas mesas de cada dia, e nos Domingos e dias sanctos todos os mays officiaes maiores e menores, por ordem dos Inquisidores. *E porque a vinha he grande.* mandamos que as uvas que sobejarem no tempo que estem pera se poderem vindimar, se fação *em vinho vara o Oratorio*, e prezos pobres.

53. Mandamos que se levante o muro que está junto as casas dos Inquisidores, onde está o poço pegado a húa janella. de maneyra que não possuão da janella saltar pello dito muro. Pera o que se passara provisão pera o tesoueiro da casa dar o dinheiro.

54. Que aja na Inquisição hum livro grande de cinco, ou seys mãos de papel de folha grande, encadernado em bezero, que tenha chaves, e fechaduras, como tem o que ora se fez em Lisboa, pera se escreverem nelle os provimentos das visitações. E este provimento se

lance logo nelle deixando folhas pera os outros. E hüa destas chaves ter a o Inquisidor mays antigo, e a outra o notario mais antigo.

55. Pella visitaçõ se achou que em Caminha está por visitador dos livros hü christão novo. Mandamos que seja disso escuso, e se encomende este carrego a outra pessoa de confiança de que o Padre Manoel da Costa da Companhia deve de ter dado informação na diligencia que enviou ao Conselho Geral. Aos quais os Inquisidores farão lembrança do sobredito pera que se ponha em efeito com a brevidade possivel, e o secretario terá lembrança de nos dar disso conta.

56. Sejão advertidos os Inquisidores que daqui em diante não abirão em suas casas os massos, e papeis que a elles vão, por bem do Sancto Officio, e o fação na mesa somente.

57. Que não consintão que seus criados mandem no açougue, nem tomem o officio d'almotacel que pertence ao meirinho, e sollicitadores, nem queirão tomar a carne sem ossos. Dada em Lisboa a xij de Julho de M.D.L.xxxij.

O Cardeal

TT, *Inquisição de Coimbra*, Livro n.º 681, fis. 56-64.

Documento II

Carta acordada pera todas as Inquisições

Por algüs processos que ham vindo a este Conselho pareceo ser necessario advertir Vossas Mercês dalgüas cousas que convém muito pera o bom procedimento deiles, pera justificaçam com que nas cousas do Santo Officio se deve proceder.

Primeiramente mandaram Vossas Mercês aos notarios que nos testemunhos que se tirarem de hüs processos pera outros se declare em cada testemunho o tempo em que a testemunha foi presa, sua idade, e as mais confrontações, conforme a como a testemunha tiver declarado, e se tire em relaçam a causa per que foi presa, e em que termos de seu feito começou a confessar de si e dos complices, e se o que diz deiles foi em tormento, ou fora delle, e em quantas audiencias antes negou com juramento nam saber cousa algüa de si e doutras pessoas, e variações e revogações que ouver feito, pera que se entenda se a testemunha he perjura, e quantas vezes perjurou, e se saiba o credito que se lhe deve dar. E se a testemunha disser em tormento de complices no testemunho que se tresladar de seu processo contra elles se tirara toda a audiencia do tormento com a ratificaçam que depois fez, pera que melhor se entenda do modo de sua confissam a força que faz contra os complices.

Quando o Reo confessar suas culpas d'eros que aja cometido contra nossa Santa Fee Catholica, ou de ceremonias de Mouros ou Judeus que aja feito se lhe perguntara se sabia e entendia que eram contrarias a Lei de Nosso Senhor Jhesus Christo, e contra o que tem e ensina a Santa Madre Igreja Catholica Romana, pera o convencer da pertinacia.

Também se perguntara ao Reo quanto tempo hà que estaa na crença dos dittos erros e quanto tempo perdurou, e se estaa já apartado delia, e que he o que ao presente tem e cree, e quem lhe ensinou os dittos erros e donde os aprendeo e quem o moveo a apartar-se deiles e a crer na lei de Nosso Senhor Jhesus Christo, e no que tem e ensina a nossa Santa Igreja Catholica.

E com que pessoas ha tratado e comunicado as cousas que tem confessado, e quantas vezes, e em que partes, tempo e lugar as comu-

nicou, e quem lhas vio fazer ou dizer, ou sabe delias, e que principio e occasião ouve pera vir a falar nellas, e que razão ouve pera se fiar de as comunicar com as ditas pessoas.

E todas as perguntas e respostas se escreverão per extenso pera que se o Reo responder algũa cousa fora de proposito se entenda que a pergunta o não foi.

E assi mesmo se escreverão ao longo todas as ceremonias e orações judaicas que o Reo confessar sem so dizer que as referio. Também as publicações dos ditos das testemunhas da Justiça se tiraram per extenso calando somente aquellas cousas e circunstancias donde o preso possa vir em conhecimento da testemunha, as quais publicações serão assinadas per todos os Inquisidores e não per hũ só conforme ao regimento do Santo Officio. Quando o preso confessar suas culpas se escreverão os sinais de rependimento que mostrou quando as hia confessando, e se pedio delias perdão e misericordia, e se o fez com lagrimas pera se poder saber se sua conversão he verdadeyra.

Nosso Senhor etc. De Lisboa 18 d'Outubro de 93.

O Bispo d'Elvas Diogo de Sousa Marcos Teixeira
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 2.

Documento III Carta acordada

Pellos processos que vem remetidos das Inquisições a este Conselho, conforme ao regimento, temos visto que juntamente se dão nelles sentença final e interlocutoria .ss. nos confitentes os recebem, e pellas diminuições de suas confissões os mandam por a tormento e nos negativos negativos (sic) que não tem prova bastante os sentenceam que lhe seja dado o tormento, e juntamente antes de lho darem determinam suas causas em final, condenando-os em algũas penas, e que abjurem de levi ou de vehemente. E posto que ategora nas Inquisições se gardasse este estilo, comtudo parece que não he conforme a direito, porque primeiro se deve dar a sentença interlocutoria e executa-la, e depois de executada se deve sentenciar em final. Encomendamos a Vossa Mercê que daqui em diante o façam assi, e gardem esta ordem, mandando primeiro dar o tormento e depois se veja o processo. E o que o Reo purgar nelle, e conforme a isso se despachara em final, como for Justiça. Guarde Nosso Senhor Etc. De Lisboa 30 de Agosto de 95.

O Bispo d'Elvas Diogo de Sousa Marcos Teixeira
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 3.

Documento IV Carta acordada sobre as relações dos presos que saem no Auto Senhores

Por a relaçam que os Inquisidores das Inquisições deste Reino envião ao Conselho das pessoas que despachão e hão-de sair no Auto da Fee vir muy succinta e da maneira que por ella se não pode ter conhecimento dos meritos das causas de cada hũa delias, pareceo necessario advirti-los que daqui em diante quando se mandarem as ditas relações venham muito por extenso declarando nellas todas as pessoas que tiverem despachadas, assi as que hão-de sair no Auto da Fee, como as que se despacharão na mesa, desde fim de hũ auto a outro. E que se declare o nome de cada pessoa, e de que nação e geração he, e de que idade, e se he solteiro se casado, e que officio tem, e donde natural

e morador, e porque culpas foi preso, e em que dia foi entregue nos carceres, e quantas testemunhas tem contra si e a qualidade delias. E se confessou suas culpas, e em que termos de seu processo as começou a confessar, e como foi recebido, e se as negou e foi accusado como foi condenado, e que penitencias espirituais, e penas corporais e pecuniarias lhe impozerão, declarando a qualidade, e quantidade delias; pera que assi se possa ter melhor informação dos casos e prover em algũa se parecer necessario. E esta relação inuiarão quando mandarem pedir licença ao Conselho pera se celebrar o Auto. E tãobem pareceo que nos despachos dos dittos processos, que se assinão os Inquisidores, ordinario e deputados se declare per seu nome em cada hũ delles que inquisidor ou que pessoa assistio pello ordinario. O que cumprirão mui inteiramente, por assi convir ao bom procedimento dos negocios do Santo Officio. Nosso Senhor etc. De Lisboa 5 de Março de 1597.

O Bispo Inquisidor Geral
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fis. 4-5.

Documento V

Copia doutra carta sobre os christãos novos que lhe não fação molestia quando os prendem

Tenho informação que as pessoas da nação que se prendem pello Santo Officio quando vem pellos caminhos presas e passão pelas vilas e lugares os moradores delés os tratão muito mal, fazendo-lhes muitas avexações e injurias, asi d'obras como de palavras, de tal maneira que o Meirinho e mais ministro do Santo Officio que as trazem presas lhe não podem resistir nem valer. E porque isto he de grande inconveniente e contra a authoridade e respeito que se deve ter as cousas do Santo Officio e que causa grande scandalo, convém que pera remediar este abuso mandem logo passar monitorio que se publicarão nessa cidade e nas mais cidades, vilas e lugares desse distritto em que mandem que nenhũa pessoa de qualquer qualidade e condição que seja avexe nem faça molestia nem injuria algũa per palavra nem obra a qualquer pessoa nem ao Meirinho e mais ministros dele que as trouxerem sob pena de excomunham e de duzentos cruzados pera as despesas da Inquisição, e de se proceder contra elles como contra pessoas perturbadoras e impedidoras (d *margem*, impedientes) do ministerio do Santo Officio. E asi encaregarão muito ao Meirinho e aos officiaes dessa Inquisição que quando fõrem prender as ditas pessoas as tratem bem e com muita charidade, e as tragão com toda a quietação que for possi vel. E se nelos caminhos e vilas por onde passarem lhes fizerem algũs agravos prendão logo quem lhos fizer, e presos os tragão a esses carceres e procedão contra elles como for Justiça.

Nosso Senhor etc. De Lisboa 10 de Outubro de 1597 (*à margem*, acrescentamento. Que se não ajuntem as ditas pessoas presas nem aos familiares nem as queirão ver).

O Bispo Inquisidor Geral
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 6 r-v.

Documento VI Carta acordada

Tenho informação que nas inquisições deste Reino se tem por stillo que quando se sentençaõ algũas pessoas por culpas de Judaismo, de que estão confitentes, os Inquisidores as admittem a reconciliação

condenando-as hũas vezes em carcere e habito perpetuo a arbitrio deliés, e outras a arbitrio favoravel, e outras a arbitrio e que na sentença sae em perpetuo. E outras em arbitrio dilatado somente. E que outras vezes condemnão em dous anos de galles e que na sentença sae em quatro. E foigaria de saber se ha nessa Inquisição algũ regimento, visitação, ou provisão dos Inquisidores Gerais passados que mandem fazer isto nesta forma; ou que fundamentos hã pera se usar deste stylo, porque me parece de muito inconveniente que nas sentenças se digua o que não he e que se pronuncie differentemente do que staa votado e acordado, pello que lhes encomendo que me avisem de tudo o que nysto há juntamente com seu parecer. Deos guarde Etc. De Lisboa 5 de Novembro de 1597.

O Bispo Inquisidor Geral
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 10 v.

Documento VII
Carta sobre os cristãos novos

Vai em tão grande crescimento o Judaismo neste Reyno que me obriga a procurar se ha algũ remedio para que esta gente da nação venha a cair na conta de seus erros, e conhece-los e se reduzam a nossa Santa Fee Catholica. E hei considerado se pera este effecto sera bem aumentar-lhes as penas, e ordenar que todas as pessoas culpadas por judaismo alem das penas statuidas pello direito Canonico e Civil serão desterrados, elles e suas molheres e filhos, de todas as provin-das d'España, pera que mais não possão nellas viver, porque ou o terror deste desterro os fara recear mais cair em culpa, ou os que forem tão perversos e obstinados que nenhũa cousa baste para os reduzir se sairão por esta maneira do Reino e não inficionarão os mais. Pello que lhes encomendo que com muito segredo tratem isto. E me avisem do que lhes parecer e doutros meos que possa aver pera redução desta gente, o que farão com a brevidade que for possivel. Deos guarde Etc. De Lisboa 13 de Novembro de 97.

O Bispo Inquisidor Geral
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 8 v.

Documento VIII
Sobre os christãos novos

Vi a sua carta de 18 do presente em que dizem como os christãos novos reconciliados que sairão no Auto passado andão na doctrina, e que tem dado ordem pera os confessarem e tomarem o Santissimo Sacramento. E que por elles todos agora dizerem nas confissões sacramentais, como sempre foi seu costume, que nunca forão Judeus e que tudo o que tinham confessado no Santo Officio era falso, os padres da Companhia que são seus confessores tiverão grande scrupulo ao menos em lhe darem a comunhão, e que os avisarão disto pedindo-lhes o remediassem. E que poserão este caso em mesa, com os deputados, e se assentou que os padres os confessassem mas que lhe não dessem o Santissimo Sacramento. E me pedem os avise do que sobre este negocio devem fazer. O que parece que convém que se faça he que se estes reconciliados dizem fóra das confissões sacramentais que nunca forão Judeus, e que o que confessarão no Santo Officio era falso, que se faça disso sumario avendo testemunhas que lho ouvissem dizer, e se proceda

Em busca dos «tempos» da Inquisição

contra elles conforme a direito. Mas se isto se sabe somente por via de confissões sacramentais, devem avisar aos padres que fação seu officio com elles, e os aconselhem como lhes parecer que mais convém a serviço de Deos Nosso Senhor e salvação de suas almas, significando-lhes que manhosa he esta gente, e as invenções que buscão por todas as vias pera se acreditarem e desacreditarem o Santo Officio. Deos guarde etc., De Lisboa 27 de Novembro de 1597.

O Bispo Inquisidor Geral

TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 9 r-v.

Documento IX

Carta acordada

Dá-nos tanto em que entender o vermos quanto trabalha esta gente da naçam por desacreditar o bom procedimento dos ministros do Santo Officio e os muito meos de que usão assi em Roma como na Corte de Madrid pera conseguirem seu danado intento que desejamos sumamente contraminar suas pretensões, pello que assentamos escrever aos tribunais do Santo Officio que emquanto o Senhor Inquisidor Geral não mandar outra cousa e prover em outra forma, considerem muito nas prisões que se ouverem de fazer e as não façam sem proceder toda a consideraçam que a experiencia do tempo mostre ser necessaria, e como confiamos que Vossas Mercês farão. E em especial nos pareceo que se não devia prender pessoa algia por hua soo testemunha, posto que mui qualificada, sem se verem ás culpas por Vossas Mercês e pellos deputados. E depois de vistas, e tomadas nellas assento (neste caso de hũa so testemunha), as mandem a este Conselho pera nele serem vistas, e com o que se assentar se proceder a prisão, ou se deferir pera outro tempo mais acomodado. E emquanto se não toma neste caso final determinação se sobrestara na prisão dos culpados, que como dizemos não tiverem contra si mais que hũa soo testemunha. E porque confiamos que Vossas Mercês assi o farão e cumprirão, e esta não ser pera mais. Deos guarde a Vossas Mercês. De Lisboa 3 de Junho de 600.

Marcos Teixeira Bertolomeu da Fonseca Ruy Pirez da Veiga

TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 14.

Documento X

Carta pera todos os inquisidores que lhes envie

Os da naçam tornam a pretender de Sua Magestade o perdão de que forão desenganados e estam na Corte de Madrid dous elleitos per elles pera o requererem, e o doctor Francisco Fernandez Galvam, Arce-diago de Cerveira. E pera o alcançarem dam novecentos mil cruzados alem de trezentos mil que levam em lista pera com elle o negociarem. E porque este negocio hé de muita importancia como Vossas Mercês sabem, entendem, e tem muita necessidade de o encomendarmos a Nosso Senhor. E da nossa parte fazermos todas as diligencias necessarias, e o ultimo da potencia pera que não aja effecto esta sua pretençam tam prejudicial a nossa Santa Fee e ao Santo Officio.

Pareceo que as Inquisições deste Reino devião escrever a Sua Magestade sobre este particular; e de Madrid tivemos aviso de boa parte que era importante fazer-se e este Conselho faz o mesmo. Pello que encomendamos muito a Vossas Mercês que logo escrevam com muita

modestia mas mui encarecidamente, lembrando o escândalo e inconvenientes que nascem sò de falar nesta materia, e se dar audiencia aos da naçam em tempo em que as culpas sam maiores e mais manifestas e prejudiciais a este Reino e moradores delle, e de dar lugar a esta gente pera tornar a tratar della pedindo com toda a divida sumissam seja servido Deos não ouvir nem conceder-lhe este perdão que El-Rei Felipe que D eos tem seu pai e Sua Magestade lhe tem negado. E esta carta nos enviaram com toda a brevidade pera daqui lhe mandarmos. E off recendo-se Vossas Mercês algũas razões de direito que fação a bem deste negocio as escrevam de fora e no-las mandem com ella e também devem de dar conta ao Senhor Arcebispo pedindo-lhe sua ajuda e favor e que mova os mais prelados do Reino que o façam como a qualidade e graveza do caso pede. Deos guarde a Vossas Mercês. De Lisboa 24 de Novembro de 600.

Marcos Teixeira Bertolomeu da Fonseca Ruy Pirez da Veiga
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 16.

Documento XI
Carta pera todas as Inquisições

O Senhor Viso Rei nos disse que Sua Magestade lhe escrevera e mandara que nos disesse que se sobresté no fazer Autos da Fee ate vir Inquisidor Geral a este Reino servir seu officio actualmente, e que em tudo o mais se vaa correndo e formando os processos ate os concluir em final. De quanto perjuizo isto se ja ao Santo Officio e os grandes inconvenientes que daqui se seguem se deixa bem entender e daa mais occasião pera chorar que pera falar; e o ver a grande potencia dos adversarios contra a qual convem mostrar hum peito christam livre e valeroso como de soldados de Christo nossa cabeça e capitam, que mostrou todo o temor e mandou que nada temessemos. Em quem esperamos e confiamos que nesta causa que he sua nos acudira, e valera, e dara as forças necessarias e o remedio que sabe que convem ao bom procedimento do Santo Officio e aumento de sua Santa Fee Catholica e Christandade de todo este Reino. E porque determinamos replicar e propor todas as razões que ha pera se não impedir o curso dos negocios da inquisiçam e deixarmos de fazer o que por direito somos obrigados nos pareceo que deviamos escrever a Vossas Mercês e enc omendar -ihes como encomendamos, nos avisem por escripto das que lhes parecerem mais acomodadas e forçosas pera se conseguir este effecto e nosso intento e juntamente nos enviem hũa certidão dos termos em que os processos estam e de como antes de terem este aviso tinha licença deste Conselho pera entrarem em despacho e dos termos e estado em que esta ao tempo que esta lhes for dada sem delia fazerem mençam pera darmos de tudo conta a Sua Magestade, de cuja grande Christandade e zelo confiamos que sendo informado da verdade e inteirado nos deixe fazer nossos officios e serviço de Deos Nosso Senhor e de sua Sagrada Religião pera que os convencidos de heresias não fiquem sem o castigo que suas culpas merecem nem os que asi lhe procurarem se gloriem de prevalacerem. Deos guarde Vossas Mercês. De Lisboa 23 de Dezembro de 601.

Marcos Teixeira Bertolameu da Fonseca Ruy Pirez da Veiga
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 22 r-v.

Documento XII
Carta geral

Tenho ordenado de prover o Regimento do Santo Officio da Inquisiçam para se acrecentar ou diminuir o que se achar que serve para o bom procedimento dos negocios della, pello que lhes encomendo muito que me enviem todas as advertencias que sobre elle se veram, e de novo lhes parecer, e as provisões e capitulos de visitaçam e cartas acordadas que os Senhores Inquisidores Gerais pasados ou o Conselho screveram a essa Inquisiçam, em que dispõem algũa cousa acerca do dito Regimento, e procedimento dos ditos negocios, para com isso se poder determinar e assentar o que for mais serviço de Deos, e bem da Inquisição, o que faram com a brevidade possível. Deos Nosso Senhor. De Lisboa 6 de Março de 608.

O Bispo D. Pedro de Castilho
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 45 v.

Documento XIII
Pera todas as inquisições as quais mandei

Por carta do Conselho de 3 de Junho de 600 forão advertidos que não prendesem pessoa alguma per hua so testemunha sem primeiro mandarem o assento de tal prisão ao mesmo Conselho. E per minha carta de 20 de Julho de 605 lhes mandei que nenhua prisão fizesem sem primeiro me avisarem pello muito que importava depois do perdão, não se fazerem estas prisões sem muita consideração e justificação. Aguora me pareseo por justos respeitos, revogar estas cartas e que se não guardem nem tenham vigor, e que se cumpra neste particular o capitolo do Regimento do Santo Officio que trata desta materia, porque comfio de suas letras e experiencia, que sempre farão semelhantes prisões conforme a direito e como convém ao bom procedimento do Santo Officio. E esta carta se guardara emquanto se não ordenar outra cousa. Nosso Senhor Etc.. De Lisboa 4 de Julho de 608.

O Bispo D. Pedro de Castilho
TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 45 v.

Documento XIV
Carta acordada

Como tenho intento de reformar o Regimento do Santo Officio da Inquisiçam, o que não fiz ategora por outras occupações que se offercerão, me parecen, emquanto não trato desta reformaçam, avisa-los dalgõas cousas particulares que servem para que em todas as Inquisições aja hũ mesmo stylo de proceder e não deffira hũa da outra pois a materia toda he hũa.

Primeiramente me pareceo que nas diligencias dos tormentos que se dão aos presos estejam presentes ambos os inquisidores, por o negocio ser de muita importancia e se offercer nelle algũas duvidas que hũ sò inquisidor nam pode determinar sem parecer do outro. E avendo muitos negocios que não sofrem ficar a mesa soo então figurara o Inquisidor mais moderno correndo com elles. E o mais antigo ira a diligencia do tromento, e offerecendo-se-lhe nelle algũa duvida que seja necessario comunica-la com o companheiro o fara per escrito.

O Sagrado e o Profano

Tambem ordeno que o inquisidor mais antigo lea os processos no tempo do despacho, pois elle deve ter processado e visto a mor parte delles. E quando forem muitos o poderá ajudar o companheiro. Emquanto se não ordenar outra cousa guardarão esta ordem. O que mais lhe encomendo muito encarecidamente que guardem he que conservem entre sy paz, amor, quietaçam e conformidade, por ser mui necessário entre os Inquisidores pello muito que importa a authoridade do Santo Officio e bom procedimento delle, porque avendo esta paz e conformidade, o Spirito Santo assistira sobre elles para os ajudar em materia tão grave como he a de que tratam da conservação de nossa Santa Fee Catholica. O que confio faram e cumprirão como de suas pessoas e letras se espera. Nosso Senhor Etc. De Lisboa 10 de Dezembro de 609.

O Bispo D. Pedro de Castilho

TT, *Inquisição, Conselho Geral*, Livro 365, fl. 107.

1621-1634. COIMBRA.
O SAGRADO E O PROFANO EM CHOQUE

Apesar de constatar-mos a todo o momento quão complicada é a vida, sobretudo a nossa, a humana, nem sempre temos presente que por sua vez a História, ao precisamente estudar o Homem, é tão complexa como ele 0) e daí a sua aparente marcha lenta relativamente a outras ciências, mesmo humanas; é exactamente Pierre Chaunu que afirma: «En vérité, l'histoire rapproche dans le champ d'observation ce que les autres sciences de l'homme, ses cadettes, segmentent» (* 2).

As mesmas situações, ideias ou mentalidades apresentam sempre facetas novas e muito diversas, mediante, inclusivé, quem as estuda, por outro lado há infinitas teias que ao entrelaçarem-se as unem ou separam conforme o onde, quando e a óptica de cada um, dando os nós onde lhe parecem existir corte ou supressão, sem que tenham exaurido a teia humana na sua globalidade.

Naturalmente que todos sabemos isto, sobretudo os que cultivamos ou amamos a História todos os dias, mas veíamos a propósito ao termos tropeçado exactamente com vários estudos paralelos ao nosso assunto, convergindo nalguns nós, sem contudo, que saibamos, o terem focado ou estudado.

Tudo começou com o manusear do jornal *O Conimbriense* onde numa das suas muitas e curiosas miscelâneas, o Dr. Joaquim Martins de Carvalho, sempre atento e proficuo no desbravar de alguns «fios» documentais, nos fala de *A In-*

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

(1) Apontamos como exemplo uma das últimas obras de Pierre Chaunu, *Histoire et imagination. La Transition*. P.U.F., 1980.

(2) *Ob. cit.*, p. 13.

quisição e as freirás de Coimbra, publicando uma sua petição ao rei sem indicar contudo a data e proveniência do mesmo.

Foi a centelha que nos aguçou a curiosidade para futuras indagações, sobretudo quando no decurso da pesquisa sobre a Inquisição de Coimbra, deparámos na Torre do Tombo com alguns documentos avulsos relativos sempre a estas freirás de Coimbra, com quem, aliás, só conseguimos contactar verdadeiramente quando pegámos e estudámos os seus processos individuais.

Uma vez mais o Prof. Manuel Lopes de Almeida foi de boa ajuda através da sua obra notável, *Acordos do Cabido de Coimbra 1580-1640* ⁽³⁾, estando bem apropriada para este caso a sua asserção:

«Mais talvez, do que o conhecimento da vida interna, do Cabido, aquilo que hoje verdadeiramente interessa é o conjunto de implicações com a sociedade sua contemporânea, as horas vivas de fortuna, de repúdio, de assentimento e de cooperação que se sobrepuseram ao remansoso quotidiano. E disto, naturalmente, há muitas e decisivas provas em tão vasta e rica documentação, porque a história de uma comunidade à qual se reconhecem ascendência e autoridade moral constitui no decorrer da sua prolongada existência um sector ou capítulo da própria história social» ⁽⁴⁾.

Quando nessa mesma nota introdutória aponta o Cabido, a Universidade e o Município como as três grandes instituições da vida coimbrã, acrescentaríamos uma quarta, a Inquisição, que também teve o seu peso na vida da cidade e de que este estudo é um exemplo ⁽⁵⁾.

Curiosamente o Dr. António Baião nos seus *Episódios dramáticos da Inquisição Portuguesa* ⁽⁶⁾, ao focar os casos dos Doutores António Homem e André de Avelar ⁽⁷⁾, estava muito longe de pensar que esteve a um passo dum outro episódio deveras dramático, o das freirás de Coimbra.

Na verdade a questão insere-se, ou melhor, enrodilha-se nas lutas entre Universidade, Inquisição, Jesuítas e Cabido,

⁽³⁾ *Arquivo Coimbrão*, vol. XXVI, 1973.

⁽⁴⁾ *Ob. cit.*, p. 5.

⁽⁵⁾ Interessante que, exactamente com base na documentação dos *Acordos do Cabido de Coimbra*, o Prof. Manuel Augusto Rodrigues elabora um notável estudo, «A Inquisição e o Cabido da Sé de Coimbra (1580-1640)», *Arquivo Coimbrão*, vol. XXVII, 1973.

⁽⁶⁾ *Seara Nova*, 3.^a ed., vol. I, 1972.

⁽⁷⁾ *Ob. cit.*, caps. VI e VIII.

a que devemos acrescentar à mistura, a crise monástica de meados do séc. XVII e o problema dos «freiráticos» na mesma época.

Tudo começa a delinear-se na Coimbra do fim do séc. XVI: a peste de 1598-99 (pior ainda que a de 80) obriga a Universidade (já em decadência) a fechar até 1600; parte dos seus habitantes desloca-se temporariamente para o campo ⁽⁸⁾; a Inquisição a braços com largas dezenas de excedentários ⁽⁹⁾ em instalações que há muito se tornaram exíguas e carecem de obras profundas, ainda realiza três autos-de-fé em 1599, onde já se esboça por assim dizer o início duma nova ofensiva ou «entrada» no Porto.

Os primeiros anos de Seiscentos apresentam-se passivos ⁽¹⁰⁾, o Santo Ofício tenta manter o Porto a «fogo lento» mas vai agindo cautelosamente já que os rumores do negócio visando um novo «perdão geral» são cada vez mais fortes.

A cidade tem dificuldade em recompor-se — a Universidade há muito decadente, anima-se com o mandato régio duma nova visita, após vinte anos de interregno — em 1604 chega D. Francisco de Bragança que vai reacender as lutas intestinas entre os vários lentes, a influência jesuíta relacionada com a importância dos cristãos-novos, a Inquisição e o Cabido.

Em 1603 ^{O¹}, o rei confirma o direito do lente matemático cristão-novo, André de Avelar, a uma terçanaria na Sé,

⁽⁸⁾ «O Cabido da Sé foi a primeira ou uma das primeiras entidades a procurar sair de Coimbra, tendo-se 'alevantado caladapcieno e pelo mal da peste sem que o prelado o soubesse', como diz o acordo de 24 de Fevereiro de 1599, (A.U.C., *Acordos do Cabido*, 24 de Fevereiro de 1599). Foi para Vila Nova de Monçarros, seu couto». Prof. António de Oliveira, «A vida económica e social de Coimbra de 1537 a 1640», I^a parte, *Biblos*, vol. XLVII, p. 272, nt. 4.

Acerca da fome e peste de 1598-99 e problemas a elas afins, ver a anterior *obra citada*, p. 269 e ss.

⁽⁹⁾ É a altura em que grande parte da Bragança cristã-nova está em Coimbra; há uns cinco anos que o Santo Ofício lá fez «entrada», pelo que então se encontram na cidade bragançanos presos, outros a cumprir penitência e outros ainda que aguardam despacho, visto que «inteligentemente» se vieram apresentar e portanto esperam a sentença em liberdade.

⁽¹⁰⁾ Devemos exceptuar talvez, um ataque de ingleses a Buarcos e Figueira da Foz, ataque de certo vulto em que a própria Universidade se vê obrigada a intervir com gence, armas e cavalos. *Mesa da Consciência e Ordens*, Registo de Consultas de 1598 a 1603, 3/4/1603, fl. 206.

^{O¹} *Mesa da Consciência e Ordens*, Registo de Consultas de 1602 a 1608, 31/10/1603, fl. 35.

apesar do recente impedimento dos «da nação» a dignidades, conezias ou prebendas, em quaisquer tipo de igrejas.

Em 1605, aquando do perdão geral, a cidade entra em tumulto: a populaça acicatada por alguns embuçados (pensa-se que estudantes) impede que os presos saiam, pelo que os Inquisidores, em procissão, os dirigem para a igreja de S. Cruz, onde se refugiam, sem que impeçam que pedradas firam alguns deles.

Segundo a devassa que se realiza, sente-se uma grande animosidade anti-cristãomovo, ou melhor, raiva pela restituição à liberdade de certas figuras gradadas da cidade que não eram do bom agrado da sua gente — como dois membros da poderosa família Ouintal (Sebastião, advogado e Pero, sir-gueiro). os boticários Luís e Jorge Pinto ou o grande mercador Tomás Rodrigues, também figuras significativas para o nosso caso.

A reforma da Universidade não a alterou muito — a corrupção continua; contudo vai trazer novamente à ribalta a influência da Companhia de Jesus através do novo reitor, D. João Coutinho e automaticamente a liderança cristã-nova, nomeadamente dos Doutores António Homem, Francisco Vaz Gouveia, Duarte Brandão e Manuel Rodrigues Navarro ⁽¹²⁾ que se impõem na gestão da Universidade e em parte no Cabido.

Com efeito, esta situação e a franca complacência do próprio bispo-conde, D. Afonso de Castelo Branco ⁽¹³⁾ guindam

⁽¹²⁾ Esta situação da Universidade está perfeitamente desenvolvida por Teófilo Braga, in *Historia da Universidade de Coimbra*, t. n, sec. 3.^a, cap. II, Lisboa, 1895.

⁽¹³⁾ Esta atitude de D. Afonso de Castelo Branco parece-nos digna de reflexão, dado que foi alguém particularmente assíduo e participante durante anos nos despachos diários da Inquisição. Mais, foi alguém que frequentemente tomou posições julgadas por António Baião, por exemplo, demasiado ortodoxas, como o seu parecer negativo acerca duma possível elaboração dum catecismo a ser ministrado aos cristãos-novos, o que não é inteiramente exacto porque através de vária documentação recolhida, se demonstra ser alguém perfeitamente consciente da sua missão de deputado inquisitorial que não aufere honorários, portanto que desassombradamente pode dizer verdades mesmo ao Conselho Geral, sem querer pender para um ou outro lado, ser faccioso, defendendo inclusive e frequentemente prerrogativas do seu Cabido.

Por todo este modo de proceder, corroborado por toda uma série de nomeações de cristãos-novos para cargos de confiança na sua administração diocesana, nos leva a pensar que realmente D. Afonso de Castelo Branco não sofre de preconceitos anti-semitas e daí o

a cargos no Cabido alguns dos «da nação» como Antonio Homem, Crispim da Costa, Fernão Dias da Silva e outros; aliás, o facto de em 1612 um certo João Rodrigues Banha, criado do bispo, desistir da sua conezia em favor dum dos filhos do já citado Tomás Rodrigues, foi a mola que fez espoletar uma suspeição do Cabido ao rei contra o prelado coimbrão (14).

Entre outros itens o Cabido acusava o bispo de não cumprir as normas do concílio de Trento, não visitar pessoalmente o bispado e sobretudo impor a nomeação de pessoas suas apaniguadas, a maioria de sangue infecto, portanto *a priori* incapazes para esses lugares, para além de tratar mal os capitulares, mesmo em público, ameaçando-os até (15).

A questão arrasta-se por longo tempo, sendo de notar que é precisamente o Dr. António Homem, cónego também, que se recusa a assinar o respectivo documento (a que era obrigado por estatuto) fazendo alastrar a aversão que muitos lhe devotavam.

Em Outubro de 1615 com a nomeação dum outro visitador para a Universidade, D. Martim Afonso de Mexia, desencadeia-se nova ofensiva pelo poder: a facção anti-semita da * 12 13

concluir-se também por uma real competência destes homens «de nação» para assumir es:as funções.

Curioso que neste pequeno estudo e directamente relacionado com as freirás de Coimbra, encontramos um Francisco da Silva, prebendeiro do bispo, Marçal Nunes seu procurador, Jorge Fernandes Machado, almoxarife.

Sabe-se ainda que Filipa de S. Paulo, professa de S. Ana e irmã duma outra freirã implicada, Jerónima dos Anjos, ingressa no convento porque D. Afonso de Castelo Branco lhe paga o respectivo dote...

(14) Assunto estudado pelo Prof. Manuel Augusto Rodrigues na obra citada.

(15) «11. P. Que o sor recusado ameaçou ao Cabido e capitulares delle, dizendo que os hauia de fazer moer na atafona, de sorte que he tã grande o odio, e maa uontade q tem o Cabido recusãte, q em preseça de pessoas graues e çalificadas, o nomea, e nomeou por çujo, e lhe chama outros nomes iniuriosos e afrontosos como ficou dito.

12. P. Que o sôr recusado mostra não saber os nomes proprios aos capitulares do Cabido, porque os não nomea por seus nomes proprios, senaO pellas alcunhas que elle sor recusado lhes poem pellos iniuriar e afrontar e zombar delles, o que he publico e notorio.

13. P. Que mandando o Cabido recusãte fazer certos requerimentos de iustiça cO o sôr recusado por hũ seu procurador, elle o iniuriou e não quis ouuir, antes o afrontou de palãura ehamãdolhe barbacas, 'caraça' e outros nomes iniuriosos, em que o Cabido recebeo mui grande afronta....», *Acordos do Cabido*, p. 151.

Universidade apoiada pela Inquisição ⁽¹⁶⁾ vai tentar desintegrar a influência jesuíta, destruindo por arrastamento o peso dos cristãos-novos.

De devassa em devassa chega-se a 1619, altura em que por assim dizer é dado o *xeque-mate* aos «da nação»; é designado visitador o grande inimigo e opositor de Antonio Homem, D. Francisco de Meneses, inquisidor de Lisboa e um pouco mais tarde reitor da Universidade de Coimbra.

Começa então o tempo das «grandes prisões de Coimbra».

A cidade acompanha estas lutas entre as suas forças vivas, nucleares (Universidade, Inquisição, Cabido e Companhia de Jesus), vibrando agora de *suspense* com o *volte-face* da situação: a pouco e pouco, professores, cônegos, membros de famílias poderosas e respeitadas vão caindo nas malhas do Santo Ofício, perdendo haveres, muitos haveres, fama, honra.

É rigorosamente o caso de António Homem que desencadeia a conjuntura: há anos que ele se tornara um dos pilares institucionais da Universidade. Tanto quanto averiguámos, ele era bastante inteligente, sábio, ambicioso, eloquente e audaz, pelo que na sua órbita giravam interesses de vária ordem — estudantis, promocionais, pecuniários nem sempre convergentes, pelo que o seu processo, bastante complexo, se converte também num ajuste de contas.

O Dr. António Homem é acusado de sodomia, judaísmo e peculato.

Sobejamente conhecido como um dos episódios mais dramáticos da nossa Inquisição ⁽¹⁷⁾, o que interessa destacar é que por isso mesmo deve ter sido um dos mais especulados, arrastando consigo um verdadeiro caudal de outros casos, como os do matemático André de Avelar, Dr. Francisco Vaz Gouveia, lente de véspera de Cânones, os cônegos António Dias da Cunha, Crispim da Costa, Femão Dias da Silva, Mateus Lopes, Henrique Arede, prebendeiro da Universidade e muitos outros mais ou menos conhecidos ⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ Não esqueçamos que grande parte dos altos funcionários do tribunal (inquisidores e deputados) eram simultaneamente professores na Universidade, como Frei Egidio da Apresentação, inquisidor, vice-reitor por várias vezes e opositor da Companhia de Jesus.

⁽¹⁷⁾ Ver António Baião, *ob. cit.*cap. VI e Teófilo Braga, *ob. cit.*, p. 553 e ss.

⁽¹⁸⁾ Como já apontámos anteriormente, os processos de gente muito conhecida e importante não servem como exemplo para analisar e fazer balanço da actuação do Santo Ofício, como por exemplo, o focado no nosso pequeno trabalho, «Um processo discreto: o do

Parece-nos que no que diz respeito ao judaísmo e sobretudo desde o perdão geral de 1605, aproveitando uma certa indefinição dos primeiros anos subsequentes, mais ou menos cautelosamente, verifica-se como que uma onda de assalto a lugares (conquanto na sua generalidade vedados) ⁽¹⁹⁾, onde esse mesmo judaísmo não possa ser posto em causa, isto é, postos onde, ou pela sua importância ou inerência, como são conezias e outros lugares eclesiásticos, não se concebe a existência de judaizantes.

Mais, os que tinham possibilidades para tal, tentaram à semelhança dos seus contemporâneos de nível social equivalente, superar a crise que continuava ainda em meados do séc. XVII, assegurando para os filhos um futuro cómodo e digno, daí que também os cristãos-novos utilizaram os conventos, por exemplo, como meio para colocarem os seus descendentes a bom recato, a todos os níveis, entenda-se.

Tanto quanto soubemos também em fins de Quinhentos e meados de Seiscentos a vida monástica partilhava da crise geral, pelo que não era para recusar dotes, mesmo se vinham de gente «de nação». Por outro lado podemos dizer que a crise monástica apresentava um duplo aspecto — económico, como já se referiu, mas ainda institucional, moral, pois que após o Cardeal Rei e a mudança de dinastia, pouco ou nada se fizera para lograr estabelecer uma vida autenticamente monástica na maioria das ordens portuguesas.

Assistimos a uma erosão contínua que se reflecte bem no modo de viver do clero de meados do século XVII, daí que se constate ao longo destes célebres processos oriundos das «grandes prisões» da Coimbra de então, que várias das famílias atingidas possuíam membros seus ou da sua convivência em conventos que amiúde visitavam e com quem naturalmente comunicavam a sua crença na lei de Moisés, que portanto era também observada por gente consagrada, clero secular e regular.

É neste contexto que se inserem não só alguns dos capitulares da sé coimbrã, como as citadas freirás, na sua grande maioria filhas de gente grada, sobretudo desta cidade

Fr. Cristovão João — Catedrático de Vésperas de Canones da Universidade de Coimbra — séc. XVI», *Revista da Faculdade de Letras—História*, II série, vols. II, Porto, 1985, pp. 81-96.

⁽¹⁹⁾ Segundo o breve de 18/10/1600, do papa Clemente VIII, os descendentes de sangue hebreu estão excluídos de pertencer a corporações capitulares, nomeadamente canonicatos, etc.

ou parentes muito chegadas de alguns dos grandes casos que também por sua vez as enredam com o Santo Officio.

Por exemplo, Beatriz Nunes da Silva e sua irmã, Maria da Silva, freirás professoras do convento de Semide em Montemor-o-Velho são irmãs do cônego Francisco Dias da Silva que as denuncia.

Catarina da Silva do mosteiro de Celas e sua irmã, Guiomar da Silva de S. Clara, também de Coimbra, são irmãs do cônego Mateus Lopes, outro dos grandes implicados e do prebendeiro do bispo-conde, Francisco da Silva.

Filipa de Almeida e sua irmã, Isabel da Cruz, freirás professoras de Nossa Senhora de Campos, em Montemor-o-Velho, são irmãs do conhecido Dr. Jerónimo de Almeida e parentes chegadas do Dr. António Homem, através de sua mãe, Francisca Brandoa (têm mais dois irmãos clérigos).

Maria de Oliveira, professora de Celas, é filha do mercador Tomás Rodrigues que saiu pelo perdão geral, tendo mais quatro irmãos clérigos e dois tios; é sobrinha-neta do famigerado Dr. Francisco Carlos, o cirurgião célebre penitenciado pela Inquisição de Coimbra em 1568.

Por sua vez as irmãs professoras do convento de S. Ana, ainda de Coimbra, Maria do Quintal ou da Apresentação, Ana do Quintal, Victoria das Chagas e Isabel do Quintal, são irmãs dos já citados Sebastião e Pero do Quintal, relacionados com os motins ocasionados pelo perdão geral de 1605 ⁽²⁰⁾.

Também em S. Ana vivem as «matemáticas», como são conhecidas as filhas do Dr. André de Avelar — Ana de Faria, Violante de Faria e Mariana do Deserto, também elas rés da Inquisição de Coimbra em 1623.

Trata-se de cerca de meia centena de freirás professoras ⁽²¹⁾ cristãs-novas (não chegam a 40% as filhas de casa-

⁽²⁰⁾ Têm ainda mais uma irmã, Clara de Figueira, professora no Mosteiro de Côs, primas duma outra implicada, D. Catarina da Esperança do mosteiro de Campos.

⁽²¹⁾ O seu elenco é o seguinte:

Ana de Maria — S. Ana, Proc. n.º 8576

Ana Francisca da Silva — Celas, Proc. n.º 1629

Ana da Madre de Deus — Celas (Inquisição de Lisboa), Proc. n.º 13024

Ana do Quintal — S. Ana, Proc. n.º 7064

Antonia de Meneses — S. Ana. Não se encontrou o processo.

Apolónia de S. Miguel — Celas, Proc. n.º 1848

Beatriz da Fonseca — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 5986

Beatriz Mendes — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 9090

Beatriz Nunes da Silva — Semide, Proc. n.º 1428

Branca Pais — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 2304

mentos mistos) distribuídas pelos conventos de S. Ana, S. Clara e Celas de Coimbra e Nossa Senhora de Campos e Semide em Montemor-o-Velho, presas penitenciadas entre 1621-1634, todas judaizantes.

O curioso é que apesar do número avultado eles se entrelaçam, pois há vários conjuntos de irmãs e parentes chegadas entre si, como já demos alguns exemplos, o que em parte explica um certo à-vontade no cumprimento dos

- Catarina de Esperança — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 220
Catarina da Silva — Celas, Proc. n.º 9459
Clara de S. Maria — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 212
Filipa de Almeida — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 2998
Filipa da Fonseca — Semide, Proc. n.º 4096
Filipa de S. Paulo — S. Ana, Proc. 5211
Francisca das Chagas ou Machada — S. Ana, Proc. n.º 4302
Francisca da Cruz — Celas (Inquisição de Lisboa), Proc. n.º 10 214
Francisca da Silva — Celas, Proc. n.º 2075
Gracia dos Anjos — S. Ana, Proc. n.º 1858
Gracia do Espírito Santo — Nossa Senhora de Campos, Proc.
n.º 5439
Gracia de Pina — Semide, Proc. n.º 2997
Isabel da Cruz — Não se encontrou o processo
Isabel Pais — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 2142
Isabel do Paraíso — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 1934
Isabel de Paz — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 5246
Isabel de Figueira ou do Quintal — S. Ana, Proc. n.º 3768
Joana de Pina — Semide, Proc. n.º 1768
Luisa Machada ou da Piedade — S. Ana, Proc. n.º 3079
Margarida da Anunciação — Nossa Senhora de Campos, Proc.
n.º 3133
Margarida Nunes — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 3134
Margarida do Presépio — Celas, Proc. n.º 9334
Maria da Azambuja — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 3964
Maria das Chagas — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 3129
Maria da Conceição — Celas. Não se encontrou o processo
Maria Henriques — Celas, Proc. n.º 6791
Maria Madalena — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 1310
Maria Manuel — Celas. Não se encontrou o processo
Maria Matos — S. Ana, Proc. n.º 6797
Maria da Natividade — S. Clara, Proc. n.º 4505
Maria de Oliveira — Celas, Proc. n.º 1515
Maria de Paz — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 2204
Maria do Presépio — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 4265
Maria do Quintal — S. Ana, Proc. n.º 4213
Maria da Silva — Semide. Não se encontrou o processo
Mariana de Almeida — Nossa Senhora de Campos. Não se encontrou o processo
Mariana do Deserto — S. Ana, Proc. n.º 4660
Sebastiana da Glória — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 2930
Sebastiana de Pina — Nossa Senhora de Campos, Proc. n.º 1350
Victoria da Cruz — S. Ana, Proc. n.º 1349

ritos judaicos no interior da comunidade ⁽²²⁾, para além de que em Nossa Senhora de Campos, um dos coriféus é a própria abadessa — D. Branca Pais ou de S. José, uma viúva de 60 anos que vive há 35 no convento (desde que enviuvou) com duas outras irmãs freirás e duas filhas (das quais uma falecida), todas implicadas.

Esta filha, sóror Isabel do Paraíso, que se criou no mosteiro e que é freirá há cerca de 20 anos (quando ainda se encontra com trinta e poucos anos) é um dos muitos exemplos de raparigas, como a maioria destas implicadas que professam com doze, treze, catorze anos (como então era hábito), pelo que podemos mesmo pôr em causa a sua quota-parte de responsabilidade em todo este processo, tanto mais que em cerca de 80% destes casos, foram os pais ou parentes íntimos os mestres de crença, por vezes até quando já viviam na comunidade, ou então encarregavam-se disso as suas próprias companheiras e também frequentemente parentes.

É claro que esta crença se manteve viva porque os de fora, parentes e amigos, tiveram o cuidado de não a deixar morrer em gente tão jovem, tão influenciável...

Assim, Jerónima dos Anjos, de 40 anos, natural de Lisboa e filha dum merceeiro da R. Nova, professa em S. Clara com outra irmã, Maria da Natividade, confessa que o pai lhes ensinara a crença há 26 ou 27 anos e já no mosteiro, entre outras comunicações, refere que um criado de seu pai, Martini Rodrigues, a viera visitar, perguntando-lhe se se lembrava do que o pai lhe ensinara ⁽²³⁾...

O próprio pai as visita, comunicando-se entre si, juntamente com uma outra irmã mais nova, Filipa de S. Paulo, religiosa em S. Ana, a qual sabendo que em S. Clara a presença judaica era muito rarefeita, escrevia-lhe assiduamente,

Violante de Faria — S. Ana, Proc. n.º 6004

Violante da Silva — S. Ana, Proc. n.º 442

Excepto os dois casos assinalados todas pertencem à Inquisição de Coimbra.

Aparecem ainda durante estes anos mais quatro ou cinco casos de freirás judaizantes mas que nada têm a ver com as chamadas «freirás de Coimbra». Trata-se de:

Ana Coelha da Fonseca — Mosteiro de Arouca, Proc. n.º 5053

Ana do Ledo — Mosteiro de Amarante, Proc. n.º 2046

Francisca da Encarnação — S. Clara de Vila Real. Não se encontrou o processo

Isabel de Visitação — S. Clara de Vila do Conde, Proc. n.º 4407.

⁽²²⁾ Só em Celas e S. Ana há cerca de duas dezenas de implicadas judaizantes em cada um.

⁽²³⁾ p_{roc.} n.º 3768, sessão de 16/7/1623.

perguntando-lhe «se fazia aquilo que tratarão com seu pai e ella lhe escrevia que sym, mas que as vezes nam podia fazer tudo o que desejava» (24). Talvez por isso mesmo um dia, o capelão, Fr. João, franciscano, lhe pergunte «se estava ella bem naquillo que lhe convinha, e respondeu ella, confitente, que não avia naquelle mosteiro gente com quem folgasse, e se deram conta hum ao outro de como criam e viviam na lei de Moisés e nella esperavão salvar-se...» (25 26). Uma agradável surpresa, portanto.

É por sua vez Filipa de S. Paulo quem nos descreve a situação diferente em que se vivia em S. Ana, pois que no dito mosteiro «todas as religiosas que nelle estavam da nação se tratavão e comunicavão sobre a crensa na lei de Moisés, declarando se todas por judias, crentes e observantes da dita lei» (28). No entanto como refere sóror Maria Matos, «como erão relligiosas, estavam obrigadas a comunidade, não podião comodamente fazer sempre os ditos jejuns nem guardar todos os sabados de trabalho» (27).

Apesar de tudo pode dizer-se realmente, como vimos através destes processos, que a lei mosaica impera a todos os níveis nestas casas «sagradas», dado que às horas mais diversas, como na hora das matinas no coro (28), nos lugares mais variados, desde a cerca do convento aos claustros, ao dormitório (29) ou nas celas individuais (30), tudo é sitio para cumprir, comunicar ou mesmo ensinar a Lei Velha.

E se no interior é assim, que dizer do locutório, que, pelo que detectámos, mais devia parecer um salão mundano, um lugar aberto para o mundo, local privilegiado de convívio, onde não só os pais e parentes chegados das freirás as visitam, como os amigos, conhecidos e admiradores apaixonados vêm para comentar notícias, mexericos, dizer palavras galantes, em que para além de maiores ou menores laços afectivos, os une, nos vários conjuntos, a crença viva em Adonai.

Apesar de tudo, pode dizer-se realmente, como vimos vência (mesmo para as que deveriam observar o preceito da clausura), verificase a existência dum mundo de gente escolhida, refinada, ao qual pertencem também estas religiosas oriundas duma certa elite cristã-nova.

(24) Proc. cit., fl. 6.

(25) Proc. cit., fl. 5 v.

(26) Proc. n.º 5111, sessão de 10/4/1623.

(27) Proc. n.º 6004, fl. 18 e 18 v.

(28) proc. n.º 3134, sessão de 7/1/1626.

(29) Proc. n.º 1515, sessão de 22/9/1622.

(30) Proc. n.º 4265, sessão de 27/4/1625.

Alguns dos inventários insertos nos processos dão-nos uma ideia da sua condição:

Catarina da Silva tinha de juro no almoxarifado de Coimbra, cinquenta e seis mil réis; no de Aveiro trinta e sete mil réis de renda dum fazenda; mais uns catorze mil réis dum as jeiras, para além, entre outros, de vários objectos de ouro e prata ⁽³¹⁾.

Maria de Oliveira refere que não possui bens de raiz mas de móveis tinha «hum escritorio e contador pequeno com aselhas de prata.... duas cruces dourado, huma grande e outra pequena que ficaram a Abadessa que valeriam ambas dous cruzados.... hum pavilhão de tafecira dalgodam que valera tres mil reis» etc. ^(32 33).

Branca Pais também já não possuía fazenda nem bens de raiz porque tudo dera ao convento, mas por «essa boa obra» os prelados tinham-lhe estipulado anualmente cerca de vinte mil réis, e pouco mais tem, mas mantém criada ao seu serviço ⁽³⁵⁾.

Todas sabem ler e escrever, algumas tocam instrumentos musicais ⁽³⁴⁾, exercem cargos de confiança e responsabilidade na sua comunidade, como Ana do Quintal que em S. Ana já fora codeira, pomareira e guarda de homens ⁽³⁵⁾; Francisca da Silva é mestra de noviças em Celas ⁽³⁶⁾, Maria da Conceição prioresa do mesmo e Branca Pais é a abadessa de Nossa Senhora de Campos, daí que também o rol de seus visitantes amigos seja de molde a percebermos bem quem são e o mundo que as rodeia: quer em Coimbra, quer em Montemor-o-Velho, famílias de abastados mercadores, médicos, capitulares, professores universitários, são frequentadores assíduos destes mosteiros, alguns deles, como já focámos, figuras cimeiras envolvidas nas «grandes prisões» de Coimbra, como os cônegos Fernão Dias da Silva e Mateus Lopes, Maria Brandoa, irmã do Dr. António Homem, o Dr. António Pinto, boticário em Montemor, Marçal Nunes, advogado, Henrique Gomes, advogado de Buarcos, Simão Lopes, o Chorão, médico, Diogo da Mata, prior de Almedina, Luís de Avelar e seu pai, Dr. André de Avelar, Dr. António Correia de Sá e mesmo

(si) Proc. n.º 9459, fl. 42 e 42 v.

(32) proc. n.º 1515, fl. 16.

(33) Proc. n.º 2304, fl. 51.

(34) Proc. n.º 7064, sessão de 19/4/1622.

(35) Proc. n.º 7064, sessão de 17/7/1623.

(38) Proc. n.º 2075, sessão de 7/2/1624.

Diogo Fernandes e outros mais ou menos envolvidos na questão dos «freiráticos», admiradores apaixonados de algumas das freirás.

A este propósito é curioso o facto de realmente Maria Henriques, professa de Celas, ter denunciado o Dr. Francisco Vaz Gouveia, como judaizante com quem assiduamente comunicava a crença, acrescentando que por ocasião das «cadeiras» ela tinha o costume de lhe fazer doces... (37).

Este por sua vez aquando preso em 1623, indica a referida freirá nas suas contraditas, apontando que «he notorio ser inimiga sua por aver tido com elle comunicação, e aver deixado com grande sentimento da dita freyra» pois que «tomou nova amizade em Santa Anna». Maria Henriques ter-se-ia queixado mesmo «que o avia servido nas occasiões de suas cadeiras como huma escrava» (38). eram os doces...

A «nova amizade» do doutor era nada mais nada menos que outra das implicadas, Victoria da Cruz, segundo parece também inimiga do sobredito professor porque por sua vez o deixou e «tomou nova amizade com outrem».

E eu diria que no que toca a amor estas religiosas preencham de certo modo o aforismo de Kant — «o que fizeres, fá-lo sempre com a maior perfeição do que fores capaz», pois que o seu amor a Adonai, o seu Deus, não se limita ao cumprimento de simples rituais, iam mais longe, para o venerar vilipendiavam o Outro, o do mosteiro.

Neste sentido Apolónia de S. Miguel confessou que quando passava pela Cruz cuspiam no chão por desprezo e chegava mesmo após a comunhão, estando no coro, «vindo lhe um vomito abriu a boca sobre um lenço, no qual lhe caiu alguma parte de formula do Santissimo Sacramento que tomou em o dito lenço e embrulhado nelle o lançou na roupa çuja que avia de ir a lavar com medo das freirás e também por desprezo do Santissimo» (39).

Segundo testemunho da mesma religiosa, Maria Henriques, também de Celas, convidara-a para «fazerem desacatos e afrontas a um Christo que tinha em seu painel com a cruz as costas, e pera o picarem com alfenetes, disendo que aquillo era bom pera ir ao ceo...» (40).

Por outro lado, Margarida do Presépio, irmã da Apolónia, diz que na mesma cela de Maria Henriques havia um

(37) Proc. n.º 6791, sessão de 3/6/1623.

(38) Proc. n.º 6978, sessão de 23/6/1631.

(39) proc. n.º 1848, fl. 9.

(40) proc. n.º 6791, fl. 29.

Cristo coroado de espinhos que a dona dizia ser o seu desgraçado primo, o cônego Fernão Dias da Silva, preso pelo Santo Officio (41).

D. Branca Pais ou de S. José, abadessa de Nossa Senhora de Campos, portanto com mais poderes para ir mais longe, vai mesmo, «disse que o Sam Diogo que ella mandara pintar debaixo do nome de Sam Diogo d'Alcalá, era frei Diogo, o que morreo queimado vivo pello Santo Officio em Lisboa, dizendo que ele era hum dos maiores mártires que tinha a lei de Moizes, pois dera a vida por ella; e que tambem a imagem de Nossa Senhora que estava junto delle que tambem ella mandou pintar debaixo do nome de Nossa Senhora, hera a rainha Hester, dizendo que se encomendassem aquelles santos» (42), o que segundo vários depoimentos fizeram até à prisão. Aliás, o culto especial que devotavam a estas imagens as freirás de Campos e a gente «de nação» da zona, pareceu estranho ao próprio prior do convento, Padre Fr. Teodósio da Cunha (43).

Será que a tão falada confraria de S. Diogo, uma das constantes dos processos dos lentes de Coimbra era assim tão absurda, como defendem Teófilo Braga e António Baião?

Será que a negação pelo absurdo, ou melhor o absurdo, é o mesmo nos séculos XX e XVII? Seguindo o mesmo critério, não será absurdo ser-se freirá ou cônego judaizantes?

Mas como diria Camus o absurdo existe, faz parte da condição humana.

(41) Proc. n.º 6791, fl. 13.

(42) Proc. n.º 2304, fl. 48 e 48 v.

(43) Segundo ele, a abadessa «mandou pintar sobre o dito altar e sobre a cabeça da Senhora huma pintura de Sam Diogo de Alcalá, que pareceo a elle, declarante, que tinha a coroa aberta, sendo o dito Sam Diogo frade leigo sem coroa e nessa forma o pintam em toda a parte e por baixo tinha a dita pintura humas loteras cabidolares com o nome de Sam Diogo e da outra parte em respondenda em cima de hum Christo ressurgitado esta pintado Sam Benito negro de Palerma (sic) sem rotolo algum e que no dito altar de Nossa Senhora esta ao pé diante delle, hum cirio grande de arroba que esta aceso as missas, e que elle, declarante, por reparar no dito Sam Diogo e na forma em que estava a imagem de Nossa Senhora e do cirio e nam o vendo nos outros altares nem no pé de Sam Benito, formou concedo que a dita Abbadessa com as mais religiosas da naçam, que seram quinze ou dezasseis, tinha dedicado o dito altar a Rainha Saba ou Hester por serem da naçam e judias e a terem tam venerado e que o Santo Diogo nam he o de Alcalá mas que he o falso frei Diogo que da Ordem de S. Francisco foi queimado por herege vivo na Inquisição de Lisboa que os judeus tanto veneram neste reino....», fis. 13 v. e 14 do processo anterior. Seria só «conceito»?

É precisamente por esta nossa condição humana ser perecível, fraca e corrupta que algumas destas religiosas não têm pejo em se tornarem também falsárias, denunciando algumas outras falsamente, em especial Maria das Chagas e Sebastiana da Glória de Nossa Senhora de Campos, tornando a questão bastante mais complexa e confusa já que aquela meia dúzia ⁽⁴⁴⁾ que as culpa, quando revoga, não dá razões sérias para o facto, como má memória, o elas já estarem presas, mas também existe ódio, ódio bem patente nas contraditas, motivado quer por razões sociais, afectivas ou financeiras (vários casos de partilhas entre membros da mesma família) e ainda questões eleitorais.

Na verdade foi algo que nos surpreendeu, os resíduos odientos que ficavam das campanhas eleitorais para a escolha duma nova abadessa ou prioresa. As eleições que tanto se pretendiam como meio de acordo e paz nos conventos, á um dos assuntos mais frictivos que deixam marcas profundas na vida interna da comunidade, já tão abalada por toda uma crise social e ética características desta época.

Os «bandos» agudizam as desavenças, pois que após a eleição nota-se que as proponentes e apaniguadas da vencedora serão privilegiadas de qualquer forma, tanto que «no tempo das elleições não fallavam daquella materia as de hum bando ao outro mas porem se não querem mal nem por isso há odios entre elas». É o depoimento significativo duma freirá cristã-velha, D. Francisca de Vilhena, chamada para confirmar certa inimizade, pelo que, como é hábito, esbate as arestas mais cortantes, ao mesmo tempo que atíça a culpa da ré, negando-lhe uma possível atenuante, a inimizade. O tema «eleições» é uma constante das que vêm com contraditas.

Podemos afirmar que as sentenças finais dos processos destas religiosas não são particularmente severas, se tivermos em conta o conteúdo e o seu envolvimento com os casos dos lentes de Coimbra, questão que é tida como atenuante, elas são de certo modo consideradas vítimas facilmente influenciáveis de gente inteligente e perigosa. Aliás, é esse mesmo o prisma para que tendem alguns dos lentes quando denunciavam parentes chegados. O Dr. André de Avelar no seu segundo processo diz que «estando todos juntos lhes disse que bem terião entendido o amor de pai onde chegava e o que elle lhes

⁽⁴⁴⁾ Ver processos de Beatriz Mendes, Branca Pais, Catarina da Esperança, Isabel do Paraíso, Margarida da Anunciação, Margarida Kunes, Maria do Presépio e Mariana de Almeida, por exemplo.

tinha, que lhes desejava sua salvação, como a sua propria e que só na lei de Moizes avia salvação» (45 46).

Cumprem-se as penitências respectivas, algumas destas religiosas, dada a sua origem, são discretamente enviadas para as escolas gerais de Lisboa (4e), após o que, já reconciliadas, são mandadas regressar a seus mosteiros, que, pasme-se, lhes negam feroz e pertinazmente guarida, alegando não ter qualquer obrigação de receber hereges.

A partir daqui gera-se um imbróglio terrível, pois que, por um lado a jurisdição do Santo Ofício sobre as ditas freirás havia terminado com a sua reconciliação, por outro os mosteiros negam-se a recebê-las, alegando que

«conforme aos estatutos de suas religiões, tanto que alguma religiosa chega a ser herege e convencida de tal, devia ser lançada fora, nem podia ser nelle mais admittida, e que muitas daquellas reconciliadas, ao tempo que fizeram a confissão, eram já hereges, pela qual razão ella ficou sendo nulla; e outrossim que valendo o argumento do matrimonio carnal por o espirital, que não podiam obrigar aos conventos a recolher religiosa convencida de herege, assim como não podiam ao marido, no matrimonio carnal, obrigar-o a que recolhesse a mulher que fora herege, com outras muitas razoes, que com conselho de pessoas religiosas e doutas, lentes da Universidade...» (47).

Entretanto o Papa é inteirado desta situação, pelo que o cardeal Millino escreve ao Inquisidor Geral no sentido das freirás serem constrangidas a receber as suas companheiras (48).

Já em 1625, Fr. António de Sottomaior, confessor de Sua Majestade, pede-lhe que intervenha, dando ordens ao poder secular para auxiliar as freirás a entrarem nos conventos a que pertencem (49 * *).

(45) Proc. n.º 6004, fl. 26.

(46) É o caso de Maria Matos, Ana de Faria, Violante de Faria, Maria de S. Paulo, Luisa Machada, Francisca das Chagas, Ana do Quintal e Isabel do Quintal de S. Ana, Jerónima dos Anjos e Maria da Natividade de S. Clara, Ana da Madre de Deus, Francisca da Cruz, Maria Henriques, Maria de Oliveira, Maria da Conceição, Margarida do Presépio e Apolónia de S. Miguel de Celas.

(47) Petição ao rei das freirás destes conventos, s/d., apresentado pelo Dr. Joaquim Martins de Carvalho, in *O Conimbricense*, n.º 2230, de 9/12/1868. O argumento é várias vezes repetido noutros documentos.

(48) Carta de 24/8/1624, no A.N.T.T., *Inquisição de Coimbra*, manuscrito n.º 8, maço 3, s/ numeração.

(49) Carta de 23/2/1625 no manuscrito anterior.

Entretanto em Junho de 1625 chega novo parecer do papa Urbano VIII ⁽⁵⁰⁾, segundo o qual e por razões nele incluídas se manda, através dos Inquisidores de Coimbra, dar-lhes um prazo (mês e meio) para as freirás dos ditos conventos receberem as suas correligionárias sob pena de excomunhão maior.

Mas... mas o que aconteceu ao notário apostólico que levou o monitorio respectivo aos vários mosteiros, a começar pelo de Celas, é que

«tendo lidas as primeiras regras se encolheu logo a cortina da dita grade que obrava dantes corrida e da banda de dentro aparecerão muitas religiosas que devião ser todas ou o maior numero que ha no ditto convento e algumas delias com cruces, crucifixos e outras imagens de santos levantadas no ar e outras batião pellas portas e cadeiras do dito coro e todas gritavão em vozes altas, dizendo que vivesse a Fé de Christo e que não avião de recolher em seu mosteiro quem não creio nella, ainda que lhes custasse a vida, e que por esse respeito avião de desemparrar o dito mosteiro e sairem se delle quando as quisessem obrigar a força a recolher hereges; a qual grita e allarido durou enquanto o dito notario leo a ditta carta e ainda muito tempo depois» ⁽⁵¹⁾.

E ninguém as demove!

Os Inquisidores, querendo chamá-las à razão, pedem aos prelados seus confessores ou Ordinários que as aconselhem ou admoestem para que acabem com urna atitude tão intransigente e escandalosa. Porém o confessor de S. Clara, por exemplo, e à semelhança dos outros, para além de corroborar o motim que as freirás fizeram em plena missa ao ouvir o monitorio, clarifica em o seu ofício no dito mosteiro é apenas confessar as freirás ^f⁽⁵²⁾.

Chamado o Padre Provincial da Ordem de S. Francisco, Ordinário das freirás de S. Clara, também ele não se compromete, já que afirma humildemente que «não tinha superioridade alguma sobre as ditas freirás, antes por ser o mosteiro de San Francisco pobre e em que está por guardiam, vivem das esmolas que ellas lhe fazem por serem ricas e das missas que lhes dam do que dizem dous annaes e outras por suas devoções» ⁽⁵³⁾.

⁽⁵⁰⁾ Carta de 16/6/1625 no manuscrito referido.

⁽⁵¹⁾ Documento de 31/7/1625 no manuscrito citado.

⁽⁵²⁾ Documento de 31/7/1625 no referido manuscrito.

⁽⁵³⁾ Documento de 1/8/1625, no referido manuscrito.

Por sua vez o rei determina que se escreva novamente ao Papa para inteirá-lo do que se passa e que se vá dissimulando com as freirás e mais prelados durante uns meses ⁽⁵⁴⁾. Entretanto o Inquisidor Geral sugere ao rei que o melhor é seguir avante o que já mandara Sua Santidade ⁽⁵⁵⁾.

E na verdade por documento de 1 de Setembro de 1625 as freirás renitentes são solenemente excomungadas ⁽⁵⁶⁾.

É curiosa agora a sua posição relativamente às reconciliadas, chamadas por elas, hereges...

Mas nem o anátema lhes modifica minimamente as posições. Não têm medo, estão dispostas a tudo, e de tal maneira que com o maior à-vontade pedem em Outubro, as de S. Clara, alguns meses de suspensão da excomunhão com a desculpa das festas da canonização da Rainha Santa ⁽⁵⁷⁾.

As outras fazem petições semelhantes com razões do mesmo género.

Mais uma vez é-lhes anuída a petição.

Contudo é preciso dizer que esta atitude estava protegida por um escudo invisível, estava sincronizada com todo um clima geral de anti-semitismo que então dominava, sobretudo em Coimbra, palco destes acontecimentos, chegando-se exactamente em 1625 ao clímax duma série de sentenças finais de professores, cônegos, padres e religiosas, cristãos-novos da cidade. A junta de Tomar que se reúne ainda em 1625, em que os prelados portugueses procuram encontrar meios para eximir o país dos cristãos-novos, é um espelho perfeito desta situação.

De tal modo isto é assim que o próprio bispo-conde, D. João Manuel (que antes interviu no sentido de através dos vários prelados de S. Francisco e S. Bernardo, demover as freirás da sua pertinácia) é ele que recua na sua posição, pelo menos temporariamente, pois de várias casas da rua de S. Cristovão faz um recolhimento para onde foram as freirás reconciliadas, em Janeiro de 1626, e onde permaneceram alguns anos, anuindo os conventos apenas a chamarem a si as despesas de alimentação.

E tanto quanto sabemos (falta-nos documentação para estes anos) a situação permaneceu mais ou menos assim, até

⁽⁵⁴⁾ Carta do Bispo, Inquisidor Geral de 21/8/1625, no referido manuscrito.

⁽⁵⁵⁾ Carta do Inquisidor Geral ao Rei a 30/8/1625 no referido manuscrito.

(se) ^{er} sobredito manuscrito.

⁽⁵⁷⁾ Petição de 1/10/1625 no mesmo manuscrito.

que em 1634 vem novo documento de Roma constringendo mais uma vez as freirás a obedecerem sem apelo nem agravo. Sabe-se que há já tempos interviera o poder secular, no sentido de proibir qualquer contacto ou ajuda material ou espiritual aos conventos vinda de fora. As rendas dos mosteiros são entretanto cuidadosamente averiguadas pelo Santo Officio de Coimbra que as congela (68).

Em Fevereiro de 1635, após novas petições, é-lhes suspenso o bloqueio por causa da quaresma que se avizinha. Em Setembro surgem boatos que as freirás de S. Ana recebem mantimentos de fora. O Santo Officio instaura uma devassa segundo a qual se apura que realmente a casa dum certo Dr. Miguel Estácio, nas proximidades do convento, é centro de encontros nocturnos de vários embuçados que costumam levar mantimentos às freirás, passando-os por cordas através dos muros.

É mais uma vez sintomático quem está implicado no processo; para além do referido doutor, vários estudantes e o criado do juiz de fora e os criados de alguns colegiais nobres de S. Paulo, incluindo o capelão do convento (59).

Nova lacuna documental, pelo qual só nos pudemos socorrer de nova petição apresentada pelos conventos ao rei, sem data, e referida pelo Dr. Joaquim Martins de Carvalho.

Segundo esta e após doze anos as freirás reconciliadas permaneceram no recolhimento do Bispo, o novo Inquisidor Geral, D. Francisco de Castro exige que sejam recolhidas pelo convento. Reacende-se a luta, estabelece-se um bloqueio total aos conventos, pelo que desesperadas, elas pedem ao rei que as ajude, invocando razões já conhecidas mas outra deveras interessante: lembram ao rei o sangue puro dos seus antepassados, também seus parentes, que pereceram pela Fé católica e pelo rei em Africa, India e Brasil. Também a elas, da mesma linhagem

«... a quem tan:o deve a fé catholica têm chegado a estado que padecem a fome, estando isto no maior extremo da miséria, rigor estranho não ouvido, nem lido pôde ser em toda a christandade.

Aquellas por quem isto padecem estas religiosas, são pela qualidade da pessoa, filhas de tendeiras, confeiteiras, e as que chegam a mais, filhas de mercadores» (60).

(58) Documentos de 6, 7, 12 e 13 de Setembro de 1635, no mesmo manuscrito.

(59) Mesmos documentos.

(60) Miscelânea já citada no n.º 2230 de *O Conimbricense*.

O Sagrado e o Profano

Isto não é verdade, na sua grande maioria estas cristãs-novas pertencem a um estrato social diverso, são filhas de gente com profissões liberais e quando muito de abastados mercadores e funcionários. Mas afinal pergunta-se: no fim de tudo será isto uma questão de luta social?

Ou o sagrado e o profano em choque?

Em Abril de 1640, o papa Urbano VIII escreve ao Inquisidor Geral para que se suspenda o bloqueio, o cerco aos conventos, já que há boas esperanças que tudo se concilie depressa...

J U D A S

Der

Erz = Schelm /

Für ehrliche Leuth /

Oder :

Eigentlicher Entwurff / vnd Lebens=
Beschreibung des Iscariotischen Bößwicht.

Worinnen vnderschiedliche Discurs, sittliche
Lehrs = Puncten / Gedicht / vnd Geschicht / auch sehr
reicher Vorrath Biblischer Concepten.

Welche nit allein einem Prediger auff der Canzel sehr
dienlich fallen / der jezigen verkehrten / bethörreten / verkehrten Welt
die Wahrheit vnder die Nasen zu reiben : sondern es kan sich auch dessen ein
Privat- vnd einsamer Leser zur erspriesslichen Zeit-Vertreibung /
vnd gewünschten Seelen-Hayl gebrauchen.

Zusammen getragen

Durch

Pr. ABRAHAM à S. Clara, Augusti=
ner Baarfüsser / Kayserlichen Prediger / 2c.

Erster Thail.

Cum Gratia, & Privil. S. C. M. speciali, & Permissu Superiorum.

Salzburg / gedruckt vnd verlegt bey Melchior Haan /
Buchdruckern vnd Handlern.

ANNO M. DC. LXXXVI.



*Horat. Art. Poet.
Scribendi recte sapere est et principium et fons.*

O SAGRADO E O PROFANO NO SERMONARIO BARROCO DE ABRAHAM A SANCTA CLARA

Notas de leitura do livro sobre a vida e a perdição
de Judas Escariote: *Judas. Der Erz=Schelm (1686)*

Propomos com estas breves notas de leitura do sermão de Abraham a Sancta Clara uma aproximação ao barroco literário alemão. Nele estão fixados a retórica barroca em estilo precioso e vulgar, a metafórica, o jogo da antítese, a alegoria e toda a emblemática, aspectos da poesia culta e popular, do romance «picaro», a visão do mundo dividida entre o Céu e o Inferno, entre homens bons e maus. Foi de resto na polaridade de fuga do mundo e afirmação do mundo, esperança no Além e justificação do mundo, determinismo e autonomia que o espírito barroco se cristalizou.

A intenção dos sermões de Abraham a Sancta Clara é claramente moralizante, querendo contribuir para a denúncia do vício, da vida desregrada, com o objectivo) de levar o homem a pensar mais no Céu do que na Terra 0). As feridas *

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(!) O grande pregador do barroco português, Padre António Vieira, resume de forma lapidar a intenção edificante dos seus sermões: «Prèguemos, & armémonos todos contra os peccados, contra as soberbas, contra os odios, contra as ambiçoens, contra as envejas, contra as cobiças, contra as sensualidades. Veja o Ceo, que ainda tem na terra que se poem de sua parce. Sayba o Inferno, que ainda ha na terra quem lhe faça guerra com a palavra de Deos».

(Padre António Vieira, ^ «Sernam da Sexagesima. Prègado na Capella Real» (1655), in *Sermoens* do P. Antonio Vieira. Primeyra Parte, em Lisboa, na Officina de loam da Costa, M.DC.LXXIX, p. 86).

Não pretendemos apresentar um estudo comparativo dos sermões de Padre António Vieira e de Abraham a S. Clara, mas optámos por transcrever nas notas exemplos escolhidos dos seus sermões

da Guerra devastadora dos 30 Anos so lentamente começam a sarar, mas outras guerras, desta vez conduzidas pelos turcos e que têm o seu clímax no segundo cerco a Viena em 1683, ameaçam subverter a Cristandade. Abraham a Sancta Clara viveu estes acontecimentos e conhecia as profundas contradições do seu tempo. A disputa religiosa e teológica do século XVI, que opusera católicos e luteranos (e outras seitas reformistas, de que haverá a destacar os calvinistas), passaram a um plano secundário: o interesse principal dos sermões barrocos é, como se referiu, moralizar os costumes.

O século XVII é o século da cultura aristocrática, mas é também o século em que o catolicismo através da Contra-Reforma lançou os fundamentos da sua glória terrena com a marca do teatral, do «Theatrum Mundi». Os sermões de Abraham a Sancta Clara são sermões teatralizados que têm no púlpito o seu palco e como principal actor o orador inspirado, loquaz, por vezes inflamado, que se deixa arrastar pela torrente de palavras. Como é sabido, a compreensão do mundo como um grande palco em que o homem é mero actor, veio a tornar-se um dos tópicos mais constantes do pensamento barroco (2). A principal intenção dos sermões é a de 'disciplinar' os actores neste mundo, visando tanto os grandes como os pequenos, e por isso não pode estranhar-se que nas numerosas citações bíblicas ou profanas, nas alusões ou referências históricas ou geográficas, se detectem erros ou graves deturpações.

como complemento e ilustração deste estudo sobre o sermão barroco alemão. Padre António Vieira pode certamente considerar-se um contemporâneo de Abraham a Santa Clara, pelo que em ambos se cristalizou o estilo epocal do barroco. O padre jesuíta e o monge agostinho, apesar das diferenças biográficamente determináveis (e de que destaco a experiência brasileira do padre português) estão imbuídos de um mesmo fervor religioso e moralizador dos costumes e ambos se serviram do sermão como forma superior de comunicar. As citações dos sermões de Padre António Vieira exemplificarão, sem a necessidade de um comentário, as diferenças entre uma linguagem mais racionalizada do pregador português e uma retórica mais temperamental e exuberante de Abraham a Sancta Clara — uma diferença estilística que porventura distingue o barroco literário português do alemão.

(2) Cf. Wilfried Barner, *Barockrhetorik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1970, p. 86 e ss.

Sobre a compreensão do púlpito como teatro, veja-se a ironia de Padre António Vieira:

«Já que o púlpito he teatro, & o sermão comedia, se quer, não faremos bem a figura? Não dirão as palavras com o vestido, & com o officio?»
(Padre António Vieira, ob. cit., I, p. 77).

A esta luz se devem hoje ler os sermões do monge agostinho e como referência tomamos a vida de Judas Escariôte:

«Na bem conhecida cidade de Jerusalém, que a Sacerdotia divina escolheu como lugar dos mais altos designios, residia um casal de nome *Ruben* e *Ciboria*, ambos da infeliz geração de *Dan*, de cuja raça e família de víboras haverá igualmente de descender o *Anti-Cristo*. A referida *Ciboria*, quando já grávida de *Judas*, teve de noite um sonho inesperado, o qual durante o sono lhe pintou com um pincel profético que trazia no ventre um malvado tão vicioso que haveria de ser a vergonha e a aflição de todos os amigos e que com os seus crimes malditos haveria de manchar toda a casa; daqui é lícito concluir que também o obscuro sonho nocturno muitas vezes traz a verdade à luz do dia» (3).

Com esta descrição inicia Abraham a Sancta Clara a biografia (em quatro volumes) de Judas Escariôte, tomando por modelo a vida do apóstolo narrada no século XIII por Jacopo de Varagine. No frontispício do livro (4), cuja primeira parte foi publicada em Salzburgo em 1686 pelo editor Melchior Haan, se refere, afinal, o seu valor exemplar e a própria estrutura da obra. A biografia romanceada de Judas Escariôte é tomada como pretexto para o desenvolvimento de temas morais e colecção de sentenças em que o sagrado e o profano se fundem. Assim se caracteriza a linguagem do sermão de Abraham a Sancta Clara, indiscutivelmente um dos maiores pregadores católicos do barroco alemão.

Abraham a Sancta Clara, de nome leigo Johann Ulrich Megerle ou Megerlin nasceu provavelmente em 2 de Julho de 1644 na aldeia de Kreenheinstetten (Messkirch) na Suábia.

(3) Felix Bobertag, (ed.), Abraham a S. Clara, *Judas der Erz = Schelm* (Auswahl), Berlin u. Stuttgart, Verlag von W. Spemman (s.a.), p. 1. (Deutsche National-Literatur. Historisch kritische Ausgabe, vol. 40).

(4) Judas. O Supremo = Malvado / Para pessoas honradas / ou: Esboço autêntico / e descrição da vida do malvado Escariôte. Onde se encontram diversos discursos, proposições morais / poemas / e histórias / e também um grande número de conceitos bíblicos. Os quais não servem apenas a um pregador no púlpito / para pôr a verdade diante dos olhos deste mundo às avessas / enganado / e danado de hoje: mas igualmente se pode servir dele um leitor individual e solitário para passatempo e proveito / e para salvação da sua alma.

Reunido por Pr. Abraham a S. Clara, monge Agostinho descalço / Pregador da Corte /, etc. Cum Gratia, & Privilegio. S.C.M. Speciali, & Permissu Superiorum. Salzburgo, impresso e editado por Melchior Haan / impressores e livreiros. Anno M.DC.LXXXVI.

Descendente de servos da gleba passou a infância na aldeia do seu nascimento onde o pai tinha a profissão de estalajadeiro. Depois de passar pela escola latina em Messkirch, frequentou o Colégio jesuítico em Ingolstadt e em 1659 vai para Salzburgo onde conclui o curso no então célebre liceu dos Beneditinos em 1662. No mesmo ano entrou como noviço no convento agostinho dos monges descalços em Viena, tendo recebido as ordens sacerdotais em 1666. Enviado pela Ordem para o convento de 'Marien-StenT em Taxa (Augsburgo) regressa a Viena, onde a sua fama de pregador se havia espalhado de tal modo que o imperador Leopoldo I o nomeou pregador da Corte em Abril de 1677. Desempenhou um importante papel em Viena durante a peste negra (1679) e por altura do cerco à cidade pelo exército turco sob o comando de Kara Mustafa (1683): em ambas as ocasiões proferiu dois célebres sermões — «Merck's Wien» (Lembra-te, Viena) e «Auff, auff ihr Christen» (Erguei-vos, Cristãos). Foi pregador em diversas cidades da Austria, nomeadamente Graz, empreendeu duas viagens a Roma (1688 e 1692) e veio a falecer em Viena em 1709.

Muito estimado (mas também temido) na corte de Leopoldo I, o nome de Abraham a Sancta Clara perdura ainda hoje na consciência cultural vienense e de um modo geral na tradição cultural do espaço de língua alemã, para o que certamente contribuiu o retrato que Friedrich Schiller dele fixou na figura do monge capucho na I Parte da trilogia *Wallenstein* ⁽⁵⁾. É frequente ler-se que Friedrich Schiller ironizou através da fala do monge capucho a linguagem e o tom inflamado dos sermões de Abraham a Sancta Clara, uma afirmação que nos parece ser necessário rever. Apesar dos anacronismos históricos a fala do monge, que tem como tónica o apelo à consciência moral e religiosa da soldadesca e dos 'Landsknechte' ao serviço de Wallenstein, de resto já caído em desgraça nas esferas da corte vienense, é um retrato fiel do fervor religioso do monge agostinho ⁽⁶⁾, ao mesmo tempo que retrata as verdadeiras motivações das partes em conflito.

A vida de Judas Escarióte, tal como a narra Abraham a Sancta Clara numa série de sermões (passados a escrito) é, como se referiu, o pretexto para desenvolver considerações

⁽⁵⁾ Friedrich Schiller, *Wallensteins Lager* (1,8), in Fr. Schiller, *Samtliche Werke* (ed. Gerhard Frick), vol. II, München, Carl Hanser Verlag, p. 292 e ss.

⁽⁶⁾ Fr. Schiller tomou como modelo da fala do monge capucho o célebre sermão de Abraham a S. Clara «Auff, auff ihr Christen».

sobre os usos e os costumes e ainda sobre os valores morais e religiosos do auditorio. A biografia do apóstolo traidor, narrada em diferentes quadros, ocupa apenas uma parte mínima do sermão e pode resumir-se em poucas palavras. Judas Escariote aparece condenado de antemão pela voz dura e impiedosa do pregador, que, de resto, reúne em volta da figura toda uma série de crimes, atrocidades e traições (7). Ainda antes de nascer, a mãe de Judas, Ciboria, tivera um sonho que vai determinar o destino do recém-nascido, ao lançá-lo às águas do mar dentro de um cesto de vimes, cumprindo-se um destino em tudo semelhante à criança que depois se chamou Moisés. Levado pelas ondas para a ilha de Iscariote (Carioth) foi recolhido pela rainha daquele lugar, que, simulando uma gravidez, o aceita como filho. No capítulo seguinte Abraham a Sancta Clara narra a educação de Judas e o nascimento de um 'irmão' que Judas, por inveja e com medo de perder os privilégios, acaba por assassinar:

«...ficara completamente lívido de inveja que, qual serpente, lhe roía o coração e o atormentava....; uma cor de enxofre subiu-lhe em abundância pelas faces e a inveja levou por fim a sua alma iníqua a assassinar com as próprias mãos o príncipe real e isso foi já um indício de que com o andar dos tempos haveria de contribuir para a morte do Filho de Deus. Oh inveja, oh inveja» (8).

O pregador interrompe a biografia para reflectir sobre o aspecto físico de Judas, homem de baixa estatura e mal formado que se individualizava pelas suas barbas ruivas, para

(7) Sobre o problema da predestinação transcreve-se a seguir a doutrina inequivocamente expressa por Padre António Vieira:

«Todos os homens quantos ha, & houve, & ha de haver no mundo, ou são predestinados, que se haõ de salvar, ou saõ precitos, que se haõ de perder. Que Christo morresse pelas almas dos predestinados, bem está, saõ almas que se haõ de salvar, & que haõ de ver, & gozar, & amar a Deus por toda a eternidade; mas morrer Christo, & dar o preço infinito do seu sangue também pelas almas dos precitos? Si. Morreo pelas almas dos predestinados, porque saõ almas que se haõ de salvar: & morreo também pelas almas dos precitos, porq ainda q senaõ haõ de salvar, saõ almas. Nos predestinados, morreo Christo pela salvação das almas: nos precitos, morreo pelas almas sem salvação....»

(Padre Antonio Vieira, «Sermam da primeira Dominga da Quaresma». Prêgado na Capella Real, no anno de 1655, in *Sermoens* do P. Antonio Vieira. Segunda Parte, Em Lisboa, na Officina de Miguel Deslandes, M.DC.LXXXII, p. 81).

(8) Abraham a Sancta Clara, ob. *cit.*, p. 65.

depois relatar em poucas palavras a fuga depois do crime, tendo Judas passado à Judeia e entrado ao serviço de Pilatos em Jerusalém. Numa rápida sequência da narrativa toma-se parricida, casando em seguida com a própria mãe. Mais tarde, perante a descoberta do seu verdadeiro parentesco, Judas aproxima-se de Jesus Cristo e vem a tornar-se seu discípulo e seguidor, mas mais de uma vez se manifesta o carácter traiçoeiro daquela «alma danada»: venal e cheio de ódio, acaba por trair o Mestre, enforcando-se de seguida:

«...assim sem grande demora soltou febrilmente a corda com que segurava as vestes, colocou-a em volta do seu pescoço de ladrão, subiu com estranha ajuda do diabo para a árvore mais próxima que por capricho da natureza tinha crescido em forma de forca, e ali se fez com a corda o seu próprio algoz e tanto esperneou e lançou o corpo de um lado para o outro que o mesmo se abriu ao meio, e depois a alma danada, juntamente com as vísceras fedorentas, deixou aquele corpo miserável, tendo descido aos baixos do inferno para junto do diabo»⁽⁹⁾.

A morte de Judas não significa, contudo, o termo desta colecção de sermões: episódios da vida de Judas Escariote são retomados, porque eles são o pretexto para desenvolver o tema do respectivo sermão e que, no conjunto da obra, se referem ao matrimónio, à inveja, à transitoriedade da beleza (terrena), à verdade, à mentira, aos vícios, ao lucro fácil, ao jogo e ao castigo de tantos outros vícios, desenvolvendo-se em cada sermão regras de uma vida cristã:

«Emendai-vos, se não quiserdes ser eternamente, ai eternamente, afastados d.o olhar do Senhor e serdes presos às correntes da condenação eterna, onde um uivar permanente e ranger de dentes dilata em cada momento a terrível eternidade»⁽¹⁰⁾.

A exposição de cada um dos temas do sermão* (estritamente articulados com os erros e pecados da figura tomada como exemplo de perdição*, Judas Escariote) obedece às leis da retórica barroca^(1X) da exposição da doutrina (*praecepta*)

⁽⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 302.

⁽¹⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 102.

⁽¹¹⁾ Sobre a estrutura do sermão veja-se o seguinte passo do «Sermam da Sexagesima» (que contém uma sùmula das regras da retórica) de Padre António Vieira:

«Mas como em hum prègador ha tantas calidades, & em huma prègação tantas leys, & os prègadores pòdem ser

e do desenvolvimento (*exempla*) explicativo e exemplificativo* com referência a histórias bíblicas, a hagiografias, a crônicas medievais, aos autores greco-latinos ⁽¹²⁾ ou a histórias concretas do quotidiano ou ainda a escândalos domésticos, estes últimos possivelmente do conhecimento do auditório, verdadeira reconstituição da vida e dos costumes populares do século XVII. Nestes passos se fundem o sagrado e o profano, mas sempre com valor exemplar.

A estrutura dos sermões rege-se pelo princípio da associação, em que os episódios narrados ou os comentários do pregador servem de explicitação ao tema proposto (ou de divagação), como o representa o sonho da mãe de Judas com que se inicia o livro. O orador disserta sobre a origem do sonho e talvez se possa considerar este passo como uma das primeiras «interpretações do sonho» registadas na literatura alemã. Quanto à sua origem o pregador explica que os sonhos provêm da natureza, do diabo ou de Deus. Se os diferentes humores determinam os sonhos «naturais», a que, contudo, se não deve dar crédito, por mais bizarras ou fantásticas que as visualizações do sonho possam ser, de outro tipo é o sonho que «resulta do diabo na qualidade de fundamento e de inventor de todo o mal, o qual anuncia por vezes com verdade acontecimentos futuros, mas muitas vezes são apenas simples engano encapotado e falsidade adoçada, dado que este príncipe das trevas não busca outra coisa senão enganar o in-

culpados em todas; em qual consistirá esta culpa? No pregador podem-se considerar cinco circunstâncias: a Pessoa, a Ciência, a Matéria, o Estylo, a Voz. A pessoa que he: a ciencia que tem: a materia que tratta: o estylo que segue: a voz com que falia. Todas estas circunstancias temos no Evangelho».

(Padre António Vieira, *ob. cit.*, I, pp. 26-27).

Wilfried Barner mostrou que para Abraham a S. Clara se não pode aplicar o conceito de Retórica no seu sentido disciplinar mais restrito. (Cf. W. Barner, *ob. cit.*, p. 73).

⁽¹²⁾ Sobre a importância dos autores greco-latinos no barroco alemão, veja-se Herbert Cysarz:

«O Barroco em sentido mais geral não é senão uma imitação dos clássicos que não resulta de formas de vida congeniáveis e que por isso se serve de meios exteriores para se elevar aos correspondentes valores e efeitos do belo através da transposição de motivos e de formas eruditas. Portanto um *pseudo* - Renascimento.....

(H. Cysarz, «Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks», in Richard Alewyn (ed.), *Deutsche Barockforschung*, Köln/Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1968, p. 21).

cauto» (13). O pregador ilustra em seguida com episódios do quotidiano os embustes do diabo.

Todavia, nem todos os sonhos se devem por si só rejeitar, «porque o Senhor Deus muitas vezes revela no sonho grandes segredos ao homem e não raras vezes envia através dos seus anjos tais sonhos que muitas vezes são uma lição ou uma admoestação» (14). As histórias bíblicas, com especial destaque para José e seus Irmãos, contêm um manancial de exemplos sagrados para comprovar a afirmação. O Inferno e o profano, o Céu e o sagrado são os pólos em que se estruturam os sermões de Abraham a Sancta Clara.

Os sermões dirigem-se a todas as classes sociais, ao imperador e à corte, passando pelo comerciante e o artesão, ao camponês e ao mendigo. O pregador não põe em dúvida a rígida estratificação da ordem social que, como que pré-determinada, constitui um dos alicerces da estrutura mental do século XVII (15). A intenção do pregador é a denúncia dos preconceitos ou da vida desregrada e dissoluta, a admoestação perante os vícios e os defeitos morais do homem. Perante o pecado (e mais do que perante a virtude) todos os homens são iguais, o pecado vem a revelar-se como que um nivelador das classes sociais e assim o comprovam os exemplos recolhidos da história sagrada e profana. Se a vida dos pais de Judas, Ruben e Ciboria, determinaram o primeiro tema dos sermões — as virtudes do matrimónio, sermão que hoje se Jê

(13) Abraham a S. Clara, *ob. cit.*, p. 15.

(14) *Idem, ibidem*, p. 19.

(15) Sobre a estrutura hierarquizada como ordem mental do século XVII leia-se a seguinte síntese de Erich Trunz:

«Na vida intelectual alemã por volta de 1600 estava vivo em todas as camadas sociais como pensamento básico, o pensamento da ordem, com o qual se ligava o Mundo com Deus. Todos os domínios da vida mostravam uma grande ordem estabelecida por Deus: as virtudes e os pecados nas suas múltiplas gradações; os laços entre os homens que remontavam às formas originais dos «estados domésticos» — pais de família, mães de família, filhos, parentes, amigos, criados; o estado com as classes jurídicas — duques, nobreza, habitantes da cidade, camponeses — com a subdivisão em autoridade e súbditos; o complexo sistema de prioridades das ciências e das artes, tendo como base as ciências instrumentais, elevando-se na pirâmide as ciências positivas e a teologia no vértice; as classes sociais, do imperador ao príncipe até ao camponês e ao mendigo».

(Erich Trunz, «Der deutsche Spáthumanismus um 1600 ais Standeskultur», in Richard Alewyn, *ob. cit.*, p. 147).

como uma verdadeira história social e de costumes do século XVII — o tema que a seguir se desenvolve, e ligado à figura de Judas Escariote, é a *inveja*:

«Mas San: o Deus! acaso também a inveja se encontra entre os Apóstolos, entre os Discípulos do Senhor, entre aqueles que têm uma vida exemplar? em verdade, ainda hoje em dia a inveja está nos conventos, muitas vezes a inveja está tão secretamente nos mosteiros, a ponto de estar sentada à mesa com os monges, acompanhando-os muitas vezes às matinas ou à sala do capítulo.... também entre o trigo no Evangelho cresceu erva daninha, essa erva daninha é a inveja, o trigo são os monges, também entre os soldados de *Josué* se encontrava um ladrão, a inveja é esse ladrão, os soldados de Cristo são os sacerdotes; também na Arca de *Noé* houve um malvado de nome *Cham*, esse companheiro é a inveja, o mosteiro é uma Arca de *Noé*; parece desnecessário apresentar outros exemplos pois são bem conhecidos; não há estado onde a inveja não tenha existência, não há casa onde a inveja não habite, não há sociedade onde a inveja não tenha o seu domínio, não há banco onde a inveja não tenha assento» (16).

A explanação é pretexto para a enumeração de destinos trágicos, exemplos significativos, daqueles que foram vítimas da inveja: Habraym, na corte do imperador turco Solimão, o general Belisário, S. Gregorio, bispo de Agrigento, o pregador S. Bernardino de Siena. Significativamente Abraham a Sancta Clara não poupa as cortes — é nelas que a inveja prolifera e a história é pródiga em exemplos:

«...entende bem, a inveja na corte e entre os ministros e os nobres o derrubou, e assim aconteceu a Henrique conde de Holstein na corte de Eduardo III, rei de Inglaterra; assim aconteceu a Belisário o grande comandante de exércitos na corte do Imperador Justiniano; assim aconteceu a Aristides, a Cipião, a Temístocles, a Tullio, a Epaminondas, a Sócrates, a Pompeu, a Ificrates, a Cannon, a Chaberias, mas tudo isto são nomes estranhos; assim aconteceu a muitos *F emanáis, Henricis, Rudolphis, Casimitis, Philippis, Conradis, Wolfgangis*, etc. que a maldita inveja lançou na miséria. Oh inveja! Oh inveja!» (17).

(16) Abraham a S. Clara, ob. *cit.*, pp. 96-97.

(17) *Idem, ibidem*, p. 72. Cf. uma total identidade do processo retórico em Padre António Vieira:

«Onde está O aquelles Emperadores, & Capitaes famosos, que desde o Capitolio mandava O o mundo? que se fez dos Cesares, & dos Pompees? dos Marios, & dos Syllas? dos Cipioes, & dos Emilios? os Augustos, os Claudios, os Tibe-

Na enumeração dos *exempla* quase sempre o sagrado e o profano se fundem: a propósito do amor filial o pregador recorre em primeiro lugar ao exemplo de Cristo no amor aos pais, pois «os serviu durante trinta anos na maior submissão» (18), para passar ao Velho Testamento, às histórias de santos, aos autores latinos, ou às crónicas medievais, com especial referência a episódios relacionados com os reis de Castela, Pedro o Crú ou Afonso VI. Se estas fontes são sucessivamente retomadas, muitas vezes completadas com pequenas histórias anedóticas da vida do quotidiano, o pregador procura novos elementos nas histórias do maravilhoso e do fantástico, que recordam, por exemplo os registos das *Viagens* de Mandeville (19):

«É referido como verdadeiro por muitos letrados que na *Scythia* e especialmente na ilha *Gilon* (Ceilão?) se encontram pessoas que não são de estatura especialmente grande, mas que têm orelhas tão grandes, compridas, amplas e largas que com elas podem cobrir o corpo todo e quando estão deitados, uma orelha serve-lhes de colchão e a outra utilizam-na em vez de coberta ou cobertor. Estes ouvidos são certamente estranhos, mas não é menos estranho que entre nós, nomeadamente entre cristãos, se encontrem pessoas que não têm ouvidos, daí que o Salvador tenha repetido ao povo num sermão, segundo notícia do

rios, os Vespasianos, os Titos, os Trajanos, que he delles?
Nunc omnia pulvis: tudo pó....»

(Padre António Vieira, «Sermam de Quarta Feyra de Cinza». Em Roma na Igreja de S. Antonio dos Portuguezes. Anno de 1672, *Sermoens* do P. Antonio Vieira, Primeyra Parte, p. 116).

(18) *Idem, ibidem*, p. 152.

(19) Sobre o gosto pelo exótico veja-se a reflexão de Herbert Cysarz:

«O gosto pelo particular desta época espraia-se em ideias curiosas e cogitações que se podem considerar dogmáticas e na maioria das vezes passivas face a uma compreensão mais organizada. Em toda a parte reina um vivo interesse por povos e costumes estranhos, por animais raros e plantas, por curiosidades médicas e por singularidades geográficas. O século XVII é extremamente rico em formas; o que falta à sua arte, é a unidade mórfica e natural do particular e do geral. É extremamente inventivo em associações surpreendentes e em relações dispare; ao mesmo tempo falta-lhe.... o grande aspecto natural, isto é, todo e qualquer fundamento de uma mundivisão fora do mecanismo físico, por um lado, e do dogmatismo religioso, por outro».

(Herbert Cysarz, «Vom Geist des deutschen Literatur-Barocks» in Richard Alewyn, *oh. cit.*, p. 28).

Evangelista *Marcus*, que quem tivesse ouvidos que ouvisse! Haverá então, meus Deus!! pessoas sem ouvidos? na verdade, há muitos que não têm ouvidos para a palavra de Deus e para os sermões» (20).

De resto o autor deleita-se em referir particularidades geográficas ou raridades zoológicas (em que a verdade da informação se sacrifica muitas vezes ao efeito da retórica). Nestas enumerações sobressai o bizarro, ou pelo menos, o invulgar, capaz de suscitar o elemento de surpresa entre o auditório:

«Na ilha de Malta não há serpentes, na Sardenha não há lobos, na Alemanha não há crocodilos, na JTuscia (Toscana) não há corvos, no Heles-ponto não há cães, na Islândia não cresce o veneno, mas em todo o mundo não há um lugar, onde não haja inveja» (21). * &

(20) Abraham a S. Clara, ob. cit., p. 237.

O confronto com o sermonário de Padre António Vieira mostrara que o exótico e o fantástico não deixaram traços significativos na sua imagética. Nesta particularidade está em nosso entender uma das diferenças em relação a Abraham a S. Clara, pois que para além dos autores greco-latinos, a fonte (quase) exclusiva dos «exempla» de Padre António Vieira encontram-se na Bíblia. Padre Amónio Vieira excluiu, pode dizer-se, o profano do seu sermonário; a modo de confronto apresentamos o seguinte passo do pregador português pela identidade do tema:

«Hum Cego, & muy tos cegos: hum Cego curado, & murcos cegos incuráveis: hum Cego, que nao tendo olhos, vio, & muitos cegos, que tendo olhos, não viraõ: he a sustancia resumida de todo este largo Evangelho».

(Padre António Vieira, «Sermam da Quinta Quarta Feyra da Quaresma». Anno de 1669, in *Sermoens* do P. Antonio Vieira, Prímeyra Parte, p. 609).

(21) Abraham a S. Clara, ob. cit., p. 71. Este processo retórico é frequentemente usado pelo pregador:

«Na índia os vidros são cousa rara, no Egipto a neve é cousa rara, na Noruega o vinho é cousa rara, na Mauritânia um rosto branco é cousa rara, na Alemanha os elefantes são cousa rara, na América os cães são cousa rara, na Asia os arcabuzes são cousa rara, na China os cavalos são cousa rara, nas cortes e entre os grandes do reino a verdade é cousa rara».

(Abraham a S. Clara, ob. cit., p. 126).

Também em Padre António Vieira a imagética animal tem grande importância (veja-se em especial os seus «Sermões aos peixes»), mas poderá notar-se a ausência da fauna e da flora brasileira que Padre António Vieira tão bem conhecia (e que refere nas suas cartas) para se ater à enumeração das espécies «tradicionais» (de que o «pagaio» e o «bogio» são, talvez, uma excepção):

«Fallando dos peyxes Aristoteles, diz, que só elles entre todos os animaes se nam domaõ, nem domesticaõ. Dos ani-

O passo ilustra ainda de forma exemplar o estilo enumerativo do barroco em que por um processo associativo se desenvolve um argumento, uma ideia ou uma definição. O jogo de palavras vem a tornar-se um dos processos mais conseguidos e eventualmente mais eficazes em relação ao auditório, dado o carácter mnemónico das sentenças que se querem comunicar:

«No casamento é preciso procurar almas (Gemü'ther) e não bens (Güter), no casamento é preciso ver *Mores* e não *Muros*, no casamento é preciso olhar a virtude (Tugend) e não o colchão (Tuchet), no matrimónio é preciso ponderar bons gestos (Gebärden) e não bons nascimentos (Geburten), o que significa, pois, *nubat in Domino*, como diz S. Paulo, casai em nome de Deus...» (22).

Mas na pregação do barroco não pode faltar o jogo precioso, o rebuscado: ao desenvolver o tema da *Verdade*, que «Santo Agostinho acentua ser muito mais bela que Helena de Tróia» (23), dá imediatamente ensejo para descrever aquela «bela dama», realçando «as rosas da face vermelha, os narcisos da sua fronte alva de neve, os lírios das mãos, os jacintos dos olhos, o ouro dos cabelos louros, as pérolas dos dentes brancos, os corais dos lábios vermelhos, o alabastro do colo branco como neve, o rubim das faces rosadas, o carbúnculo dos olhos» (24). De resto esta lista parece não ter fim pois

maes terrestes o cao he taõ domestico, o cavallo Itaõ sogeito, o boy taõ serviçal, o bogio taõ amigo, ou taõ lisongeiro, & até os leoens, & os tygres com arte. & beneficios se amançaõ. Dos animaes do ar afora aquellas aves, que se criaõ, & vivem comnosco, o papagayo nos falla, o rouxinol nos canta, o açor nos ajuda, & nos recrea; & até as grandes aves de rapina encolhendo as unhas, reconhecem a maõ de quem recebem o sustento....»

(Padre António Vieira, «Sermam de S. Antonio». Prêgado na Cidade de S. Luis do Maranhão, anno de 1654, in *Sermoens* do P. Antonio Vieira, Segunda Parte, p. 315).

(22) *Idem, ibidem*, p. 176. (Claro se torna que em qualquer tradução se perde o jogo de palavras dado que o efeito estético é o resultado do valor homónimo e não do valor semântico das palavras).

(23) *Idem, ibidem*, p. 124.

(24) *Idem, ibidem*, p. 124. Citamos a modo de exemplo da linguagem poética do barroco alemão a primeira estrofe do soneto «Vergänglichkeit der Schönheit» (Transitoriedade da Beleza) de Christian Hofmann von Hofmannswaldau:

«A morte lívida com a sua mão fria haverá
Por fim e com o tempo de acariciar os teus seios

que o pregador como que se deixa arrastar pela combinação das imagens preciosas. Todavia, de forma abrupta, na dualidade típica do barroco, a desvalorização, a outra face da realidade descrita: a beleza de Helena, por mais perfeita, não pode comparar-se com a beleza irradiante da Verdade. Da exaltação passa-se agora à denúncia, à desvalorização e degradação do belo (25) para desta forma realçar os atributos de outra mulher, mas agora virtuosa, que dá pelo nome de Verdade. Mas ainda este momento de surpresa culmina na descrição da Verdade, maltratada pelos homens, vilipendiada desde Pilatos especialmente na corte e pelos homens públicos:

«Eu a procurei muito tempo, finalmente a encontrei, mas num estranho estado..., a boca de coral e em especial o lábio superior, estavam fortemente inchados; as faces tão cheias de feridas, rasgadas e mordidas que logo pensei que tivesse estado em luta com gatos ou folgado algum tempo entre silvas» (26).

O coral suave dos teus lábios haverá de empalidecer;
A neve quente dos ombros se fará areia fria....»

(Ci:ado de Otto F. Best/H. Jürgen Schmitt (ed), *Barock*, Stuttgart, 1976, p. 71).

Referimos que Padre António Vieira rejeita o profano nos seus sermões e assim a recusa do jogo conceptual. Dirigindo-se ao *Leytor* escreve a modo de prefácio aos seus sermões:

«Se góstas da affecção, & pompa de palavras, & do estylo que chamaõ culto, não me leyas. Quando este estylo mais florescia, nacéraõ as primeyras verduras do meu (que perdoarás quando as encontrares) mas valeq-me tanto sempre a clareza, que só por que me entendiaõ, comecey a ser ouvido: & o começaráõ também a ser os que reconheceraõ o seu engano, & mal se encendiaõ a si mesmos».

(*Sermoens* do P. Antonio Vieira, Primeyra Parte, *Leytor* (s.p.)).

Ainda sobre o estilo simples do pregador como forma de manter atento o seu auditório veja-se o seguinte passo do «Sermam da Sexagesima» (1665):

«Será porventura o estylo, que se hoje usa nos púlpitos? Hum estylo taõ empeçado, hum estylo taõ difficultoso, hum estylo taõ affectado, hum estylo taõ encontrado a toda a arte, & a toda a natureza? Boa razaõ he também esta. O estylo ha de ser muyto fácil, & muy to natural».

(*Sermoens* do P. Antonio Vieira, Primeyra Parte, pp. 36-37).

(25) A «linguagem realista» do barroco é bem elucidativa no seguinte passo:

«...konnte demnach wol genennt werden die Himmel = =schöne *Helena*, und dannach unvergleichlich schöner ist die Wahrheit. Ja die *Helena* au|3 Griechenland mu|3 sich verkriechen vor ihr, ein Trampel, ein Miststinct, ein Kothkübel, ein Lueder=Sack, ein grober Rilpes, ein Flanck ist *Helena* gegen der schönen Wahrheit....»

(Abraham a Sancta Clara, ob. *cit.*, p. 124).

(26) Abraham a S. Clara, ob. *cit.*, p. 124.

Mas os jogos alegóricos do sermão culminam, todavia, com o sagrado, na evocação do exemplo supremo do Cristo crucificado:

«Sim, ele próprio se intitulou de Verdade, *Ego sum Veritas*. Por isso quis morrer nu e despido no alto da montanha *Calvariae* para mostrar que a verdade tem de ser despida e não encoberta, como acontece entre os adulares, como o foi Judas, esse supremo embusteiro, na corte de Pilatos» (27).

Para conclusão destas notas de leitura realço em especial o valor do sagrado e do profano (em que a troça e a ironia, o gosto pelo popular e pelo lendário se fundem) como aspectos complementares do mundo barroco na sua dualidade específica. A profunda religiosidade que por vezes atinge os laivos de misticismo de Abraham a Sancta Clara nunca leva o pregador a esquecer o terreno. Se não é possível construir a Cidade de Deus na Terra, que ao menos o homem se prepare para o Além. A História Sagrada e os exemplos dos homens bons são os caminhos a seguir, denunciando, por outro lado, do alto do púlpito os vícios que corroem os homens. A «profanação» do texto bíblico pela boca do orador parece ainda admissível, desde que assim resulte uma nova força argumentativa. Ainda nestas interpretações «abusivas» o sagrado e o profano se fundem, como no seguinte passo do *Génesis*:

«No primeiro dia Deus Todo o Poderoso criou a Luz, no segundo dia o Firmamento, no terceiro a Terra com todas as ervas e plantas, no quarto o Sol, a Lua e as Estrelas, no quinto dia o Senhor Deus criou da água os peixes e as aves. *Producant aquae*. Deus falou: As águas criarão os animais rastejantes que têm uma alma viva e as aves na terra sob o firmamento. Então a princípio as aves vieram da água? Sim, mas agora tudo se voltou do avesso, agora as aves mais ruins, sim, os passarões vêm do vinho, e sempre a embriaguez foi a mãe de todos os males» (28).

(27) *Idem, ibidem*, p. 144.

(28) *Idem, ibidem*, p. 184.

Também Padre António Vieira conhece a «irreverência» nos seus sermões, de que o exemplo mais significativo se poderá ler no «Serman pelo bom sucesso das Armas de Portugal contra as de Hollanda» (1640), proferido durante o período da Restauração, em que com grande fervor patriótico (e católico) acusa Deus de proteger os 'hereges' que ousam afirmar a superioridade da sua religião:

«Muita razão tenho eu logo, Déos meo, de esperar que haveis de sahir deste Sermaõ arrependido; pois sois o mesmo que ereis, & não menos amigo agora, que nos tempos

passados, de vosso nome... Se determináveis dar estas mesmas terras aos Piratas de Hollanda, porque lhas não déstes em quanto eraõ agrestes, & incultas, senaõ agora? Tantos serviços vos tem feito esta gente pervertida, & apostata, que nos mandastes primeiro cá por seus apozentadores, para lhe lavrarmos as terras, para lhe edificarmos as Cidades, & depois de cultivadas, & enriquecidas, lhas entregardes? Assim se haõ de lograr os Hereges, & inimigos da Fé dos trabalhos Portuguezes, & dos suores Catholicos?»

(Padre António Vieira, «Sermam pelo bom successo das Armas de Portugal contra as de Hollanda». Na Igreja de N. S. da Ajuda da Cidade de Bahia. Anno de 1640, in *Sermoens* de P. Antonio Vieira, Terceira Parte, Lisboa na officina de Miguel Deslandes, M.DC.LXXXIII, pp. 475-481).

A IRMANDADE DA SENHORA DO CARMO
DA MARMELEIRA — MORTÁGUA
(Primeira metade do século XVIII **)

As confrarias foram uma das formas de vivência colectiva mais importantes e singulares do Antigo Regime, quer nas cidades, quer nos meios rurais. Associações de laicos, mas com carácter religioso, reuniam, de modo organizado, um certo número de pessoas. Estabeleciam-se com um objectivo pio (o culto divino, da Virgem ou dos santos), com um objectivo social (entreaajuda e assistência espiritual e material aos seus membros) ou até com um objectivo cultural. Sendo de início um fenómeno sobretudo urbano, instala-se mais tarde na vida dos campos e imitando o modelo citadino.

A sua importância fica demonstrada pela sua amplitude e duração. Não há freguesia, por mais pequena que seja, que não conte com uma ou mais, em regra com uma dimensão significativa e que, em muitos casos, atravessaram séculos.

O termo genérico (confraria, irmandade, fraternidade, confraternidade ou congregação) recobre diversos tipos, pela sua natureza e composição, mas tendo algumas características comuns.

Entre elas, encontram-se as confrarias de artífices que, a par da organização dos mesteres (1) e das corporações, te-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Agradecemos ao Senhor Padre José Inácio, pároco da Marmeleira, a atenção com que nos recebeu, e fazemos votos para que realize o seu anseio de restaurar o que ainda for possível do antigo património da Irmandade.

1) A palavra mester aqui empregue no sentido restrito que lhe começa a ser atribuído a parir do séc. XVI, exprimindo «as mais altas funções dentro da organização política dos ofícios mecânicos», vide Franz Langhans, «Mesteres», in *Dicionário de História de Portugal*, dirigido por Joel Serrão.

ciam a complexa rede do sistema corporativo. Englobavam apenas artesãos do mesmo ofício ou de ofícios afins, regidas pelo compromisso. Realizavam a festa do orago privativo e tomavam parte nos actos religiosos públicos mais solenes. Exerciam também o socorro mútuo sustentando, frequentemente, albergues e hospitais próprios, tratando ainda das cerimónias fúnebres.

Mas existiam confrarias puramente canónicas ou não profissionais. Algumas são de simples devoção, normalmente destinadas à manutenção dos altares das paróquias, geridas pela fábrica da igreja.

Outras são mais extensivas, pela sua conformação pois incluem homens e mulheres de variados estratos sociais e grupos de profissão, e pelas actividades desenvolvidas: dedicavam-se ao culto do padroeiro escolhido que lhes dava o nome, mas muita da sua atenção estava voltada para o auxílio entre os confrades, principalmente o amparo na altura da morte, providenciando sepultura digna e os sufrágios de alma.

Maurice Agulhon (2) considera que são estas as que melhor definem um verdadeiro espírito associativo, porque integram um conjunto de indivíduos que a elas aderiam por simples vontade pessoal, sendo uma decisão que não obedecia a qualquer princípio normativo de função ou profissão.

Estas últimas vão conhecer uma grande difusão na época da Contra-Reforma (3), com o apoio e incentivo da hierarquia clerical, empenhada na renovação da prática cristã. Ao promover uma devoção em que se agregavam os leigos à gestão e organização do culto, concretizando a doutrina católica da

(2) Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de Vancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, 1984, 3.ª edição, p. 86.

(3) O fenómeno confraternal é, naturalmente, mais antigo, mas a sua evolução não foi linear: tem uma solução de continuidade no séc. XIII; vive, nas duas centúrias finais da Idade Média, uma fase de expansão, atingindo esse movimento uma grande dimensão na Europa; perderá terreno, atravessando uma crise a partir, sensivelmente, de 1500, vide André Vauchez, «Les confréries au Moyen Age: esquisse d'un bilan historiographique», *Révue Historique*, n.º 558, Avril-Juin 1986, pp. 467-477 (artigo que reproduz a conclusão do Colóquio realizado em Lausanne em Maio de 1985, subordinado ao tema *Le mouvement confraternel au Moyen Age (France, Suisse, Italie)*). Mais especificamente para Avignon e Comtat e sécs. XIV e XV, ver Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà*, Roma, 1980, pp. 266-274. Se a Contra-Reforma não é um momento de inovação neste domínio, constitui um momento de renovação e revitalização das irmandades.

justificação pela fé e pelas obras (afirmada no concílio de Trento) (4), reforçavam-se as próprias estruturas eclesiásticas.

Mas embora a inspiração viesse do clero, as confrarias foram uma das manifestações mais vivas da religiosidade popular, o que significa que se encontrou bom terreno para lançar raízes. O que levou as populações a participar de forma tão expressiva foi, antes de mais, uma motivação de ordem religiosa. Quer pelo ensejo dado para exteriorizar a sua dedicação a um culto específico de sua veneração, patrono celeste a quem se pedia protecção; quer, e motivação mais forte porque a morte estava sempre presente, por elas serem um espaço privilegiado do culto dos mortos. A pertença a uma fraternidade assegurava que no momento de passagem não estariam sozinhos, tranquilizando-os saber de antemão que teriam o acompanhamento de todos os irmãos. E que, mesmo depois, seriam recordados, pois o vínculo não se rompia, mantendo-se a união mesmo para lá do fim, com envolvimento recíproco: os que partiam intercediam pelos que ficavam, estes continuavam a rogar por eles.

Estas são as motivações mais evidentes. Mas esgotar-se-á nelas a sua razão de ser? E poderão por si só explicar a sua extraordinária força e vigor? Pensamos que não. Colocando-nos agora no ponto de vista das relações sociais, verificamos que a muitas delas pertenciam as elites da região, convertendo-se por isso em autênticos centros de gravitação. Os menos afortunados procurariam a aproximação e o apertar de laços que levavam à formação de um corpo. Eram assim um meio de evasão, ainda que relativa e pontual, aos constrangimentos sociais. Não seriam também uma escada de ascensão social e não dariam a possibilidade de promoção individual?

Mas há uma outra perspectiva igualmente relevante. É que as confraternidades eram uma forma de sociabilidade muito apreciável, sobretudo nos campos. Eram um lugar e um pretexto de reunião, de encontro, de troca de ideias e de emoções, de experiências e de preocupações. Eram também um veículo de expressão na colectividade, onde se dava largas a um dinamismo muitas vezes contido por não ter onde se evidenciar. E ainda uma maneira de tornar a vida mais cheia, quebrando a rotina quotidiana.

Era a este género de irmandades que pertencia a da Nossa Senhora do Monte do Carmo, sita no lugar da Marmeleira, do concelho de Mortágua, bispado de Coimbra.

(4) Como refere Michel Pernot, *Étude sur la vie religieuse de la campagne lorraine à la fin du XVII^e siècle*, Nancy, 1971, p. 93.

O estudo desta confraria partiu da leitura de um livro de contas ⁽⁵⁾ que abrange os anos que vão de 1702-03 a 1742-43, permitindo, portanto, seguir as suas actividades durante um período considerável. A existência desse livro era obrigatória. Nele lançavam os administradores, anualmente, uma relação das receitas e despesas do seu exercício. Com a finalidade de saber se os dinheiros eram devidamente aplicados aos objectivos a que se propunham, para desobrigar os que cessavam funções e responsabilizar os que estavam no activo. Servia, antes de tudo, para um controlo interno. Mas respondiam também perante a autoridade eclesiástica ou laica. Neste caso tomava contas o provedor da comarca, no outro, o visitador, por serem instituições de foro misto. Esta disposição estava expressa tanto na legislação diocesana, como na legislação régia ⁽⁶⁾. No entanto, no livro que vimos não há qualquer traço de fiscalização efectiva e os visitadores costumavam assinalar a sua vistoria, pelo menos nos livros de registos paroquiais.

O assento das contas é muito desigual, o que depende do grau de cultura e habilidade do escrivão que as fazia. Há anos em que a sua apresentação é mais ou menos organizada, há outros em que a confusão é extrema, com sucessivos acrescentos, entrelinhados e emendas. Numa ocasião tiveram de ser arranjadas pela terceira vez, por um membro que não estava ao serviço, pois o escrivão não conseguiu ou não quis acertá-las. Como um deles, um padre, afirma, aborrecido, só se poderia exigir mais a quem tivesse «lume de algarismo». Mas tinham o cuidado de manter em dia a escrituração, havendo apenas um ano sem contas.

O livro acaba abruptamente no ano de 1742-43, indicando ainda os mordomos eleitos para o seguinte, restando um quarto das folhas em branco. Nas últimas, estão lançadas uma lista dos ornamentos e outra dos bens de raiz da Irmandade, tendo ainda recibos cosidos de liquidação de contas diversas.

Tratando-se de um documento de natureza económica, impôs-nos à partida um determinado campo de análise a que chamaremos, com algum arrojo, o da sua vida material. Ten-

⁽⁵⁾ A.U.C. (Arquivo da Universidade de Coimbra), *Livro da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo do lugar da Marmeleira*.

⁽⁶⁾ Vide *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra, 1591*, Tit. XXVIII, Const. XVI, e *Ordenações... de D. Philippe o primeiro*, Coimbra, 1824, 9.^a ed., Liv. I, Tit. LXII, art.^{os} 39 a 66. Nos dois textos se explicita que só não estavam sujeitas a visita as de imediata protecção do rei.

támos, pela utilização complementar de outras fontes, alargar os horizontes de compreensão, no desejo de melhor entender o mundo desses homens, simultaneamente próximo e distante. Não fomos muito felizes nas buscas. Não encontramos os seus estatutos, peça fundamental que esclareceria tantos pontos que ficam obscuros. O mesmo acontecendo em relação ao instrumento legal da sua instituição. Apesar disso, alguns aspectos apreendemos, sendo possível entrever alguns dos seus comportamentos.

Através da fonte utilizada, só podemos abordar a vida da Irmandade na primeira metade do séc. XVIII. Mas ela ultrapassa, obviamente, os limites de observação demarcados por aquela. Desde logo, tentámos descobrir a data e circunstâncias da sua fundação. Tendo compulsado os fundos da Mitra, do Cabido e da Câmara Eclesiástica, não descobrimos qualquer referência (7).

Temos notícia dela, todavia, por Frei Agostinho de Santa Maria (8) que nos relata a sua origem e princípios. O P.^e Sebastião do Monte Calvário, prior da Igreja de S. Miguel da Marmeleira, por volta de 1600, pensara edificar um Conventinho, dedicado a N. S.^a do Monte do Carmo, onde vivesse uma comunidade de religiosos Carmelitas Calçados. Munido de licença dos prelados, construiu uma igreja, claustro, dormitório e outras oficinas necessárias. Pretendeu então renunciar à sua igreja em benefício do mosteiro, «para que os Religiosos pudessem comer os frutos delia perpetuamente» (9). Mas depois de concluída a obra, o conde de Odemira, senhor da vila de Mortágua e com direito de padroado nas suas paróquias, não consentiu em perder os seus rendimentos (10), pelo que o edifício não chegou a ser habitado. Falhado o seu intento, o pároco erigiu então uma irmandade com seus estatutos, no dito templo, e sob a mesma invocação.

(7) O que nos levou a procurar a sua fundação, foi a declaração constante das Informações Paroquiais de 1721 que ela se encontrava estabelecida por «autoridade dos prellados». É provável que essa documentação se tenha perdido, ou que ainda se não tenha localizado.

(8) Vide Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano...*, Lisboa, 1712, IV, pp. 631-634.

(9) Vide *idem, ibidem*, IV, p. 633.

(10) Que problemas dessa natureza preocupavam o conde de Odemira, D. Sancho de Noronha, nessa altura, demonstra-o o seu pedido ao rei, para tombar todos os seus bens, o que é concedido em 31 de Agosto de 1606, vide J. J. Andrade e Silva, *Collecção chronologica da legislação Portuguesa*, Lisboa, 1854, vol. 1 (1603-12), pp. 174-178. No séc. XVIII o senhor de Mortágua é o duque de Cadaval.

Um pouco diferente é a informação do cura da Marmeleira em 1721. Declara que havia uma capela vinculada, com bens obrigados à sua administração, sob a protecção da Senhora do Pé da Cruz, instituída pelo Reverendo prior Sebastião do Monte Calvário, na qual estava sepultado. Essa capela tinha uma administradora que morava em casas anexas, pertencentes ao dito vínculo. E acrescenta: «dentro da mesma ermida esta também fundada Ma Irmandade da Sr.^a do Carmo com Altar separado com Imagem da mesma Sr.^a cuia fabrica esta a conta da dita Irmandade fundada por autoridade dos prellados e estatutos...» (10). Assim, não diz claramente que a confraria tenha sido criada pelo referido pároco, sendo evidente, apesar disso, que alguma relação tem de existir, para que ela estivesse instalada na sua capela particular.

Não conseguimos certificar-nos da sua origem, mas parece legítimo, a partir dos dados apresentados, supor que ela terá sido instituída no séc. XVII e por iniciativa individual de um sacerdote, o que ilustra, aliás, uma tendência da vida religiosa da época.

Com efeito, e pelo menos para França e Espanha (12), assiste-se, nessa altura, a uma verdadeira vaga de fundações de novas confrarias, amiúde criadas, estimuladas e até dotadas pela clerezia. Este movimento integra-se nas acções pós-tridentinas que pretendiam elevar o nível de fé das populações (13). Seria mesmo, neste caso particular, essa a intenção do seu fundador que chegou até nós nas palavras de Frei Agostinho de Santa Maria: «para o remedio pois & bem espirital de seus freguezes» (14). Poderá, por conseguinte, afirmar-se que ela se não ficou a dever ao fervor religioso popular. Mais a mais, não se constitui com base numa imagem milagrosa,

O¹) A.U.C., *Informações Paroquiais de 1721*, caixa 2.

(12) Entre omros, ver M. Agulhon, *ob. cit.*, pp. 87 e 96; M. Perrot, *ob. cit.*, pp. 92-98; Gui Minois, «Le réseau des confréries pieuses est-il un indice valable du sentiment religieux?», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (Anjou, Maine, Touraine) — l'espace et le sacré*, 90, 1983, 2, pp. 337-343; Michel Vovelle, *Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1973; Joël Saugnieux, *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age aux Lumières*, Paris, 1982, pp. 117-126; Bartolomé Bennassar, *L'Homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, 1979, p. 64.

(13) Como diz G. Minois, *ob. cit.*, p. 339.

(14) Fr. A. de Santa Maria, *ob. cit.*, *loc. cit.*

cuja existência fazia surgir espontaneamente lugares de culto, por vezes, posteriormente legalizados canonicamente ⁽¹⁵⁾.

Esta confraria, como tantas outras, não responde a uma procura da comunidade. Pelo contrário, solicita-a. Mas embora o impulso inicial possa ter cabido a um indivíduo, membro do clero, a verdade é que ela se vai enraizar no meio social em que nasceu, de forma profunda e duradoura. Dos seus primórdios nada sabemos, mas no início do séc. XVIII tem grande número de irmãos, alguns deles pertencentes ao grupo de notáveis da região, como veremos, o que demonstra uma inequívoca adesão por parte da colectividade. E tem uma função social relevante no espaço em que se integra como parece ressaltar da sua longa duração.

Perdurará, efectivamente, até aos inícios do séc. XX, se bem que, nesse momento, inserida já num quadro muito diferente. A legislação liberal, com especial incidência na segunda metade do séc. XIX, em determinações sucessivas, irá regulamentar de novo a vida destas instituições. As que sobrevivem perderão muito da sua relativa autonomia administrativa e financeira. Antes também estavam sujeitas à autoridade episcopal e régia, mas agora o grau de dependência acentua-se, só que, neste caso, em relação aos Governos Cíveis, por intermédio dos Administradores dos Concelhos. A Irmandade da Senhora do Carmo, nesse período final ⁽¹⁶⁾, não só prestava contas da sua gestão à Comissão Distrital, como enviava previamente, ao Governo Civil, o orçamento para o ano seguinte, aguardando confirmação, e inclusive uma cópia da acta da sessão da Mesa onde ele era discutido e aprovado. Orçamento esse que se tinha de coadunar, por um lado, com os estatutos, por outro, com os termos legais. Entre estes, a introdução de despesas compulsivas que têm que ver com a

⁽¹⁵⁾ Como parece ser o caso da Senhora do Chão de Calvos, de Pála, de Mortágua, onde se funda uma confraria para honrar uma imagem milagrosamente aparecida (*idem, ibidem*, IV, pp. 582-589) ou de Nossa Senhora da Ribeira, do mesmo lugar da Marmeleira, imagem milagrosa existente numa ermida onde o povo acorria devotamente (segundo *Informações Paroquiais de 1721* e Fr. A. de Santa Maria, *ob. cit.*, IV, pp. 639-644). Ermida que já existia, pelo menos em 1645, e que acaba por ter a sua irmandade em 1723, vide A.U.C., *Documentação avulsa do fundo do Cabido e Mitra da Sé de Coimbra. Capelas*, caixa 1, n.º 7.

⁽¹⁶⁾ A.D.V. (Arquivo Distrital de Viseu), *Governo Civil, Orçamentos da Irmandade da Senhora do Carmo de 1900-1901*, (m.º 147, n.º 8). *Processo de Contas de 1904-1905 e 1905-1906*.... (m.º 82, n.º 1). *Orçamento de 1905-1906*.... (m.º 16, n.º 56).

assistência pública e não com a vida religiosa para a qual estava vocacionada: como auxílios à instrução primária (17) ou à assistência nacional aos tuberculosos (18) (somando as duas 20% da receita ordinária). Ou ainda a contribuição predial ou os emolumentos pelo julgamento das contas e prêmio da remessa das mesmas (19). Pensamos que todos estes condicionalismos e, outrossim, uma menor adequação de associações deste tipo aos novos tempos, as terão esvaziado um pouco de sentido. Na verdade, no dealbar de novecentos, a Irmandade está longe de manifestar a vitalidade anterior.

Já em 1857, na «Relação das Irmandades, Confrarias e Misericórdias e seus rendimentos», o administrador do município de Mortágua afirma que a única a merecer menção é a do Santíssimo da freguesia do Sobral: «No resto das freguezias.... á muitas e variadas Confrarias mas são tão pobres que em nenhuma chega a receita para a despeza; foi assim que me informarão todas as Juntas de Parochia» (20). Não sabemos se colhe para a da Senhora do Carmo da Marmeleira nessa data, mas em 1876-77 (21) e depois de 1900, tem sempre saldos positivos nas contas que vimos. Mas mesmo que aquela informação não se aplique completamente, retrata a situação precária destas associações.

Com a República, virá o fim. Para dar cumprimento à Lei de Separação da Igreja e do Estado, de 20 de Abril de 1911, o administrador concelhio intima as diversas confrarias a harmonizar os seus estatutos com a referida lei, sob pena de serem declaradas extintas. Procedendo a essas diligências, acaba por informar, em Novembro de 1912, que «As irmandades da Senhora do Carmo da freguesia da Marmeleira e das Almas da de Pala, estão ha tempos abandonadas.... e tendo bens e valores, principalmente a primeira, julgo urgente providenciar o seu destino» (22). Tinha, realmente, bens e valores. Pelo inventário feito em Agosto de 1911 (23) — quando a comissão municipal procedeu à entrega deles, por a Confraria estar extinta e serem agora bens nacio-

(17) Vide *Codigo administrativo*, 1867, art.º 253, n.º 5.

(18) Lei de 17-VIII-1899.

(19) Somando todas estas despesas, em média, nos anos que vimos, 10% das receitas totais da Irmandade.

(20) A.D.V., *Gov. Civ.*, m.º 44, n.º 12.

(21) A.D.V., *Gov. Civ.*, m.º 66, n.º 61.

(22) A.D.V., *Gov. Civ.*, m.º 338, n.º 2, n.º 139.

(23) Cartório Paroquial da Marmeleira, *Livro de arrolamento dos bens das confrarias do concelho*, fis. 9-13.

nais, à junta de paróquia, como sua depositária (24) — vemos que constavam do seguinte: a capela, com a padroeira e mais três imagens, com anexos «a que chamaremos Fábrica e Sacristia, mas que serviriam para três ou quatro monges que nunca vieram» (acrescentam que o edifício, com algumas obras, podia ser adaptado a escola); mais de 200 oliveiras, espalhadas por todo o concelho, e ainda chãos de mato com oliveiras e pinheiros; objectos de culto e paramentos, num total de 24 peças, e uma cómoda e quatro bancos; e ainda fios de contas de ouro com duas estrelas e dois pequenos brincos de ouro, e uma coroa de prata; inscrições no valor de 100 mil réis cada; e um saldo em dinheiro de 3 835 réis.

Hoje restam dela uma capela em ruínas (umas paredes cobertas de silvas), junto de uma ribeira, onde se chega descendo um carroiro e atravessando uma pequena ponte; umas imagens e umas colunas dos altares na sacristia da igreja paroquial; uns fragmentos de talha do retábulo; a imagem da Senhora do Carmo na capela da Senhora da Ribeira; o sino; umas oliveiras (25). E ainda uma vaga memória, transmitida por tradição oral, conservada entre os mais velhos por ser terra de emigração, que ela foi em tempos rica e de nomeada e que nas casas da capela teriam residido uns frades.

Mas viveu muito tempo. Peça integrante de uma estrutura social e mental de grande permanência, comum a grande parte da Europa do Sul. Estrutura que vem desde a época medieval e é reforçada no séc. XVI simultaneamente pelo carácter barroco da religiosidade popular e por uma sociabilidade fortemente marcada pelo catolicismo. Manteve-se até ao séc. XIX, embora neste já em desagregação, abalada pelas vicissitudes políticas, mas resistindo ancorada em tradições muito arraigadas.

Um dos traços distintivos dessa religiosidade meridional estará na manutenção ou mesmo florescimento do culto mariano. Se bem que esse culto estivesse no centro da piedade popular desde o séc. XIII, conhecerá um novo impulso no ambiente da Contra-Reforma. Na opinião de Joël

(24) Embora neste documento se assinie a entrega dos bens em Outubro de 1912, como o reconhece o administrador do concelho, este declara que a junta da paróquia não descrevera no seu orçamento nenhum desses bens, nem se encontrara o alvará confirmando a sua extinção, vide A.D.V., *Gov. Civ.*, m.º 338, n.º 2, n.º 172.

(25) Todos os outros bens móveis e as peças documentais não regressaram à posse da paróquia, tendo paradeiro incerto, provavelmente em mãos particulares.

Saugnieux ⁽²⁶⁾ então, como antes, é de origem clerical, mas satisfaz o gosto popular. Gente simples, rude e ignorante sentia a Senhora mais próxima de si, mais ao alcance do seu entendimento e sensibilidade. E os mais esclarecidos souberam compreendê-lo, incentivando-o. A sua força advirá, precisamente, de ser fruto de uma convergência entre a vontade das elites e a aspiração das massas.

Essa devoção pode apreender-se através de várias fontes — como sermões, testamentos, pinturas, nomes de baptismo — mas a análise das invocações das igrejas, capelas, irmandades e outras instituições pias, permite traçar um quadro quantitativamente rigoroso, salientando a real influência desse culto. Assim se nota a preponderância da dedicação à Virgem na piedade popular em pontos diversos de França e de Espanha ⁽²⁷⁾. E naturalmente em Portugal. Não nos alongaremos na exposição desse culto entre nós. Que teve uma grande dimensão, atestam-no as muitas igrejas sob o seu padroado e a existência de inúmeros santuários marianos, no continente e no ultramar, e desde a Idade Média até hoje ⁽²⁸⁾. Também aqui foi fomentado, quer pelas obras de teólogos e doutrinação do clero, quer pelas formas de vivência colectiva, caso das confrarias e outras associações de índole religiosa ou mesmo laica. E com especial vigor em seiscentos e setecentos. Podemos vê-lo através da proliferação e do conteúdo dos sermões devotados à Virgem no séc. XVII ⁽²⁹⁾. Ou, no seguinte, pelos testamentos feitos em Coimbra nos quais as encomendações de alma incluem quase sempre a Senhora e frequentemente aparece na escolha dos hábitos de mortalha ⁽³⁰⁾. Ou,

⁽²⁶⁾ Vide J. Saugnieux, ob. cit., pp. 113-114.

⁽²⁷⁾ Para a Lorena, ver M. Pernot, ob. cit., pp. 95-97; para a Brecaña, G. Minois, ob. cit., pp. 337-338; para a Provença, M. Agulhon afirma que o culto mariano está presente entre os títulos mais frequentes, ob. cit., p. 90. Para Espanha, J. Saugnieux, ob. cit., pp. 117—118, ou B. Bennassar, ob. cit., pp. 63-64.

⁽²⁸⁾ Remetemos para os trabalhos seguintes: P.^e Avelino de Jesus da Costa, «A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média», em *Lusitania Sacra*, Lisboa, 1957, II, pp. 7-39; P.^e Jacinto dos Reis, *Invocações de Nossa Senhora em Portugal de Aquém e Além-Mar e seu padroado*, Lisboa, 1967; Alberto Pimentel, *História do Culto de Nossa Senhora em Portugal*, Lisboa, s/d.

⁽²⁹⁾ vide Leonxina Domingues Ventura, *O Culto de Nossa Senhora das Neves*, sep. das *Actas das I Jornadas do Grupo de Arqueologia e Arte do Centro*, Coimbra, 1979, pp. 58-60.

⁽³⁰⁾ Vide João Lourenço Roque, *Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do século XVIII a meados do século XIX*, Coimbra, 1982, policop., pp. 24 e 51-52.

tal como em Espanha, pelo costume de dar o nome de qualquer invocação sua às meninas que iam a baptizar. Mas qual a força desse culto no seio das irmandades? É impossível apresentar aqui uma estatística dos seus oragos nos sécs. XVII e XVIII. Temos sim, de 1857, um arrolamento das associações piás do distrito de Viseu ⁽³¹⁾. Num total de 436 ⁽³²⁾, sobressaem as do Santíssimo Sacramento que juntamente com as do Senhor, do Espírito Santo e das Almas, representam metade. Nas restantes, as consagradas à devoção de Maria são em número significativo (23,6%), mas ainda assim ultrapassadas pelas múltiplas invocações de Santos (25,7%). Situação que, em traços largos, é coincidente com a do concelho da Feira. Uma lista semelhante organizada pelo respectivo administrador, na mesma altura ⁽³³⁾, aponta-nos um total de 84. A maioria é de invocação da Senhora e de Santos (respectivamente com 27,4 e 32,1%). Para este concelho, temos indicação da data da fundação em 47 dos casos, notando-se uma evolução do séc. XVII para o seguinte: decrescimento do culto da Senhora (de 47 para 18,5%) e dos Santos (de 33 para 14,8%), e uma subida do Santíssimo (de 20 para 41%), surgindo de novo as das Almas. No séc. XIX não é criada nenhuma confraria de invocação mariana, aparecendo ainda do Santíssimo e de diversos Santos. Se esta verificação, para a Feira, reflectir uma tendência mais generalizada, a propagação das irmandades do Santíssimo e das Almas será sobretudo do séc. XVIII e de acordo com directrizes diocesanas ⁽³⁴⁾, predominando o culto da Senhora em seiscentos.

Digno de nota é o apego aos santos tradicionais que o esforço eclesial da Contra-Reforma, em favorecer outras devoções, não logrou remover.

Atendendo ao exposto, também pela sua dedicação à Virgem, esta Irmandade se integra bem no espírito religioso da época em que nasceu. Mas a invocação mariana dominante era a da Senhora do Rosário. As confrarias da Senhora do

⁽³¹⁾ A.D.V., *Gov. Civ.*, m.º 44, n.º 12. Nesse arrolamento faltam as do concelho de Mortágua, como já vimos.

⁽³²⁾ O rol apresenta 467 confrarias, mas não integrámos 31, por não estarem discriminadas as suas invocações.

⁽³³⁾ Vide P.º Aires de Amorim, *Das Confrarias no concelho da Feira (sécs. XVII a XX)*, Aveiro, 1976, sep. do vol. XLII do *Arquivo do Distrito de Aveiro*, pp. 8-10.

⁽³⁴⁾ Como exemplifica a recomendação feita pelas Constituições do Bispado do Porto de 1687 aos párcos, para que instituissem nas suas freguesias a confraria do Santíssimo Sacramento, vide *idem*, *ibidem*, p. 5.

Carmo são raras na região ⁽³⁵⁾. A sua opção ficou a dever-se à inclinação particular do seu fundador, não esquecendo que ela parte do anseio de instituir um convento carmelita.

Para estudar a sua estrutura e funcionamento, não dispomos, como dissemos, dos estatutos que talvez nos informassem de modo preciso. O livro de contas, no entanto, esclarece alguns aspectos.

Para calcular quantos membros tinha, socorremo-nos da repartição da finta entre os irmãos. Como esta nem sempre era lançada, não podemos averiguar os efectivos ao longo de todo o período, mas a sua frequência permite fazê-lo para a maior parte. A sua análise leva-nos a afirmar que a Irmandade era limitada, o que não é único ⁽³⁸⁾, e que procedeu a um alargamento em 1720 ⁽³⁷⁾. O número máximo é de 98 antes do «acrescentamento» e de 110 depois, conhecendo algumas variações nos diversos anos, mas sempre muito perto do limite.

Se este dado, por si só, pouco exprime, já ganha relevo ao ser comparado com a população da freguesia ou mesmo do concelho que em 1721 teriam 95 e 1 137 fogos respectivamente ⁽³⁸⁾. Vemos que a sua dimensão ultrapassa o número de vizinhos da primeira, e representa quase 10% dos do segundo ⁽³⁹⁾. Por outro lado, a necessidade sentida de a ampliar prova o seu prestígio crescente, exercendo uma atracção mais forte que a sua capacidade de aceitação ⁽⁴⁰⁾.^

A maioria dos seus elementos são leigos. Todavia, era uma associação de índole religiosa e, por isso, é natural que * 20

⁽³⁵⁾ Encontramos apenas quatro no distrito de Viseu (menos de 4% das de invocação mariana), nestas incluída a da Marmeleira. E apenas uma no concelho da Feira.

⁽³⁶⁾ Também o era a Irmandade da Senhora do Carmo, do lugar de Farminhão (com 60 leigos e 10 sacerdotes), vide Fr. A. de Santa Maria, *ob. cit.*, V, pp. 253-257.

⁽³⁷⁾ Ano em que se formulam novos estatutos os quais provavelmente terão consignado essa alteração. Também a confraria referida na nota atrás procedê da mesma forma, acrescentando mais 20 irmãos leigos e abrindo-se à participação feminina.

⁽³⁸⁾ A.U.C., *Informações Paroquiais de 1721*, caixas 1 e 2. Em 1736 com 100 e 1 073 fogos (freguesia e concelho) segundo D. Luiz Caetano de Lima, *Geografia historica....*, Lisboa, 1736, t. II, pp. 565 e 596-597.

⁽³⁹⁾ Estes números devem ser compreendidos atendendo a que, tanto quanto nos apercebemos, só um membro da família pertence à Irmandade.

⁽⁴⁰⁾ Situação inversa da que relata G. Minois para Trégor, bretanha, vide *ob. cit.*, pp. 342-343, em que o número de confrades é reduzido e tende a diminuir ao longo do séc. XVIII.

inclua vários clérigos. Mas estes estavam nela a título pessoal tendo, enquanto membros, uma actuação igual aos outros. Deparamos também com a presença de mulheres ⁽⁴¹⁾, mas constituindo uma fracção extremamente diminuta. Conheçemos a composição exacta da Irmandade em dois momentos: 1719-20 e 1730-31. Os homens sobem de 80 para 90 mas, em ambos os casos, os sacerdotes são 15 e as mulheres 3, parecendo assim que são uma parcela fixa.

No que respeita à entrada para o grémio dos irmãos, nada podemos adiantar quanto ao processo de admissão e condições requeridas (era costume exigir um limite mínimo de idade e uma boa reputação moral e social). Apenas nos apercebemos que não eram pobres; que alguns explicitamente são dados como filhos de confrades falecidos e um era criado, o que deixa intuir que a filiação ou a clientela podiam ser uma situação preferencial ⁽⁴²⁾, naturalmente não exclusiva (a vigorar como sistema, a instituição viveria em circuito fechado, com risco de se exaurir); e ainda que a ela pertencia grande parte dos párocos e curas das redondezas.

Sabemos o volume e o ritmo dos ingressos. Ao longo dos 37 anos em que estão discriminados, são admitidos 154 novos membros. Sendo a média anual de 4, destacam-se 1719-20 com 20. 1733-34 com 14 e 1703-04, 1720-21 e 1732-33 apenas com um. Claro que os ritmos de entrada, se ela era limitada como pensamos, dependiam dos ritmos de mortalidade dos irmãos (pois só um é excluído por ausência). Em 1719-20 há 12 lugares que são novos.

E temos ainda noção das formas de pagamento — a jóia, de 500 réis para os homens, e de 3000 a 4000 para as mulheres; uma contribuição para cera que oscilava entre 200 e 240 réis (preço de um arrátel); uma dádiva fixa de 1200 réis para compra de 2 oliveiras (a qual só aparece registada a partir de 1729-30); um ou outro, de categoria social elevada, de *motu proprio*, pagava jóia dobrada ou dava uma esmola mais, como se, logo à entrada, quisesse selar uma posição de destaque.

⁽⁴¹⁾ O que também acontece na Irmandade de N.^a Sr.^a da Orada do lugar do Beco, vide Fr. A. de Santa Maria, *oh. cit.*, IV, pp. 555-559.

⁽⁴²⁾ No entanto, não ünham qualquer posição de favor como parece acontecer com outras confrarias e mais tarde. Por exemplo, na Confraria do Santíssimo Sacramento de Lamas, de Miranda do Corvo, na qual, e por despacho de 12 de Março de 1800, os filhos dos irmãos falecidos pagavam metade da jóia de entrada, vide A.U.C., *Governo Civil, Orçamentos e Irmandades*, 1896-97.

Nota-se, por estes valores, que tinha um certo carácter selectivo. E salta à vista a disparidade do montante segundo o sexo, podendo dizer-se que as mulheres pagavam a peso de ouro a honra de pertencer à Confraria. E que esta considerava, sem dúvida, a participação feminina como excepcional. O seu reduzido número poderá ficar a dever-se a norma estatutária, mas a quota altíssima da entrada também não conduziria a outro resultado. Estas formas de sociabilidade, tendo como suporte associações pias, definiam sobretudo um espaço masculino ⁽⁴³⁾.

Os membros da Irmandade não estão unidos por uma afinidade particular — posição social, nível de fortuna, profissão ou habitat. Os dados colhidos não consentem a caracterização de todos os irmãos sob esses diferentes pontos de vista. O que apurámos (para cerca de 1/5), contudo, permite-nos afirmar que englobava pessoas de vários estratos sociais e de várias categorias profissionais. Ao longo do tempo, para além de 18 padres (um terço dos quais são licenciados), arrolamos 1 criado, 1 ajudante, 1 pisoeiro, 1 cerieiro, 2 barbeiros, 2 boticários, 5 licenciados (4 em Leis — um deles juiz dos órfãos em Mortágua e seu termo ⁽⁴⁴⁾ — e 1 em Medicina), 5 militares (alferes, tenente, capitão) e o próprio capitão-mor da vila. Mas estas indicações surgem, quase só, para os homens que formam o núcleo dirigente, já para o conjunto nos escapam. Será possível que a maioria esteja ligada à actividade agrícola. Apenas podemos adiantar que não aceitavam pessoas sem recursos, embora as mantivessem se depois empobrecessem.

Longe de se circunscrever aos habitantes do lugar, ela seduzia população de todo o concelho, ou mesmo de mais longe ⁽⁴⁵⁾. Dos que identificámos pela sua origem geográfica (cerca de 60%), o maior contingente provinha do Sobral (a freguesia que tinha mais moradores). Seguindo-se Mortágua (principalmente a vila) e depois a Marmeleira. Todas as outras com menos: umas são menos povoadas — Almaça, Cercosa, Cortegaça e Vale de Remigio; outras mais afastadas ou de localização pouco favorável — Espinho e Trezói, terras entre montes; só Pála, uma das mais povoadas, tem uma fraquíssima participação, o que talvez se explique pela existência, *s.

(43) vide M. Vovelle, *ob. cit.*, pp. 351 e 608.

(44) A.U.C., *Informações Paroquiais* de 1721, «Cercosa», caixa 1.

(45) Se bem que casos isolados: um chantre da Igreja de S. Pedro de Coimbra e uma mulher de Penacova.

no lugar, de uma irmandade de grande devoção. Mas se Sobral é o primeiro, em termos absolutos, em comparação com a respectiva população, o lugar cimeiro cabe à freguesia da sua sede.

Talvez que, através de um espírito de pertença, criasse entre pessoas de origens e interesses diferentes, laços de solidariedade vertical que propiciariam o esbater das diferenças, a quebra de tensões, a contenção de conflitos. E ainda superar as hostilidades tradicionalmente existentes entre aldeias vizinhas, sendo, no meio social em que se integrava, um espaço privilegiado de convivência. Embora, naturalmente, se pudesse opor a outros grupos semelhantes.

Para transformar um mero círculo de sociabilidade numa verdadeira associação é indispensável a existência de uma organização. Esta Irmandade, como todas as outras, tinha os seus próprios órgãos — a Assembleia e a Mesa. Na falta dos estatutos, não temos um conhecimento directo e rigoroso das suas competências, sendo mais uma vez o livro de contas a lançar alguma luz.

A Assembleia, constituída por todos os confrades, elegia a direcção ⁽⁴⁶⁾, legitimando, por esse modo, a acção de quem presidia. Mais nenhuma atribuição lhe podemos, com segurança, imputar. Mas talvez exigisse a sua aprovação uma mudança de estatutos ou qualquer novo empreendimento extraordinário.

Embora não saibamos as suas funções específicas, conhecemos os quadros administrativos, pois no livro ficaram registados os termos de eleição dos oficiais da Mesa. Esta era composta por um juiz, um escrivão e dois mordomos, assistidos por dois andadores. Desde 1720, a estes se acrescentam 4 deputados.

A direcção era eleita, anualmente, por voto secreto (em 1729 e 1730 por voz pública e unânime), em assembleia geral ⁽⁴⁷⁾, reunida na capela, no dia da festa solene. Imediatamente se procedia à cerimónia de posse, através do jura-

⁽⁴⁶⁾ Embora em estatuto recente de uma confraria do Sobral, as mulheres não tenham direito de voto (*Estatutos da Confraria do Santíssimo Sacramento e Almas*, Freguesia do Sobral, Concelho de Mortágua, 1984, cap. 3, art.º 6, § único) nada podemos avançar no que a esta respeita, mas é muito provável que o mesmo acontecesse.

⁽⁴⁷⁾ Para a Provenga, M. Agulhon (ob. cit., p. 95) encontra sistemas diferentes nas diversas confrarias: eleição, cooptação e modalidades intermédias, no que imitavam as formas usadas pelas respectivas instituições municipais.

mento pelos Santos Evangelhos, tomado pelo juiz cessante, de observar os estatutos e bem governar, «para serviço da Senhora e aumento da Irmandade».

Este acto ficava anotado em meia folha de papel à parte que depois se copiava para o livro, fazendo-se então o termo de eleição. Este, em princípio, devia ser assinado por todos, mas, em regra, só o faz o escrivão. A prática do lançamento deste termo no livro só se regulariza a partir de 1714-15, não constando, senão excepcionalmente, nos primeiros anos.

Mais tarde, os mordomos velhos davam o relatório das contas do ano findo, e entregavam o remanescente em dinheiro, os géneros arrecadados e os ornamentos do culto, aos mordomos novos.

Assim se vê que tinha um funcionamento independente: era gerida por leigos e a eleição não precisava de ser ratificada, nem o juramento era feito perante qualquer autoridade externa.

Pelo que deduzimos, ao escrivão competia fazer a escrita, o lançamento das contas e o respectivo balanço; aos mordomos, o papel executivo, levando a cabo todas as tarefas que animavam a vida da Irmandade e assegurando a gestão administrativa e financeira. A função do juiz não transparece de forma tão evidente, mas era o seu representante máximo, o impulsionador das actividades juntamente com os mordomos, vigiando o seu bom andamento e supervisionando a acção dos outros. Os deputados não têm uma actuação especial, ficando a sua introdução a dever-se, talvez, à vontade de dar maior amplitude ao corpo directivo. Os andadores faziam o trabalho próprio dessa categoria de profissionais.

O grau de evolução organizativa que mostra, nesta época, é já grande. Não só não há nunca acumulação de funções ⁽⁴⁸⁾, como na maior parte dos casos a renovação é habitual. Os juizes e os mordomos só desempenham o cargo uma vez, havendo apenas três juizes e três mordomos que servem dois anos, mas com intervalos acentuados. Os escrivães mantêm-se, por vezes, nas suas ocupações — três repetem dois anos, um três, dois quatro e um sete. E mais ainda os andadores, dos quais, quatro se conservam seis, oito, catorze e quinze anos

⁽⁴⁸⁾Acumulação que se verifica noutros casos, vide José Marques, «Os pergaminhos da Confraria de S. João do Souto da cidade de Braga (1186-1545)», *Bracara Augusta*, vol. XXXVI, 1982, n.ºs 81-82 (94-95), p. 81. Expressamos o nosso agradecimento ao Autor, pelos esclarecimentos que teve a amabilidade de nos prestar.

cada (este último so abandona por falecimento). Como deputados, permanecem as mesmas pessoas muitos anos, o que reforça a ideia que não teriam uma intervenção activa. Esta cabia, sobretudo, ao juiz e aos mordomos, razão pela qual eram substituídos anualmente. É que, se o cargo dava projecção social e poder, dentro e fora da Irmandade, também pedia esforço e dedicação, o que afectava as actividades normais da sua vida; por esses dois motivos, devendo ser, o mais possível, partilhado. E como eram os que, directamente, geriam os bens, não convinha a sua manutenção, sendo essencial a passagem de testemunho para efeitos de controlo e salvaguarda de uma sã administração. A explicação para a maior permanência dos escrivães poderá residir na natureza do cargo. Para o exercer era necessário saber escrever bem e entender de escrituração, condições essas que, na época, apertariam o leque de opções. Por isso — ao contrário do que acontece com os mordomos e os juizes que têm uma distribuição de votos fragmentada, especialmente os últimos (pelo que o cargo de juiz seria o mais disputado) — obtêm com muita frequência a unanimidade na eleição. E os que mais se mantêm, são os que se revelaram mais capazes ⁽⁴⁹⁾. Já é mais difícil compreender a razão do serviço prolongado dos andadores, executando eles uma tarefa que consumia tempo e energias. Muitas vezes oferecem-se «por devoção». Poderá ser que, gostando de participar no governo da Irmandade, não lhes permitisse a sua categoria social o acesso a uma posição mais relevante.

Mas se poucos exercem o mesmo cargo mais que uma vez, é corrente transitar de uns para outros. Os deputados são todos ou antigos juizes (a maioria) ou antigos escrivães, e um havia sido mordomo. Metade dos escrivães surgem igualmente como juizes e dos mordomos, 14% também são juizes e 9% escrivães. Uns poucos passaram por todos eles, embora espaçadamente. Este movimento só se não processa em relação aos andadores.

Assim, se podemos fazer uma lista de 30 juizes, 22 escrivães, 79 mordomos, 22 deputados e 13 andadores ⁽⁵⁰⁾, a ver-

⁽⁴⁹⁾ O mesmo é constatado em outras irmandades, vide *idem*, *ibidem*.

⁽⁵⁰⁾ Não temos indicação do nome do juiz em 8 anos, do escrivão em 4, dos andadores em 18 (a indicação do cargo e os nomes de quem o ocupava não aparece nos primeiros 12 anos), dos deputados em 4 (a partir de 1720). Só os mordomos estão sempre declarados.

dade é que os homens que efectivamente exerceram tais ocupações são bastante menos, não chegando a metade. Há pois uma concentração de poderes em menos mãos do que uma primeira leitura faria supor. De qualquer modo, não era governada por quadros permanentes, o que induzia a participação activa de muitos.

Se é perfeita a individualização destes homens através do nome, a caracterização social de muitos é impossível. É-o na totalidade para os andadores. Dos outros, temos indicações desse teor para 32 (cerca de 46%) que são os identificados atrás, menos o criado, o ajudante, o pisoeiro, um barbeiro e um boticário. Os padres, os licenciados e os militares ocupam todos os cargos, embora os clérigos raramente o de mordomo e, dos militares, só um o de escrivão. O boticário só não é juiz. O cerieiro e o barbeiro são apenas mordomos. Vendo de outra perspectiva, notamos que os de deputado e de escrivão são aqueles em que a identificação de quem os exerce é maior (91%), seguindo-se o de juiz (60%); o de mordomo com 20% somente.

Dá ideia que os lugares de presidência ou que implicavam cultura escrita ⁽⁵¹⁾ eram desempenhados, mormente, por pessoas que integravam uma camada social — clero, profissões liberais e quadros públicos — que, embora tomasse parte na sociedade rural, constituía nela um corpo diferente, pela sua natureza e funções. É certo que um número considerável de juizes saía de outros estratos, o que era inevitável, porque sendo aqueles minoritários no todo da população não tinham gente que bastasse para ocupar um cargo de substituição anual. Embora sem dados concretos, pressupomos que os outros juizes se recrutariam entre os mais importantes ligados à vida agrícola.

Ao passo que os cargos executivo e de serviço (mordomo e andador) eram repartidos pelo conjunto mais alargado da comunidade aldeã. E se uma boa percentagem daquele grupo socialmente mais elevado serviu como mordomo, isso acontece em 1720 e 1721, anos de transformação na Irmandade (provavelmente com a ideia de lhe imprimir uma nova dinâmica) e, acima de tudo, nos últimos anos (principalmente padres), o que talvez apontasse para uma evolução que já não podemos acompanhar.

⁽⁵¹⁾Um elemento a acrescentar ao perfil dos mordomos é o seu nível de alfabetização. Exceptuando os padres, licenciados, militares e o boticário (e o barbeiro que assina), ficam 64; destes, só de metade temos essa informação: 19 escrevem o nome e 13 apõem uma cruz.

A existência ou até preponderância de nobres, burgueses e ricos entre os dirigentes das irmandades é, aliás, comum ⁽⁵²⁾. Nesta, com supremacia do clero.

Como os irmãos em geral, também os oficiais eram originários um pouco de todo o concelho, demarcando-se todavia Mortágua e Marmeleira de forma bastante vincada. A vila fornece, em maioria, os juízes, deputados e escrivães e a povoação os andadores. Os mordomos distribuem-se igualmente por ambas. Os mordomos de fora tinham mais dificuldade em levar por diante a sua actividade, especialmente quando se realizavam obras, como acontece em 1742-43, em que é um antigo oficial, morador na aldeia, quem delas se encarrega, na indisponibilidade dos titulares que viviam longe.

Estas irmandades têm traços distintivos comuns. Um é a independência do seu funcionamento. Outro, a posse de um património: capela (suas imagens, ornamentos e móveis), rendimentos fundiários, direito de proceder a colectas. Passemos à análise dos bens que a da Senhora do Carmo possuía.

A capela, em construção própria, local do culto e também sede da Assembleia. A informação paroquial de 1721 leva a crer que estava partilhada com o vínculo do sacerdote fundador, mas era a Confraria quem zelava pela conservação do edifício e dirigia a fábrica do seu próprio altar. Pelo que se pode avaliar, através das ruínas, o templo não era muito pequeno, atendendo à dimensão do lugar em que estava erecta e aos seus objectivos. Tinha a capela-mor separada do corpo por um grande arco e dois arcos menores nas capelas laterais. Havia um púlpito de pedra; uma sacristia e uns quartos anexos. Por baixo, a todo o comprimento, uma loja, com uma porta lateral. Na frontaria da igreja há ainda uma curta escadaria. Parece ter sido construída com algum gosto, pouco comum em capelas deste género, e as colunas dos altares, conservadas, são de pedra, trabalhadas em canelado e decoradas com folhas de acanto.

No altar-mor, como protectora do santuário, estava a imagem da Senhora do Carmo, de madeira, de três palmos de altura, mas «perfeytissimamente obrada, & estofada.... Tem sobre o braço esquerdo ao Menino Deos, & ambas as

⁽⁵²⁾ Também são os estratos superiores os dirigentes da confraria de S. João do Souto, vide J. Marques, *oh. cit.*, pp. 79-80. O mesmo refere para França e para os sécs. XVI a XVIII M. Agulhon, *oh. cit.*, p. 88.

Imagens são muyto lindas, & de admiravel proporção» (53). Noutro altar encontrava-se uma imagem da Senhora do Pé da Cruz.

Temos uma ideia do estado da ermida em 1742 — todo o corpo da capela em telha vã, os altares sem retábulos e as imagens «indecentes» — é o que assevera um visitador (54). Este manda proceder a beneficiações: fazer retábulos (sob pena de demolição dos altares), reformar as imagens, sendo «incarnadas e pintadas», cair e rebocar a capela por dentro e, aos poucos, forrar o seu corpo. As conclusões da visita indiciam um templo modesto e pouco cuidado. A qualificação das imagens não deve respeitar à da Senhora do Carmo, mas à da Senhora do Pé da Cruz e outras que, de facto, são de barro e de manufactura tosca, como tivémos oportunidade de apreciar.

Para cumprir as obrigações litúrgicas, tinha diversos paramentos e alfaias. O livro contém um inventário desses bens, lançado sem data, mas provavelmente de 1703, porque desde o início se fala da entrega dos bens da Senhora (embora só em 1712-13 o inventário seja referido pela primeira vez). Dele constam:

- um missal dos novos
- um cálice de prata com sua bolsa
- uma cruz de prata muito boa
- umas galhetas de estanho com seu prato, tudo fino
- uma bolsa de corporais com pala e sanguinho muito boa
- dois véus para o cálice, um preto e outro branco
- dois pontificais, um de festa branco e um preto
- três alvas de pano de linho, três amitos e três cordões
- quatro frontais, um preto, dois brancos e um vermelho
- quatro toalhas para o altar, duas novas e duas velhas
- um guião de damasco branco e vermelho com sua haste de pau e varão de ferro e uma liga vermelha para atar

(53) Fr. A. de Santa Maria, *ob. cit.*, IV, p. 634.

(54) vide A.U.C., *Documentação avulsa do fundo da Mitra e do Cabido da Sé de Coimbra, Capelas*, caixa I — «Autos de licença que pedem o Juiz e Mordomos da Irmandade de Nossa Senhora do Carmo.....»

- dois pares de cortinas, já velhas, umas de linho e outras de tafetá azul e amarelo
- um pano preto para cobrir as covas já velho
- duas canastras novas para andar à cera e ornamentos
- quatro chaves para os caixões

Ao longo do tempo adquirem novos artefactos que se vêm juntar ou renovar os já existentes. As duas canastras referidas foram compradas em 1702³, o mesmo acontecendo com 2 castiçais de alquime em 1716-17. E mandam fazer: umas cortinas novas, vermelhas, no ano seguinte; uma nova bandeira, de damasco, com o painel da Senhora, em 1723-24; um frontal, em 1732-33; e um pontifical de damasco branco em 1742-43. Este último, por exigência do visitador que manda comprar um novo, de festa. Esta obra é executada por um artista conimbricense. Têm ainda outras despesas menores — vidro e cordas para a lâmpada, umas carneiras para o altar, consertos de vestes ou cortinas (englobando pano, fita e mão-de-obra), pagamento a um próprio que foi buscar o pontifical a Coimbra.

Dos móveis temos muito poucas referências. Não há rol e somente sabemos de algumas compras — duas estantes para o altar (1702-03 e 1735-36), um escabelo e uma esteira (1735-36) e uns bancos (1705-06).

E compram ainda 5 livros — um em 1702-03, o livro de contas; um em 1719-20, para os novos estatutos; um em 1739-40, para o inventário das oliveiras; e mais 2 em 1704-05 e 1707-08, um dos quais seria um livro de termos das eleições, e o outro um livro de termos de avençados, que aparecem por vezes referidos.

Todas estas aquisições importaram em 57 375 réis o que significa, no conjunto das despesas, 6,7%. Nelas sobressaindo o pontifical que ficou em 30 520 réis.

Vemos que possuíam todos os ornamentos indispensáveis às funções do culto, em consonância com o que estava regulamentado ⁽⁵⁵⁾. Mas também aqui se nota uma relativa modéstia, pois há pouca variedade e está reduzido ao mínimo o número de exemplares que vão substituindo à medida que se deterioram. Apesar disso, têm duas peças em prata e nos tecidos aparecem o damasco e o tafetá. Pobre em relação

(55) vide *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra, 1591*, tit. XXVIII, const. XVI.

a igrejas paroquiais citadinas ⁽⁵⁶⁾, mas talvez não no seio das suas congéneres ⁽⁵⁷⁾.

De outro vulto são os gastos com a manutenção ou beneficiação do edifício que, ao ascenderem a 174 125 réis, representam 20,3% do total despendido. A Irmandade procedeu a obras com frequência (em 15 dos 41 anos), o que demonstra o zelo com que tratava da capela e talvez a pouca solidez da construção, feita com xisto da zona, pedra pouco resistente. A maioria das vezes são pequenos arranjos que vão transitando de uns anos para outros — reparações no telhado, no soalho, nas paredes, nas portas e fechaduras. Ou melhoramentos — mudança do campanário com construção do sino, sua porta e escada. Ou alterações — abertura de novas portas, substituição de uma janela por uma fresta. Ou ainda simples colocações — a pedra de ara no altar, varões de ferro nas frestas, uma pedra na soleira da porta da loja. Mas em quatro ocasiões, têm outra envergadura. Só nesses anos gastam quase 90% das despesas em obras. Acontece em 1702-04, em 1719-20 (mais de um terço), em 1738-39 e 1742-43. Neste último, executam o retábulo para o altar da Senhora como o

(56) Veja-se Nelson Correia Borges, *O Inventário dos ornamentos e jóias da Igreja de Santiago de Coimbra, em 1607*, Coimbra, 1980. Já depois de concluído este trabalho, consultámos um documento referente à Igreja Paroquial da Marmeleira, de Mortágua (vide A.U.C., *Universidade de Coimbra. Fazenda, documento avulso*, «Igreja da Marmeleira de Mortágua»). Tivemos conhecimento dele através da Sra. Dra. Ana Maria de Araújo Bandeira, técnica superior do Arquivo da Universidade de Coimbra, a quem muito agradecemos a indicação.

Esse documento contém um inventário dos ornamentos da igreja, feito à morte do pároco, em 1766, pelo qual vemos que consistiam no seguinte: 4 frontais (2 brancos — um de damasco e um de damasquilha de lã, 1 encarnado e 1 roxo); 2 capas (uma branca, de asperges, de damasco, e uma de camelão roxa); 4 vestimentas, com estola 1 manipulo (2 de damasco: branca e vermelha e 2 de damasquilha: roxa e verde); 2 alvas de linho; 3 amitos; 3 toalhas de altar, de linho, «com suas rendas» e uma toalha de linho «que serue de comunhão»; 3 véus; 1 pano de seda verde; 4 mesas de corporais e 3 bolsas de corporais; um missal antigo, de Antuérpia; 2 cálices de prata, com patena e colher; 2 castiçais de metal amarelo. Alguns paramentos são novos, outros de meio uso e outros já muito velhos.

Comparando esta lista com a da Irmandade, notamos que o património é equivalente. Assim, a Confraria não é pobre em relação à igreja da sua freguesia. Estranho é o facto de esta não possuir paramentos de cor preta, com certeza necessários para a celebração das cerimónias fúnebres. Seria a Confraria que os emprestava, poupando à paróquia a despesa com a compra de vestes para as exéquias? Neste caso, ganharia um significado ainda mais relevante a existência destas irmandades, dando apoio à administração paroquial.

visitador havia ordenado, feito em madeira de castanho, e «por ser de m^a fábrica de talha» não coube na capela, o que forçou ao rebaixamento do altar-mor, tirando-lhe dois degraus (58). Nos outros, são sobretudo obras de pedreiro. E é estranho a capela estar «indecentíssima» quando a tinham rebocado e caiado ainda em 1738-39, como aliás em outras alturas. Também em 1702-04, para além de compor o telhado, se tinha forrado e se volta a forrar em 1738-39, com certeza na parte da capela-mor. Só o corpo da capela seria de telha vã.

Mais de metade da despesa é com mão-de-obra (pedreiros, ferreiros, carpinteiros, serventes, carreteiros), mas o preço dos materiais já tem, geralmente, incluído o pagamento dos carretos o que, a poder destringir-se, elevaria muito aquela, pois o transporte era o mais caro, quando aparece separado (59).

A conservação da casa requeria pois uma atenção constante e verbas consideráveis. E mais não era, graças à dedicação de alguns irmãos que oferecem carradas de pedra, terra, areia e madeira ou o seu próprio trabalho.

Se os pequenos consertos eram assegurados pela gestão corrente, as obras mais vultuosas exigiam recursos especiais: o reforço da finta para o triplo ou quádruplo (que nem era lançada todos os anos), com a obrigação de pagamento para os normalmente isentos. Tinham pois dificuldade em fazer face à sua manutenção, pesando de forma extra na bolsa de cada um.

A Irmandade possuía ainda outros bens fundiários que consistiam em olivais (60). Propriedade pequena no início (um olival com 15 árvores e mais 8 oliveiras dispersas (61)), converte-se aos poucos numa importante parcela do seu património. Este vai-se formando a partir de legados testamentários, de 57

(57) Para a Provença, ver M. Agulhon, *oh. cit.*, pp. 97-99.

(58) Vide nota 54.

(59) A análise das despesas em obras fornece preciosas indicações quanto a salários e preços de materiais que aqui não podemos, naturalmente, tratar.

(60) ^{para a} Provença, M. Agulhon (*ob. cit.*, p. 99) apenas refere jardins anexos às capelas (que unham vinha e flores) ou criação de abelhas, portanto culturas cujos produtos se destinavam ao consumo das confrarias. Em Portugal parece não ser incomum os olivais constarem do património das irmandades (vide, por exemplo, L. D. Ventura, *ob. cit.*, pp. 62-63).

(61) Segundo o rol de 1703, lançado no Livro de Contas a fl. 101.

irmãos e não só⁽⁶²⁾, e por acerto de quotas atrasadas. Mas o grosso vem das quotizações no momento da entrada. Esta última cláusula deve ter sido introduzida nos novos estatutos de 1720 ⁽⁶³⁾, data que marca uma verdadeira fronteira entre dois períodos distintos. Constituindo estes bens de raiz um capital que produzia um rendimento, o seu crescimento reflectia-se neste. E, com efeito, o produto dos olivais torna-se, a partir daquele ano, uma contribuição importante para as finanças da Confraria, e mais ainda depois de 1728-29.

Pode definir-se uma série de indicadores que apontam para essa conclusão. O aumento significativo da produção do azeite em si ⁽⁶⁴⁾. Se até então, só atingira um máximo de 8 alqueires em 1717-18, mas com valores anuais geralmente muito baixos, sobem em 1719-20 para 16 alqueires, para os 36 em 1723-24 e tem o ponto mais alto de 51,5 em 1728-29, mantendo níveis aproximados posteriormente.

O azeite destinava-se à venda. E o crescimento nítido da produção é, naturalmente, acompanhado por uma evolução no mesmo sentido no volume das transacções. Se no primeiro período (17 anos) apenas realizou, por essa via, 23 740 réis, no segundo (24 anos) atinge 222 360 réis, sem que haja uma alteração dos preços.

⁽⁶²⁾ Os bens mencionados no rol citado tinham sido, na maioria, deixados por irmãos falecidos. Mas também outras pessoas o faziam, como se vê pelo registo de óbito de uma mulher da Caparrosinha que em 1717 deixa «a cada huma das Irmandades e Confrarias sua oliveira» vide A.D.V., *Registos paroquiais da Marmeleira*, m.º 5, n.º 1. O mesmo acontece em Coimbra, vide J. L. Roque, *ob. cit.*, p. 37. Já para a Provença (M. Agulhon, *ob. cit.*, p. 101), os legados são em dinheiro ou capitais que davam uma renda certa.

⁽⁶³⁾ Embora esta contribuição para as oliveiras só se assente no livro regularmente a partir de 1728-29, apercebemo-nos que desde 1720 há entrega de um tanto em azeite em substituição das oliveiras que deviam dar. É possível que nos primeiros anos não dessem dinheiro mas as árvores que, não entrando na escrita, não deixaram rasto.

⁽⁶⁴⁾ Não temos indicação da produção do azeite em todos os anos, só em menos de metade. Com falhas sobretudo do início até 1719-20 (em que só aparece num terço). Depois dessa data temos em 57% dos anos, alternando-se então os anos com e sem produção. Quando se indica a produção em anos seguidos, costuma ter valores desiguais: 40 e 10, 29 e 6, 48,5 e 2,5 alqueires. Sendo a escrita do azeite aparentemente feita com cuidado, as lacunas e variações devem reflectir a realidade. Efectivamente, nas *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, *ob. cit.*, a Tit. XXIII, Const. XII, se diz: «E quando os bens & propriedades que se arrendão forem de qualidade que não dão mais que hua nouidade em dous annos, como são os oliuaes, ou hua soo em todos os tres annos.....»

Por outro lado, uma maior produção permitia à Irmandade ter excedentes e colocá-los de forma mais flexível no mercado. Assim, se nos primeiros anos, aparentemente, vendem a totalidade produzida, já em 1715-16 aparece a primeira referência a azeite arrecadado. De 1719-20 em diante é habitual guardar parte da safra em vasilhame. Mas só depois de 1728-29 se assenta no livro, de modo sistemático, uma prestação de contas completa: o quantitativo da produção, o volume e montante da venda (indicando o que é do ano e o que vem de trás), o que fica enlouçado e as quebras. A armazenagem permitia, no mesmo ano, vender azeite a preços diversos, tentando que a maior parte o fosse no ponto mais alto atingido por aqueles ⁽⁶⁵⁾-

Paralelamente, a constituição de um património em olivais, mais alargado, proporcionava outros réditos, embora diminutos (1,5%), através da venda de tanchoeiras, ramadas e oliveiras secas para queimar, visíveis depois de 1728. Típico de uma economia em que tudo se aproveita, esta tendência transparece ainda no facto de se guardar e vender não só azeite limpo, mas também toldado e até borras.

Não é claro o regime de propriedade dos olivais, mas uma parte, pelo menos, tinham-na por aforamento, embora só depois de 1728-29 se descubra, na contabilidade, a despesa da prestação dos foros. E também o não é a forma de exploração. Mas parece que ou a faziam directamente (pagam por vezes mão-de-obra para os podar), ou arrendavam os olivais por um quantitativo estabelecido em alqueires. O arrendamento surge principalmente a partir da data apontada.

A prática de conservar parte do azeite implicava a sua gestão. Os potes eram arrecadados na casa do azeite da freguesia, mas um ou outro ocasionalmente ficava por casa dos mordomos.

Apesar de todos os cuidados, perdia-se muito azeite. Em 1719-20 todo ele se foi por estar num «pote que estourou direito ao fundo». Mas também de outras vezes há perdas significativas (por norma um ou dois alqueires, mas que num ano chegou a 8) nas vasilhas. Porque estas se partiam e porque a existência aumentava, por duas ocasiões se compram potes, num total de seis, e três pratos para cobrir. Em 1728-29 os isentos da finta contribuíram com 240 réis para a ajuda dos potes. Para os pôr a uso era preciso ainda embebê-los,

(65)^{pr} exemplo, em 1735-36, vendem 20 alqueires a 750 réis, 7 a 740 e 6,5 a 660.

para o que gastaram pez, sebo, cera e azeite, no montante total de 3 160 réis.

Deste quadro resulta a grande importância das oliveiras para a economia da Irmandade. Fazendo entrar 250 342 réis nos cofres (98% proveniente da venda do azeite), fornecem 27% das receitas. E por isso os seus administradores apostam nelas como importante fonte de rendimento: cobradas na entrada ou em liquidação das quotas atrasadas. E sendo o azeite um bem só a médio prazo perecível, dá-lhes a disponibilidade de jogar com os preços, podendo escolher o momento da venda, segundo as suas necessidades ou as oscilações do mercado, incluindo a sazonal.

Embora dê uma contribuição muito relevante, não é na exploração dos bens fundiários que assentam os seus recursos principais. Estes residem nos ingressos regulares procedentes de entregas feitas pelos confrades — o direito de entrada, uma quotização anual (finta) e avenças.

A verba mais alta provém da finta que, com 349 060 réis, perfaz 37,7% da totalidade das receitas. Sendo, em princípio, uma quotização anual, não era lançada sistematicamente. De facto, há 13 anos em que dela se não socorrem (11 depois de 1720, 8 dos quais depois de 1729-30). O que parece evoluir na razão inversa do rendimento do azeite. O lançamento da derrama dependerá do movimento das receitas e despesas. Esta não se faz em 1724-25, de 1731 a 1735 e de 1736 a 1739, anos que apresentam saldos confortáveis dos anos anteriores. Talvez que as quantias fornecidas pelo azeite trouxessem uma maior abundância, podendo, desse modo, assegurar a gestão corrente, prescindido da finta. Recorrendo-se a ela, sobretudo, para acudir a despesas extraordinárias, como as obras.

Assim, o alargamento dos olivais parece ter garantido um fundo de maneio, aliviando os irmãos da comparticipação anual. Embora, naturalmente, se tornasse mais gravosa a entrada.

O valor da finta *per capita* conhece grande variação ao longo dos anos, indo de 50 a 480 réis, mas a quase totalidade situando-se abaixo dos 200, e mais de metade de 100 réis ou menos. Apenas em 1720-21 tem 300, e nos dois últimos anos 400 e 480 réis. A verba conseguida dependia do número de irmãos do momento, pois ela era igualmente repartida, havendo, no entanto, um certo número de isentos — os sacerdotes e os oficiais em exercício, os quais só procediam ao seu pagamento quando havia grandes obras por ser «serviço da Senhora», o que se refere por três vezes. Conquanto a finta

fosse geralmente pequena, mesmo assim nem todos a satisfaziam imediatamente, sendo vulgar a cobrança de atrasados no ano ou anos seguintes. Os confrades que «caíam em pobreza» ficavam dela desobrigados ⁽⁶⁶⁾.

Enquanto que na Provenga as entradas de novos irmãos rendiam pouco ⁽⁶⁷⁾, aqui são uma parcela substancial — 14,4% (132 890 réis). A composição da taxa de entrada não se manteve inalterada ao longo do tempo. Nos primeiros anos consiste na joia e no pagamento de um arrátel de cera. A partir de 1719-20 a isto se acrescenta uma ou duas oliveiras ou um tanto de azeite no mesmo valor (convertendo-se, depois de 1729-30, essa participação no montante fixo de 1 200 réis). Se a jóia era entregue no momento, o resto era muitas vezes saldado posteriormente, ou mesmo nunca ⁽⁶⁸⁾. Daí que, do total realizado na entrada, só 85,9% seja imediatamente cobrado. Isto indica que alguns dos membros da Irmandade dificilmente liquidavam as suas contas. Uns poucos, pelo contrário, ainda tinham posses para dar mais uma esmola. Assim, o numerário provindo das entradas pode desdobrar-se em quatro itens: jóia (67,6%); cera (7,6%), devendo juntar-se 20 arrátéis pagos em géneros; oliveiras e azeite (224%); e esmolas (2,4%).

Um outro rendimento regular provém de avenças, no valor individual de 200 réis, que possuíam alguns irmãos que faziam termo de avençados, geralmente designados por avindos. Eram pessoas que pertenciam à Confraria mas estavam dispensadas de cumprir obrigações específicas no quadro das suas actividades. Mantendo, todavia, todas as prerrogativas, em troca de uma dada quantia. A verba assim obtida ascende a 105 220 réis (11,4%). São poucos os avindos nos anos iniciais, a partir de 1715-16 oscilam entre 10 e 17. Depois de 1731 atinge uma média anual de 24, nos últimos dois anos são já 27. Pensamos que este facto não traduz uma crescente passividade, mas sim o alargamento no espaço da sua influência. Parece-nos que todas as irmãs eram avençadas, o que é natural, pois não lhes caberia ter um papel activo na Irmandade, que estava reservado aos homens. Muitos destes

⁽⁶⁶⁾ Como é ilustrado pelo facto de dois irmãos deixarem de pagar finta, um em 1736-37 por «constar estava pobre», e outro em 1741-42 por «cair em pobreza», explicitando, na primeira dessas datas, «na forma dos Estatutos».

⁽⁶⁷⁾ Vide M. Agulhon, *oh. cit.*, p. 100.

⁽⁶⁸⁾ É difícil averiguar se efectivamente todos os irmãos pagaram a entrada por completo, por causa dos pagamentos atrasados e confusão de contas muitas vezes não destrinchadas.

avindos pagavam atrasado, tendo mesmo ficado 2 400 réis por cobrar.

Os rendimentos regulares representam 63,5% das receitas da Irmandade, havendo ainda a somar dois anos de contas mistas em que avultaria a soma das entradas, fintas e avenças, numa percentagem de 4,7.

Há ainda verbas adicionais. Uma é proveniente do pagamento de cera para os ofícios. Não sendo propriamente um rendimento, pois destinava-se à compra de um género específico de consumo corrente, era, todavia, um meio de criar e consolidar o «stock» de cera da Confraria (como, aliás, acontecia na altura da entrada). Os herdeiros dos irmãos falecidos contribuía, assim, com 4 arráteis (embora com taxa fixada em 800 réis). Nem sempre foi possível confrontar o número de sufrágios com o montante pago para cera, mas parece ter sido regra todos pagarem essa quantia mais.

Um aspecto interessante, que vem apoiar o que atrás dissemos acerca da importância crescente do rendimento do azeite, está no facto de, posteriormente a 1720-21, desaparecer esta prestação da cera aquando do falecimento. Pelo que esta receita, que se cifra em 29 280 réis (3,2%), só existe até aquela data. Neste caso também se nota que cerca de um sexto ficou em atraso, cobrado depois, o que reforça a ideia do embaraço em que alguns se viam para solver os seus encargos para com a instituição.

Algo mais entrou, resultante de esmolas de devotos. Pouco (0,4%) e apenas por cinco vezes ⁽⁶⁹⁾. Mas estas são entregues directamente, não são as oferendas ao altar da Senhora, pelo que, rigorosamente, não podemos avaliar a totalidade das esmolas dadas à Confraria, nem perceber, através delas, a extensão do seu culto. É isto porque a arrecadação e administração das ofertas das capelas das irmandades eram feitas pelos párocos das freguesias, por determinação diocesana ⁽⁷⁰⁾. E, embora obrigatoriamente aplicadas à sua fábrica, não eram os mordomos e oficiais a levantar e gerir essas dádivas.

Outras receitas provieram de condenações (0,3%) que recaíram sobre 13 confrades (infelizmente não sabemos quais as razões pelas quais incorreram nessas penalidades), e da

⁽⁶⁹⁾ A esmola mais importante (quase dois terços do total) foi dada por um dos notáveis.

⁽⁷⁰⁾ Vide *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra, 1591*, Tit XXIV, Const. IX.

revenda de materiais (0,3%) que sobejaram das obras (sobretudo madeiras e pregos) ⁽⁷¹⁾.

Todas estas receitas eram orientadas para o cumprimento das obrigações da Irmandade. Por um lado, o culto da Virgem. Era efectuado ao longo do ano através de missas, rezadas pelo pároco da Marmeleira, nos dias de veneração a Nossa Senhora assinalados pela liturgia. Celebravam-se também nos sábados da Quaresma ⁽⁷²⁾. As missas são em número variável, acusando, mesmo assim, um aumento: são 16 no início e 22 nos últimos anos. Também o seu preço oscilou: 60, 80 ou 100 réis, sendo a verba total despendida de 40 170.

Mas essa devoção tinha o seu ponto alto a 16 de Julho, dia da festa solene da sua padroeira, a Senhora do Carmo. Havia então missa cantada na capela, de esmola de tostão, onde vinham sacerdotes de fora para officiar e cantar. Com a festa gastaram 5 400 réis.

Infelizmente nada mais sabemos da forma como a festa se desenrolava, pois baseando-nos num documento de natureza económica só podemos entrever os comportamentos a partir das verbas que originavam, e não há qualquer outra despesa. Provavelmente, a exemplo de outras confrarias, haveria também sermão e procissão em que a imagem saía, dando a volta ao lugar e na qual todos se encorporavam. Lembremos que era então que se efectuava a eleição da nova Mesa, sendo o dia maior da vida da instituição, e que à festa acorriam todos ou grande parte dos irmãos.

Contrariamente ao que acontecia na Idade Média ⁽⁷³⁾, não se realizavam aqui os antigos bodos, antes habituais e tão do agrado popular. Neles se dava de comer e beber a todos os devotos o que, numa época de carência crónica, era a fartura de um dia ⁽⁷⁴⁾. Tinham sido banidos por D. Manuel, cedendo a queixas de que assim se gastavam os bens das

⁽⁷¹⁾ Há ainda 0,6% provindos de cobranças atrasadas, não especificadas.

⁽⁷²⁾ A celebração das missas de Nossa Senhora só surge a partir de 1715-16, e só explicitam as dos sábados depois de 1727-28, ano em que remetem para os estatutos a obrigatoriedade da sua observância.

⁽⁷³⁾ Vide J. Marques, *oh. cit.*, pp. 88-89.

⁽⁷⁴⁾ Prática que chegou a ser recuperada neste século, já depois de extinta a Irmandade, mas em que uma comissão continuava a organizar a festa da Senhora e na qual costumavam fazer um lanche que designavam «dar uma fatia de queijo», como nos contou um senhor que foi mordomo duas vezes.

irmandades inutilmente, dissipando-se em coisas indecentes e de desgado a Deus e à Virgem ⁽⁷⁵⁾.

Mas esta não era uma confraria de pura devoção. Tanto ou mais importante, era a sua finalidade social de entreajuda material e espiritual. Esta incidia exclusivamente no sufrágio das almas, não tendo qualquer outra função de socorro mútuo. Nesta época, com o incremento e difusão das misericórdias que, com mais amplos recursos, podiam prestar uma assistência mais eficiente, até as confrarias corporativas tinham ficado libertas desses encargos, passando a aplicar os seus rendimentos apenas aos actos do culto e a festas.

Como dissemos no início, a morte não quebrava os laços que uniam os irmãos, como se de uma grande família se tratasse. E, por isso, os defuntos eram recordados, em Novembro, ao celebrarem o aniversário geral. Nele gastaram um total de 42 320 réis, oscilando, anualmente, entre 1 220 e 1400.

Mas para além desta celebração em memória de todos, faziam os sufrágios de alma na altura do falecimento de cada um. A despesa com estes officios foi de 479 790 réis, o que representa 55,9% das despesas totais. E se o seu peso, em termos financeiros, tiver uma relação directa com a sua valorização, não há dúvida que era aqui que residia a sua principal razão de ser. Ignoramos outras práticas aquando da morte de um confrade. Não sabemos se era obrigatório velar os corpos e assistir aos funerais, pelo menos para os que moravam na mesma terra ⁽⁷⁸⁾.

Tendo indicações apenas para 37 anos ⁽⁷⁷⁾, rezaram-se ao todo officios relativos a 220 pessoas. Averiguámos o lugar de residência de 83,6% dos falecidos a quem a Confraria oficiou por alma. Cinco são de fora do termo de Mortágua. Neste, a maioria é da vila e suas povoações (38,5%), seguindo-se o Sobral (21,2%) e depois a Marmeleira (16,8%). As outras freguesias têm menos (entre 3 e 6%), Espinho apenas com 1,7% e Trezói sem nenhum. O que é correlato com a própria origem geográfica dos seus membros, embora aqui a vila ultrapasse, de longe, o Sobral.

⁽⁷⁵⁾ Vide Fr. A. de Santa Maria, ob. cit., IV, pp. 558-559. Sendo essa proibição incorporada na legislação filipina, onde apenas se exceptuam os bodos do Espírito Santo, vide *Ordenações... de D. Filipe o primeiro*, ob. cit., Liv. V, Tit. V, p. 8.

⁽⁷⁶⁾ Veja-se que na confraria de S. João. do Souto (J. Marques, ob. cit., p. 84), os estatutos de 1652 não aludem a esse género de obrigações, indicando apenas o número de missas a celebrar.

⁽⁷⁷⁾ Há um ano sem contas, e três de despesas indiscriminadas.

Mas não só os confrades usufruíam deste benefício, o qual era extensivo a suas esposas: 55% são ditos por intenção de irmãos (ou irmãs), 38,5% de suas mulheres ou viúvas (havendo 6,5% indeterminados). Todos tinham direito ao mesmo número de ofícios que custavam, individualmente, entre 1 220 e 1 400 réis. Se, pelas irmãs e sacerdotes, a Confraria rezava três, e pelos irmãos apenas dois, as suas mulheres ou viúvas tinham um, o que perfazia os três. Em apoio desta ideia, podemos confirmar que só quatro irmãos leigos tiveram três sufrágios, e isso por morrerem solteiros ⁽⁷⁸⁾.

Para avaliar a real implantação da Irmandade na zona, procurámos relacionar o número de pessoas a quem assegurou os sufrágios e o número de óbitos de adultos residentes. Fizêmo-lo apenas para Mortágua e Marmeleira e entre 1716 e 1742 ⁽⁷⁹⁾. Nesse período faleceram na freguesia onde estava situada 161 indivíduos (70 homens e 91 mulheres) tendo a confraria dito ofícios a 12 homens e 17 mulheres (18%). Na de Mortágua, 220 (98 homens e 122 mulheres), sendo os sufrágios rezados a 30 homens e 23 mulheres (24%, sendo a percentagem masculina de 30). Assim, ela prestava um serviço relevante na comunidade, tendo mais forte inserção na vila e seus lugares do que na freguesia da sede. Das pessoas identificadas do ponto de vista social nos registos de óbito, apenas surgem dois padres e um médico, dois moleiros e um alfaiate que não pertenciam à Irmandade. É pois evidente a grande adesão dos notáveis a esta instituição porque morreram padres licenciados, um médico, militares e gente de nobreza, incluindo o próprio capitão-mor, por ela sufragados.

Os ofícios eram rezados nas igrejas paroquiais de onde eram fregueses os confrades falecidos, mas era a Confraria que se incumbia de tudo, inclusivamente enviando os círios para o culto. Só uns poucos o foram na capela da Senhora do Carmo. O maior número, dos que estão destrinchados, pertence aos anos de 1741-42 (18), 1735-36 (12) e 1705-06 (13), o que corresponde, na verdade, aos de mais alta mortalidade nas freguesias que vimos, para as duas primeiras datas.

^{C78)} Como apurámos para três deles, dois a partir dos registos de óbitos e um do próprio livro de contas.

⁽⁷⁹⁾ A.D.V., *Livros de registos paroquiais da Marmeleira*, m.º 5, n.ºs 1 e 2, e *Livros de registos paroquiais de Mortágua*, m.º 6, n.ºs 1 e 2. Antes de 1716 os ofícios nem sempre estão especificados. Elegemos a Marmeleira e Mortágua por nos parecerem ser as freguesias mais ligadas à vida da Irmandade.

Para manter a capela aberta, render o culto à Senhora e para os sufrágios, era essencial a iluminação. Sabe-se da importância de que se revestiam os círios adentro das pompas barrocas da sensibilidade religiosa meridional, também porque desempenhavam uma acção purificadora. Por isso, a contabilidade da cera costumava ser uma das preocupações primeiras das confrarias. Já vimos que cada irmão dava um arrátel de cera, ou o seu preço, quando entrava, e até 1720, os seus herdeiros, 800 réis, aquando do falecimento. Mas a instituição viu-se ainda obrigada, em 14 anos, a comprar mais 78 arrátéis de cera, com o que gastou 21 560 réis. Alguma desta adquiria-se já lavrada (menos de metade), mas o resto, e a fornecida pelos irmãos, foi entregue para manufacturar, despendendo-se nisso, 13 382 réis, em 22 anos. O preço por arrátel, cobrado pelo cerieiro, foi sempre de 50 réis. Há ainda 6 mil réis gastos indiferenciadamente em compra e lavramento. No total, à cera cabem 4,7% das despesas da Confraria (40 942 réis). A cera guardava-se em «caixões», sendo em regra, pesada na altura de cessar funções, para saber a quantidade em transporte. Também aqui nada se desperdiça, sendo os pingos das velas reaproveitados, entrando nas contas.

A Irmandade teve ainda outras despesas: 1 540 réis (0,2%) em burocracia — sobretudo petições, entre elas a de aprovação dos novos estatutos e da licença para benzer um altar da canela em 1736-37, quando colocaram uma nova pedra de ara: 3 180 réis (0,4%) com os olivais — em mão-de-obra, em foros e em compra de oliveiras (na qual não entra a totalidade do seu preço, sendo uma forma utilizada pela Confraria para saldar as quotas em dívida dos irmãos, dando apenas a diferença); e ainda 10 585 (1,2%) de acertos de contas — pagamentos atrasados a sacerdotes, a mordomos, ou devolução de verbas indevidamente entregues por irmãos.

Sendo a totalidade das receitas, ao longo do tempo, de 925 397 réis e a das despesas de 858 587 réis, deveria haver um saldo de 66 810. No entanto, o acumulado que a Irmandade tem em 1742-43 é de 25 550 réis. É verdade que alguns rendimentos podiam andar em crédito, uma vez que muitas das quotizações eram satisfeitas com atraso. Mas é certo que muito dinheiro se perdeu pelo caminho. Faltaram 16 200 réis na passagem de 1709-10 para 1710-11, e 10100 na de 1731-32 para 1732-33. O ano de 1711-12 não apresenta contas, dizendo o escrivão seguinte que a destrinça do que havia era impossível. Desaparecem ainda, com frequência, pequenas quantias, em trânsito. Efectuando-se uma prestação de contas no fim

de cada mandato, é incompreensível que tenham faltado somas tão avultadas sem causar reparo, quando por vezes discutiam vinténs.

Movimentando ao longo de 40 anos menos de um conto de réis, parece ser uma associação pobre ⁽⁸⁰⁾. Mas faltando termos de comparação com outras, para o mesmo período, não podemos julgar da sua valia efectiva ⁽⁸¹⁾. Se cotejarmos a média anual das receitas, 23 135 réis (com grandes variações que vão desde 2 900 réis em 1713-14 a 99 940 em 1742-43), com a cômgrua mensal atribuída ao pároco da Marmeleira que é em 1720 de 6 000 réis ⁽⁸²⁾ e em 1766 de 6 400, mais o pé de altar, tendo ainda direito a casa de residência e campo de logradouro ⁽⁸³⁾, vemos que o rendimento médio da Confraria era quase igual ao vencimento do prior durante 4 meses (excluindo as esmolas e o passal). Assim, se os seus recursos parecem escassos, não destoam inteiramente dos da freguesia.

Mas considerar apenas a receita média não é esclarecedor. Se analisarmos a evolução das suas receitas anuais ao longo do tempo, vemos que há uma nítida tendência de crescimento, com uma taxa de 2,42% (determinada a partir dos valores de tendência). Para este valor contribui, sobretudo, o período posterior a 1728-29 (com uma taxa de 3,65%), quando se acentua a influência do azeite nas finanças da Irmandade.

Esta instituição, contudo, não deve ser encarada numa perspectiva empresarial, tendo como pressuposto o crescimento e aumento de lucros. Inversamente a uma gestão comum, em

⁽⁸⁰⁾ Que as confrarias eram pobres constata-o M. Pernot, *ob. cit.*, pp. 94-95, para a Lorena. E também, e mais claramente, para a Bretanha, G. Minois, *ob. cit.*, pp. 343-346.

⁽⁸¹⁾ O único paralelo que podemos estabelecer é já para o séc. XIX, a partir da relação das Irmandades do distrito de Viseu, de 1857, referida atrás. Nela se vê que 43,5% das confrarias, nessa época, têm de receita anual menos de 30 mil réis, situando-se 92% abaixo dos 110 mil. Para esse ano não temos receitas para a da Senhora do Carmo, mas no início do séc. XX a sua média é de 25 250. Vemos que ela não era das mais pobres (em 1857, 30% têm menos de 20 mil réis), mas mais de metade são mais ricas. A extrapolar esta situação, diríamos que a da Senhora do Carmo no século XVIII estava na mediania, mas nada nos permite fazer isso: ao longo de dois séculos a vida destas instituições evoluiu e com certeza nem sempre no mesmo sentido.

⁽⁸²⁾ A.U.C., *Registos de Escripturas de Fabricas de Capelas....*, Livro n.º 51, fl. 206 v.

⁽⁸³⁾ A.U.C., *Registo das Licenças das Abzencias dos R^{dos} Pa-rochos, das cartas de Encomendação....*, Livro n.º 53, fl. 215 v.

que se tenta expandir as actividades com vista a um alargamento de recursos e adequando a eles os gastos, aqui são as receitas que se adaptam às despesas que é preciso fazer. O que ditava o lançamento da finta, ou o seu reforço, era a necessidade de proceder a obras. Quando havia um transporte razoável dos anos anteriores, as receitas eram normalmente mais baixas. Viviam, pois, no fio da navalha, tentando equilibrar as contas sem sobrecarregar demasiado os seus membros. Mas, sem dúvida, que depois de 1728-29 há uma lógica de mercado a ditar a política de exploração do azeite.

Tinha, por outro lado, uma gestão «caseira». São os mordomos, os tesoureiros da Confraria, quem a assegura, por vezes à custa própria. Vemos isso em 1719-20, 1725-26 e 1734-35, anos em que o saldo é negativo, e em que são eles a adiantar o dinheiro (7 095, 2 045 e 1 695 réis, respectivamente). O reembolso era tardio, arrastando-se de ano para ano as tornas entre eles, e nem sempre completo, pois os de 1720 perderam 970 réis.

Não obstante o trato ser familiar, também existem tensões entre os dirigentes, detectadas aquando da apresentação dos relatórios das contas, através de comentários feitos na escrita ou à margem, reflectindo-se no livro a própria viveza da discussão. Em 1712-13 fazem o registo em bloco, dizendo, numa crítica nítida aos anteriores, «per obviar parlengas e se não poderem lançar em outra forma pellas embrulhadas que havia». Mas tirando este caso, os problemas, quando surgem, andam sempre à volta da não especificação dos gastos ou de pagamentos indevidos: um vintém de presidência ao pároco, 200 réis pela missa da festa quando deviam ser 100, ou 400 réis para vinho. Estes últimos revelando também atritos entre a Confraria e o clero.

Em 1725-26, em que o escrivão era um sacerdote, as contas foram feitas por três vezes, a terceira por um licenciado, por o «escrivão as não querer emendar». É neste ano que melhor se notam as desinteligências, chegando o escrivão a reclamar que «os Mordomos são de sãa consciencia como he notorio e sabido». Em resposta, outra mão, à margem, acrescentou: «ninguem lhe chama nomes».

Mais que uma vez se lembra que deviam apresentar as certidões das missas, pois coincidindo os dias da Senhora com os sábados, com uma só esmola se satisfazia as duas obrigações. Estranhando-se em 1742-43: «aquí vão mais 30 [réis] do que nas contas passadas e as missas sempre são as mesmas».

Acerca do vintém da presidência houve entendimentos diversos. Há anos em que ele é pago e aprovado, em outros não, afirmando-se que «nunca se pagou na Marmel^{ra}». Em 1725-26 o escrivão defende-se: «o que se da aos R^{dos} Parrochos, em diversas Igrejas são diversos costumes, e o escrivão não está obrigado a sabellos se não o juiz e eu escrevi o que os mordomos me dicerão», dizendo que seria preciso, nesse caso, rever todas as contas passadas. Também à margem, escrito em outra letra, se replica: «Isto he querer segunda ves cair no mesmo erro conhecido sem acceitar a verd^e».

Sobre os 100 réis em demasia dados ao clérigo que cantava a missa de festa se diz em 1725-26 não ser regra fazê-lo, e se tinha sido carregado de outras vezes fora por engano do juiz e escrivão, estando eles a dever esse dinheiro à Irmandade, e «não he justo imitallos no seu erro».

Nesta troca de delicadezas, uma das mais expressivas é a que respeita ao vinho da missa. Observa-se que não se acha em contas algumas (de facto, o ano de 1725-26 foi o único em que tal apareceu mencionado) e que: «não esta em uso, são ossos do off^o» (subentende-se, do pároco). Recorde-se que os priores administravam as esmolas das capelas pelo que a eles competeria, talvez, esse tipo de despesa.

Mas a tensão com a autoridade paroquial estala em conflito aberto em 1742-43, por ocasião das obras do retábulo do altar-mor da capela. O pároco, em Outubro de 1742, queixa-se ao promotor do bispado que, estando expirado o tempo de seis meses dado pelo visitador, e mais a prorrogação do prazo posteriormente concedida à Confraria, para fazer a dita obra, «nada se tem feito», e quanto à finta lançada para ela, «elles despoticam^{te}, contra o que VM^{ce} nella mandava a fizerão igual aos pobres e ricos, mandando VM^{ce}, que cada hum pagase conforme a sua possibilidade, e pareçendome contra o ditame da minha conçiencia disimular o que se obra contra a obediência que a VM^{ce} deuemos, dou esta conta». A resposta do promotor é radical: deviam ser notificados todos os que tinham obrigação de cumprir o dito capítulo da visita «p^a que no tr^o de 30 dias mostrem tudo satisfy penna de se lhe fazer soquestro em seus bens p^a por elles se cumprir». Mas em Novembro do ano seguinte tudo está ultrapassado, a paz restabelecida, o retábulo pronto e o parecer do prior é então favorável⁽⁸⁴⁾.

Na realização de obras entrevêem-se, ainda, choques com trabalhadores: em 1738-39 tiraram 345 réis ao «jornal de alguns officiaes que o não mercerão».

⁽⁸⁴⁾ Vide nota 54.

Apesar destes atritos, a Confraria exercia uma acção unificadora. Mas que não esconde as várias perspectivas no momento de adesão, ou na visão do que dela se podia esperar. A sua existência e a sua força melhor se podem compreender, ao encará-la por vários prismas: o individual, o da Igreja, o das elites e, de forma mais abstracta, o da comunidade no seu todo.

Os membros das confrarias da Senhora do Carmo costumavam ter direito a usar bentinhos e escapulários que os defendiam de males diversos, entre eles, da doença. E obter, pela sua pertença e dedicação, graças e indulgências.

Mas o ponto central da sua vida estava no culto dos seus mortos. Sendo o culto dos mortos um dos fenómenos de mais longa permanência na história da humanidade, independentemente dos sinais distintivos que o caracterizaram segundo as épocas, as sociedades e as culturas, não admira que a ele estivesse ligada, nessa altura, uma das principais obrigações de caridade, sendo conhecido o peso dos temas fúnebres na piedade barroca. E se sempre esteve enquadrado por um sistema religioso, também então a Igreja o superintendia, mas levando os fiéis a colaborar na sua organização.

Um dos maiores benefícios, alcançados através da integração numa fraternidade, era a garantia de um lugar nesse culto. Todavia, se fizermos uma contabilidade, colocando na coluna do dever as verbas entregues pelos irmãos ao longo da sua vida confraternal (a entrada e fintas sucessivas), e na do haver o custo dos ofícios que são ditos em sua intenção, vemos que a vantagem não é grande. Só a entrada (a partir de 1728-29) representava mais de metade do preço daqueles, para já não referir o caso das mulheres. Em princípio, quem tinha posses para sustentar a sua participação, também tinha para as missas na altura do falecimento. Mas para alguns poderia funcionar como um seguro, pondo-os ao abrigo de eventuais desaires económicos que os podiam apanhar desprevenidos no momento do fim. Realmente, pelo menos dois irmãos tornaram-se pobres. Não deveremos, no entanto, considerar o aspecto meramente materialista, mas atender a que os sufrágios rezados no seio da Irmandade teriam outro valor. Era uma forma de ainda então estar profundamente enraizado no grupo e de prolongar, depois, no tempo, essa ligação. O grupo, pelo seu carácter mais perene, talvez lhes inspirasse uma maior confiança que a família, sujeita ao efémero.

Igualmente determinante na vontade de aderir à Confraria seria o facto de nela se realizar a festa da Senhora.

A festa é, em qualquer sociedade, de importância fundamental ⁽⁸⁵⁾. É um meio de libertar tensões interiores, o que é imprescindível para o equilíbrio emocional e psíquico. É ainda um meio de reconciliar os homens com o colectivo, através de uma relação lúdica, o que é necessário para o equilíbrio social. Momento de divertimento, era também momento de religiosidade. Na festa, sagrado e profano interpenetravam-se. A Igreja pretendeu, na época pós-tridentina, separar os campos do que a cada esfera pertencia ⁽⁸⁶⁾, uniformizar as crenças e as práticas, retirar dos comportamentos as suas manifestações externas e de aparato e levar a uma maior interiorização do sentimento religioso. Como não podia erradicar a festa popular, pela sua inevitabilidade e utilidade social, reorientou-a. E as confrarias eram, do seu ponto de vista, um elo essencial nessa corrente reformadora, pois eram os leigos a conduzi-las, mas dentro dos cânones eclesiais.

Eram também um círculo de sociabilidade que se manifestava nos meios rurais, onde os já existentes eram de carácter informal, sobretudo ligados ao trabalho — como os serões, as desfolhadas, as espadeladas, ou os momentos passados em locais de utilização comum (o forno, o lavadouro, o moinho), ou em feiras e mercados; mas também ao lazer — como os jogos ou as tabernas ⁽⁸⁷⁾. Sabe-se a desconfiança com que o clero os encarava, sendo evidente, nesse período, uma rígida censura de costumes e a tentativa de disciplinar as atitudes individuais e colectivas ⁽⁸⁸⁾. As irmandades constituíam um círculo de sociabilidade formal e organizado que traziam uma nova maneira de estar e de relacionar

⁽⁸⁵⁾ Sobre a importância da festa, veja-se, por exemplo, Yves-Marie Bercé, *Fête et Révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, 1976, ou Jean-Jacques Wunemberger, *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, 1977.

(se) Veja-se a regulamentação de procissões em *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, ob. cit., Tit. XXI, Const. II.

⁽⁸⁷⁾ y_{cr} sobre a sociabilidade, em meio rural, M. Agulhon, «Les associations depuis le début du XIX^e siècle (1^{ere} partie)», M. Agulhon e Maryvonne Bodiguel, *Les associations au village*, Bibliothèque des Ruralistes, 1981.

⁽⁸⁸⁾ Essa disciplina de costumes já está presente nas directrizes consignadas nas constituições do bispado de Coimbra em 1591; vai-se reforçando no tempo através da actuação dos visitantes e é ainda objecto de pastorais de D. Miguel da Anunciação, bispo de Coimbra, no séc. XVIII, vide Manuel Augusto Rodrigues, «As preocupações apostólicas de D. Miguel da Anunciação à luz das suas cartas pastorais», em *Actas do Colóquio A mulher na sociedade portuguesa*. Coimbra, 2.º vol., 1986, pp. 137, 142 e 144).

os indivíduos em volta de um objectivo que interessava toda a comunidade. Era esse sentido de serviço público que tornava importantes os seus dirigentes aos olhos de todos. Mas não eram só um quadro institucional, voltado para a colectividade. Eram formadas por pessoas que se reuniam e conviviam, num meio diferente do ambiente do dia a dia. E nesta da Marmeleira, com a renovação anual dos cargos, uma boa parte dos seus membros passou pela direcção, teve responsabilidades e uma intervenção activa. E não há dúvida que muitos gostavam de participar, de gerir, de orientar, trabalhando sem remuneração, oferecendo materiais, «pois so da S^{ra} esperam a paga», como dizem.

Esses motivos influíram também junto das elites. Não que tivessem uma premência de ordem económica — tinham, à partida, assegurada a realização dos sufrágios por sua alma. Mas pensavam que as orações dos pequenos eram atendidas mais favoravelmente na corte celeste, tendo, por isso, uma maior eficácia os officios assistidos pelos seus confrades mais humildes. E embora possamos pensar que a festa popular não era para eles um atractivo tão grande como para outros, na festa impunha-se a coesão da colectividade. Momento de uma real comunhão, nela se atenuavam as diferenças sociais e se apagavam as disparidades individuais. A observância de todo um sistema de ritos e de símbolos, garantes da própria manutenção da comunidade, irmanava todas as classes sociais, reagindo de modo idêntico. E, apesar de terem os seus próprios círculos de sociabilidade e de tomada de decisões, pretendiam ainda evitar que funcionasse um corpo organizado, por mais pobre e frágil que parecesse, que fugisse ao seu controlo. Pequeno que fosse, era um contrapoder que se instalava e, neste caso, com a força da religião. Por outro lado, quase se esperava delas uma atitude de comando, tendo certamente mais prestígio as congregações a que pertencessem. Em França, algumas são mesmo fundadas por sua iniciativa e com dotes seus⁽⁸⁹⁾.

Para concluir, sintetizemos algumas ideias.

A Irmandade da Senhora do Carmo, da Marmeleira, foi criada na época áurea destas instituições, consideradas peça importante da estratégia da Contra-Reforma. Eram um meio de alargar a capacidade de intervenção paroquial na comunidade, através da participação dos leigos na organização do culto. O que não quer dizer que, entre essas duas instâncias,

(89) vide G. Minois, *ob. cit.*, p. 341.

não existissem tensões, de quando em vez expressas em conflito aberto. Também pela sua devoção mariana se enquadra na corrente dominante da piedade popular de então.

Tendo um percurso longo, na primeira metade do século XVIII vive ainda uma fase de grande vitalidade e até de expansão pois aumenta o número de membros, crescem os seus rendimentos económicos e cria um novo cargo. Situação diferente das suas similares em França, onde já se encontram sintomas de declínio, sobretudo a partir de 1720-30⁽⁹⁰⁾.

Era uma confraria numerosa, atendendo à população do lugar onde se situava, e tinha uma forte implantação em quase todo o concelho. Como era norma neste tipo de fraternidades, envolvia gente de vários estratos sociais. A ela pertencia uma boa parte dos notáveis da região, como aliás é declarado em capítulo de visita: «...nesta cap^a está instituída huma Irmandade numerosissima, composta das melhores pessoas desta e das freguezias uezinhas, hé bem que trátem esta capella com o melhor aseyo e ornáto, que seja Gloria de Deos, e dezempenho de pessoas ricas»⁽⁹¹⁾.

Era regida por princípios de igualdade — os irmãos tinham os mesmos deveres (a entrada e a finta eram do mesmo valor para todos, o que provocava reais desigualdades, porque uns eram mais pobres que outros), e os mesmos direitos (o número de sufrágios era uniforme). Por outro lado, vigorando um sistema de eleição, qualquer um podia ascender ao corpo dirigente, embora transpareça uma hierarquização do poder consoante as classes sociais: os juizes, deputados e escrivães são escolhidos maioritariamente de entre as elites da zona. Aqueles princípios revelam-se ainda na substituição anual dos cargos de actuação mais decisiva, conquanto que a prática de transitar de uns para outros acabasse nor permitir a permanência na direcção durante mais tempo.

Não parece ser uma associação rica, tentando cumprir as suas obrigações estatutárias e equilibrar as suas finanças. Nas duas décadas finais, todavia, nota-se um maior desafogo, para o que contribuiu uma nova política de investimento e administração dos seus bens fundiários, os olivais.

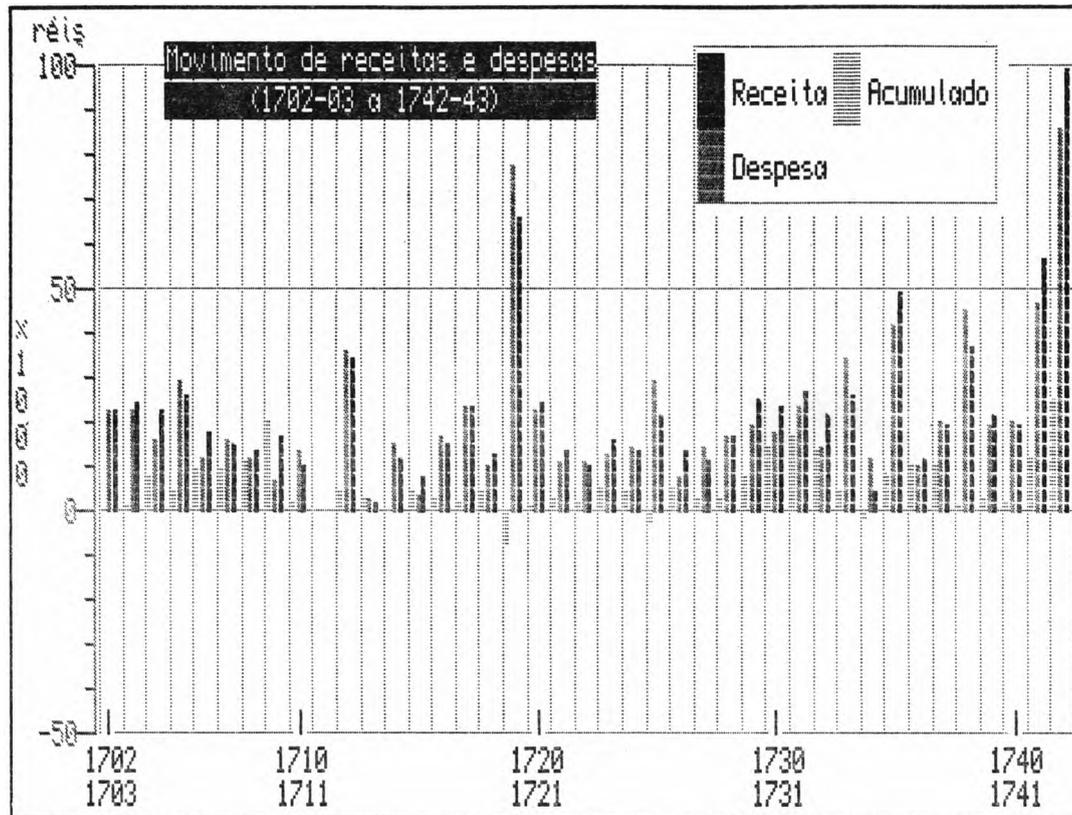
A sua existência gira à volta de dois polos fundamentais — a festa e a morte. É ao culto da sua padroeira e dos

⁽⁹⁰⁾ Embora a evolução não seja linear posteriormente, conhecendo momentos de revitalização, mesmo depois da Revolução de 1789.

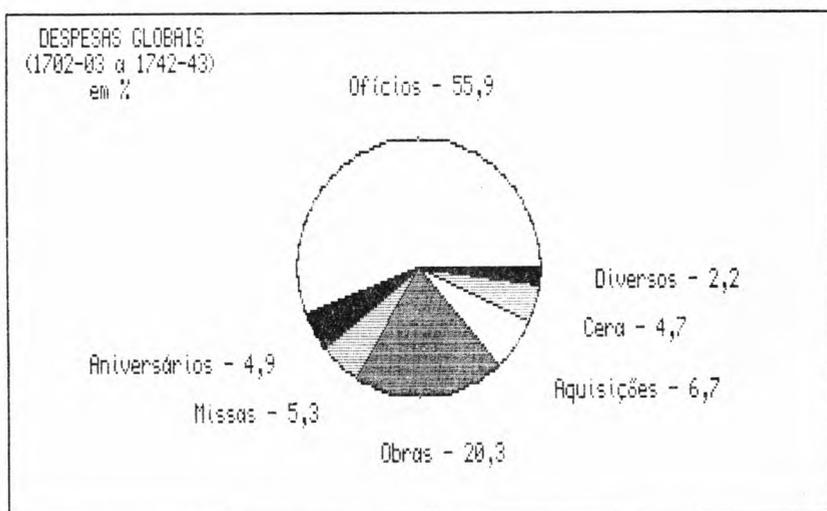
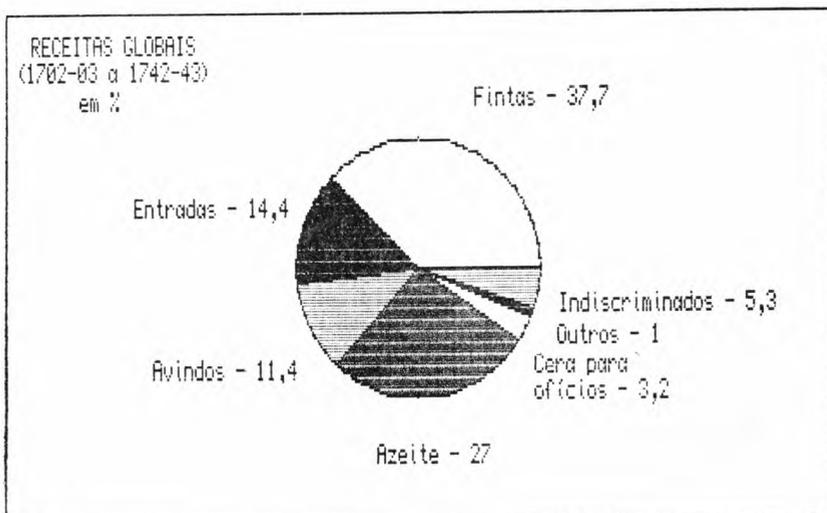
⁽⁹¹⁾ Ver nota 54.

seus mortos que se aplica o principal da sua actividade e se reserva o principal das suas verbas. Tudo o resto é conducente à realização daqueles objectivos: a manutenção e beneficiação da capela, dos ornamentos, dos móveis, a gestão da cera e dos bens de raiz.

São aqueles que nos parecem mais desfavorecidos socialmente, os que demonstram uma maior dedicação pela Irmandade. Ela fornecia-lhes um espaço para o exercício do poder e um papel preponderante na vida aldeã. Trazia ainda uma distração ao trabalho quotidiano, muitas vezes duro e implacável, sempre monótono e desgastante.



Movimento de Receitas e Despesas da Irmandade



Receitas e Despesas da Irmandade

DEVOÇÃO A S. JOÃO BAPTISTA
NA PORTA ESPECIOSA DA SÉ VELHA
DE COIMBRA (1744 A 1759)

O presente trabalho integra se num plano mais amplo de investigação que pretende estudar a religiosidade popular na diocese de Coimbra durante a primeira metade do séc. XVIII, incidindo em especial sobre devoções, instituições de capelas, organizações de confrarias, festas religiosas e outras manifestações de piedade popular que para serem estudadas apelam às diversas especializações do saber histórico: história das mentalidades, verificando movimentos de sensibilidade e emotividades religiosas; história económica e social, analisando bens doados, categorias sócio-profissionais e outros aspectos que, no fundo, nos dão uma medida mais completa do «homem religioso» da época.

O conjunto das fontes históricas que constituem objecto da nossa investigação são, em especial, o fundo do Cabido e Mitra da Sé de Coimbra existente no Arquivo da Universidade de Coimbra:

Capelas (23 caixas contendo documentação avulsa);

Estatutos da See de Coimbra;

Livro das Capellas da See;

Acordos do Cabido, vols. 21 e 22;

Documentação avulsa que está a ser organizada em catálogo.

Para este artigo demorámo-nos em especial na análise do *Livro q. serviu p.^a se carregarem as offertas e Missas q. os devotos tributarem em obzéquio de S. João Baptista, cuja*

* Arquivo da Universidade de Coimbra.

O Sagrado e o Profano

*imagem se acha ao lado da porta traveça da Sé desta cid/ e da porta de jora aonde concorrem os Fiéis Catholicos pellos m.^{tos} prodigios q. obra Déos pella intercessão do mesmo S.^{to}. Tratare de um livro cuja data abrange o período de 11 de Março de 1744 a 31 de Agosto de 1759, com a dimensão de 21/30 cm e constituído por 369 folhas que não são numeradas e algumas estão em branco. As capas são em pergaminho contendo uma lombada com o título: *Esmollas de S. Joaõ*.*

1. A porta especiosa (1)

A imagem de S. João Baptista encontra-se num dos lados da porta especiosa da Sé Velha de Coimbra, cuja construção se deve ao bispo D. Jorge de Almeida que governou o bispado de 1483 a 1543. Num desejo de bem ornamentar a sua Sé mandou construir esta porta ao gosto renascentista, sobre uma porta românica existente. «É de excelente fábrika, ornamentada com grande profusão de miudezas e labores de notável primor e elegância». A sua construção é atribuída ao grande arquitecto João de Ruão.

Do outro lado da porta encontra-se a estátua considerada por António de Vasconcelos como representando S. Zacarias; Nogueira Gonçalves refere-se-lhe como sendo o Profeta Isaías, pois leu a abertura do cap. XVI do Livro de Isaías que diz: *Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae*, numa inscrição existente numa fita larga e longa distendida nas mãos da estátua que o insigne historiador considera como significando *phylacterium* onde, segundo o costume, se lê uma expressão dita ou escrita pela personagem figurada. «Quando no *phylacterium* não se lê o próprio nome da personagem, o que é frequente, lêem-se pelo menos expressões suas, o que basta para a identificação» (2).

0) Sobre a porta especiosa da Sé Velha de Coimbra, v. Dr. António de Vasconcelos, *Sé Velha de Coimbra*, vols. I e II, Coimbra, 1935; Armando de Lucena, *A Arte Sacra em Portugal*, vol. II, pp. 110-111, Lisboa, 1943; V. Correia e A. N. Gonçalves, *Inventário Artístico de Portugal, cidade de Coimbra*, vol. II, Lisboa, 1947; A. Pedro Dias, *A Arquitectura de Coimbra na transição do Gótico para a Renascença, 1490-1540*, Coimbra, Epartur, 1982. Dissertação de doutoramento em História de Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(2) V. António de Vasconcelos, *A Sé Velha de Coimbra*, vol. II, Coimbra, 1935, pp. 125-126.

De acordo com a documentação encontrada, onde ressaltam a veneração e culto que o povo concede ao precursor de Cristo, João Baptista, aparecem também algumas referências ao poder miraculoso de S. Zacarias: «Thereza Roiz da V.^a de Samache p.¹º perigo em q. esteve de vida se pegou com S. Zacharias e lhe deo sua offerta, q. vay carregada no dia atrás da receita».

Em Maio de 1744 é registado no respectivo livro: «duas vellas hũa p.^a S. João, outra p.^a S. Zacharias» que renderam 480 réis; em Julho são ofertadas a S. Zacarias duas pernas de cera que foram leiloadas por 240 réis e uma candeia de cera por 10 réis. Exemplos destes encontram-se ao longo dos registos feitos o que nos leva a concluir que a tradição popular considerava a segunda personagem, instalada no nicho esquerdo da porta especiosa, como sendo S. Zacarias, pai de S. João Baptista. Ao alto está representada a cena da Visitação (Maria, Mãe de Jesus, visita sua prima, Santa Isabel, Mãe de S. João Baptista).

A pedra de Ançã, corroída pelo tempo, pouco deixa ver da primitiva beleza desta porta; no entanto sabe-se que era constante ao longo do tempo a preocupação do Cabido em fazer o seu restauro: em 19 de Julho de 1743 o «Cabb^o é chamado p.^a se ponderar e rezolver a obra q. se devia fazer p.^a mayor culto e adorno da Imagem de S. Joam Bapt.^a e q. estava nas Paredes fora da porta travessa desta See e q. os pios corações dos Catholicos a consagravaõ com venerações, ofertas e donativos obrigados da sua devoção e também dos prodígios q. o S.^{*0} obrava...» (3).

Ajustou o cônego Miguel de Sotro Mayor com o architecto Gaspar Ferreira a melhor forma de executar o trabalho; no entanto concluíram que não se podia fazer a obra com a grandeza exigida dado a ruína do portal (4).

Como os fiéis concorressem em grande número à Porta da Sé para implorarem alívio nos seus males, o Cabido resolveu colocar da parte de dentro da porta travessa uma caixa e uma banca com um livro e tinteiro onde se carregariam por dia todas as ofertas recebidas, encarregando-se desse serviço o P.^e Manuel Pereira e Sousa, presidente dos padres capelães da Sé e na sua ausência o P.^e Pedro Ferreira que teriam de recolher as ofertas, desde a abertura da Sé, até ao pôr-do-sol. Cada um dos padres poderia vender os frutos e coisas

(3) A.U.C., *Acordãos do Cabido*, vol. 21, fis. 106 v. e 107.

(4) *Ibidem*, fis. 108 v. e 109.

usuais que se ofertassem assim como as insignias de cera: cabeças, peitos, braços, entranhas, velas, «tudo conforme os seus justos preços e os fructos e couzas uzuaes a q.^m por ellas mais der, no q. se conhecerá o seu zello; e carregará neste Livro individualm.^{te} a qualid.⁶ da offerta, e o q. ella produzio em dinh.^{ro}..... Tratava-se de um certo pecúlio que contribuía para o viver quotidiano do Cabido da Sé de Coimbra. No entanto este destinava grande parte das ofertas para dar o maior brilho à festa do Santo. Em 14 de Junho de 1745, reúne-se para assentar sobre a festa dedicada a S. João Baptista e delibera que teria Sermão, Missa cantada, fogo de artifício lançado de véspera, trombetas, gaitas de foles, tudo pago pelas ofertas dos devotos (5). A Igreja institucional adería assim à vontade popular: «as ofertas ao Santo são destinadas a ser dissipadas no brilho de uma festa sem futuro» (6).

2. O Santo. A promessa

Segundo a teologia é Deus quem faz os milagres; para o povo cujas crenças são pouco conceptualizadas, pouco espiritualizadas e sobretudo enraizadas no concreto, é o Santo, mais acessível que o próprio Deus, quem dá o seu auxílio quando está em perigo a segurança essencial da existência individual, familiar ou social. Daí nasce a promessa que orientada para uma resposta às necessidades imediatas da existência se insere no quadro de uma economia de troca.

A S. João da porta da Sé acorriam devotos vindos das mais diversas regiões, sobretudo das zonas rurais e daí as ofertas constituírem na sua maioria produtos correntes da produção local. Aparecem-nos em maior profusão desde Março de 1744 até final do ano, ofertas de frangos, galinhas, leitões, cordeiros, milho grosso, trigo, azeite, ovos, arroz, ervilhas, coelhos, carneiros e outros géneros, ao lado de ex-votos, objectos em cera, que vendidos em leilão mensal renderam na sua totalidade 100 545 réis (7). Concluimos que se trata de uma população rural ou suburbana que num gesto sacrificial acorre à porta da Sé trazendo uma oferta subtraída aos seus próprios meios de subsistência. Pouco mais tinham para dar pois nota-

(5) A.U.C., *Acordaos do Cabido*, vol. 22, fis. 144.

(6) G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 66, 68 e 83.

(7) A.U.C., Mapa (contendo), *Lembrança dos Milagres e ofertas q. se reduzem a dinheiro*, anno de 1744.

-se que as ofertas valiosas eram escassas. Em metal valioso aparecem apenas as seguintes ofertas:

QUADRO I	
1 Cristo em ouro.....	1 500 réis
1 Coração muito pequeno de filigrana em ouro	100 »
1 Coração em ouro.....	sem valor expresso
1 Anel de ouro.....	» » »
1 Coração de prata	25 réis
1 Anel de prata.....	sem valor expresso
1 Dedo de prata.....	» » »
66 Olhos de prata.....	1 320 réis
1 Chapa de cobre bordada a ouro contendo um Agnus Dei	sem valor expresso

«O Cabido proíbe que se venda sem expressa licença qualquer oferta de ouro, prata ou seda, mortalha ou outra semelhante q. tenha especialid.⁶; ou possa servir p.^a ornato do nicho do mesmo S.^{*0} ou p.^a qualificar mais a See dos seus prodígios».

Os objectos em cera eram numa maneira geral representações de membros curados: cabeças, mãos, peitos, ventres, olhos, pernas e outros. Apareciam por vezes ofertas de cera a granel: «offerta de sette arr.^{tes} de cera a 240 cada arr.^{tel} e velas que ardiam em honra e louvor do Santo» (8). Por vezes prometia-se simbolicamente a própria morte (*ir morto*) e daí o autor da promessa se envolver numa mortalha ou hábito de frade para cumprir o rito da «perambulatio».

O hábito correspondia também à própria morte — o frade era aquele que morria para as glórias mundanas e se envolvia num hábito à espera da morte, passagem para uma vida eterna de felicidade.

A temática da morte era uma constante na religiosidade popular desta época. Inserida na pastoral do medo que assentava sobretudo no tema do inferno, na morte em pecado mortal e no carácter terrível do juízo final, o «pagador» da

(8) O ex-voto português mais antigo que é conhecido é de 1310 e está exarado no Testamento de Lourenço Dinis. (Torre do Tombo) v. *Grande Enciclopédia Brasileira*, vol. X, p. 794; J. L. de Vasconcelos em *O Arqueólogo Português*, XXII, 1917, p. 142, datava-o de 1348.

promessa, a quem o Santo tinha libertado de todos os perigos, pagava assim da melhor maneira a graça recebida (*).

Despida a mortalha ou hábito estes eram normalmente leiloados. A mortalha rendia entre 540 réis e 1 160 réis e o hábito entre 480 réis e 1 200 réis. Novo índice de redução da oferta a um valor monetário frio, uniforme, que tendia a privar os gestos da sua ressonância emotiva ⁽⁹⁾.

Financiar um sermão e uma missa em honra do Santo era outra prova de agradecimento. O sermão constituía a única fonte de contacto com o mundo religioso, cultural e político. A Igreja, como aparelho ideológico, aproveitava-o para incrementar toda uma tradição de disciplina eclesiástica, no entanto não era com esta finalidade que o povo o desejava. Pagava o sermão para que fosse feita a glorificação do santo e do seu poder miraculoso de uma forma narrativa, marcado por forte carga emotiva. Era normalmente escolhido o pregador que melhor narrasse a vida do Santo especialmente os episódios miraculosos que manifestassem o seu poder. Encontrámos apenas três referências a sermões oferecidos. Seriam os sermões ditos demasiado intelectuais para as mentalidades que afluíam à Sé? Teria de ser a esmola demasiado avultada? Temos notícia de que um sermão foi mandado dizer por 10 200 réis. As fontes não revelam dados suficientemente esclarecedores; movemo-nos apenas no campo das hipóteses.

Através do Quadro II verificaremos o número de missas oferecidas durante o ano de 1744 e com a respectiva esmola.

Aparecem-nos em maior profusão as missas rezadas, as mais económicas em que o oficiante diz missa em voz baixa, sem utilizar o canto e que oscilavam entre 100 a 120 réis. Nas missas cantadas, em muito menor número, o oficiante podia levantar a voz e utilizar o canto. Davam por elas de esmola 800 réis.

As missas eram afixadas numa tábua «em lugar patente p.^a q. venha a noticia de todos e se não possa allegar ignoranda», e eram oficiadas pelos padres Capelães da Sé con-

⁽⁹⁾ V. Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur, La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983; *Idem, La Peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles*, Dezembro, 1978; Pierre Chaunu, *La mort à Paris, 16^e, 17^e, 18^e siècles*, Paris, Fayard, 1978; Michel Vovelle, *Idéologie et mentalités*, Paris, 1982; *Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1973; Robert Favre, *La Mort au siècle des lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978.

⁽¹⁰⁾ V., M. Jousse, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Resma, 1959.

QUADRO II

Lembrança das missas q os devotos de S. Joaõ Baptista da Porta da Sée mandaõ dizer em honra do mesmo Santo

1744

Data	Missas	Esmolas	Missas de S. João (Tipologia)	Missas de S. Zacarias
Março	19	720 réis	missas rezadas 19	—
Abril	65	1 960 »	missas rezadas 64	1
Maiο	89	4 200 »	missas rezadas 88	1
Junho	95	7 720 »	4 missas cantadas e 91 rezadas	—
Julho	116	3 690 »	1 missa cantada e 115 rezadas	—
Agosto	143	10 660 »	missas rezadas 141	2
Setembro	63	3 180 »	missas rezadas 62	1
Outubro	56	3 716 »	missas rezadas 56	—
Novembro	85	3 060 »	missas rezadas 85	—
Dezembro	36	2 620 »	missas rezadas 36	—
Totais	767	18 290 réis	missas rezadas 757 missas cantadas 5	missas rezadas 5

forme as suas antiguidades e por eles eram igualmente repartidas as esmolas.

Os milagres atribuídos a S. João Baptista eram também registados no respectivo livro. A título de exemplo apresentaremos o registo feito em 12 de Julho de 1744:

«Manoel Frz do lugar de Arcos em 22 de Janr. de 1744, andando cavando hũa pouca de area lhe cahio a barreyra em sima e ficou sepultado sem sentido algum com hũa perna quebrada, e as costas, o pescoço fôra do seo lugar e o queixo de bayxo fora taõ bem do seo lugar, recorrendo ao S.^{to} varias pessoas, ficou livre e sem lezaõ algum, como confessou m.^{ta} gente em m.^a prezença».

Não se trata de uma declaração do próprio miraculado, o que normalmente acontecia, mas sim de várias pessoas que por ele intercederam perante o Santo e que o acompanharam na romagem de agradecimento — são as testemunhas do milagre e da declaração.

Aparecem-nos vários casos em que o pai surge como testemunha declarante — registo de 30 de Novembro de 1744:

«M.^{el} Feyo da V.^a de Ançã trouxe hũa mortalha de linho pello perigo, em q. esteve sua m.^{er} de parto, e tendo feliz saude foy o s.^{to} Padr.^o de hum menino chamado Joa^o, e sendo este de id.^e de 6 mezes estando sua May com elle nos braços em hum balcam de altura de 15 palmos se arruinara^o as pedras delle cahindo a May com a criança invocando o nome do S.^{to} nao tiver ao perigo algum ficando a criança sobred.^a entre duas pedras, que cahira^o do mesmo balcam».

Nota-se nestas declarações uma abundância de pormenores que não deixam de reflectir uma atitude perante a doença, morte e milagre. São sentimentos vivos de medo e de esperança que nos mostram estar ainda enraizada na mentalidade do século XVIII a crença da intervenção divina a ultrapassar as leis da Natureza.

Nas declarações verificadas encontrámos as doenças que apresentamos em quadro.

QUADRO III			
Doenças encontradas nas declarações dos Miraculados (1744-1747)			
Doenças funcionais:			
quedas provocando lesões ósseas.....		8 casos	
ferimentos numa mão.....		1 caso	
ferimentos numa perna		1 caso	
epilepsia		2 casos	
rnlicas		2 casos	
perturbações na marcha ...		4 casos	
perturbações na vista		1 caso	
Doenças orgânicas:		Doenças mal determinadas:	
bexigas	2 casos	abcessos	1 caso
desintèria	1 caso	febres (sezões) . . .	3 casos
gota	3 casos	sarampo	1 caso
pleuresia	1 caso	úlceras do estômago .	1 »
		«doenças»	56 casos

Além das doenças aparecem-nos outras causas que levam à intercessão do Santo: partos difíceis (3 casos); demandas com a Justiça (1 caso); diversos acidentes (19 casos).

Nota-se o predomínio do elemento masculino entre os miraculados e as testemunhas.

Através do quadro IV visualizar-se-á melhor esse pormenor, que se explica talvez pelo facto da mulher se deslocar com mais dificuldade do seio familiar ou porque o homem sendo o chefe de família é ele quem muitas vezes faz o voto

QUADRO IV — Repartição por sexo

Sexo	Miraculados		T testemunhas declarantes	
	Nº	%	Nº	%
masculino	45	40%	66	63%
feminino	38	34%	38	37%
indeterminado (crianças)	28	26%		
Totais	111	100%	104	100%

por sua mulher e filhos e é ele quem visita o Santo em romagem de agradecimento e vem pagar a promessa:

«Manoel Fernandes Manço do Casal do Murt.^{to} freg.^a de Arazêde trouxe hũa mortalha de pano de linho de hũa maligna de q. esteve em perigo de vida sua molher e dous filhos».

A mulher miraculada, solteira ou viúva, é normalmente a testemunha declarante. Vem sozinha pagar a promessa mas por vezes aparece acompanhada com as testemunhas do milagre e as que fazem a declaração. Nem sempre há coincidência entre declarante e miraculado:

«P.º da Costa viuvo do lugar das Torres por hü seo pastor q. esteve em perigo de vida de hum mal de bexigas deo de of ferta hum carnr.º».

A proporção das crianças miraculadas é relativamente elevada o que parece indicar um interesse bastante grande por parte dos pais. Não conseguimos determinar a idade e o sexo da criança, nem a origem sócio-profissional dos miraculados e testemunhas, dado que nesse ponto as declarações são muito omissas. Aparece-nos referência a um elemento do Clero: «Manoel Lopes Theyxr.^a Prior da Igr.^a de S. Bartolomeu desta cid.⁶ mandou 7 varas de linho de hũa grave enfermidade q. esteve em perigo de vida»; a um médico da Vila de Mangualde, José de Quadros Botto; a Antonia Bernarda, mulher do capitão-mor de Coimbra e a dois estudantes da Universidade:

«Vicente Pedro Vr.^a natural de S. João de A Foz da cid.^e do Porto estudante cursante nesta Un.^{de} de gr.^{es} feridas mortaes e hum dedo da maõ esquerda dependurado p.^{la} pelle ficou livre de perigo e o dedo outra ves unido» C¹¹).

«Alexandre Manoel de Moraes estando para fazer hum acto em Medicina opprimido de gr.^{des} dores e incapaz de tal funcaõ se pegou com o S^{to} e de repente ficou livre e pagou um hum estômago» (12).

As 108 declarações que analisámos reportam-se geograficamente em maior número à diocese de Coimbra, distribuindo-se os miraculados por zonas urbanas e rurais.

Diocese de Coimbra..... 99 casos
Outras Dioceses..... 6 casos
Espanha..... 2 casos

QUADRO V — Residência urbana ou rural do miraculado		
Residência Urbana	36	35%
Residência Rural	67	65%
Totais	103	100%

(11) Era aluno da Faculdade de Cânones, A.U.C., *Livro de Matrículas*, vol. 58, fl. 264.

(12) Era natural de Portalegre, A.U.C., *Livro de Matrículas*, vol. 58, fl. 386.

Devoção a S. João Baptista

Algumas declarações são omissas na origem geográfica dos miraculados ou por vezes não a identificam correctamente.

«TrouxeraÕ hũa mortalha a S. Joaõ por hum milagre que fez a hũa pessoa de sima de Braga».
«Hum homem da Br.^a trouxe hũa mortalha de linho pello perigo em q. esteve devido se lhe disparar hũa espingarda no peito»

São esporádicos os casos aparecidos, vindos de outras dioceses. Anotámos Portalegre e Porto como dioceses de origem de dois miraculados que residem em Coimbra como estudantes da Universidade.

A fama milagrosa de S. João da Porta da Sé espalha-se assim por toda a diocese de Coimbra, sendo talvez os pregadores o centro difusor dessa devoção. Não há dúvida de que o milagre constituiu, ao lado das festas, pregações, catequese e outras formas de culto, um outro método para sensibilizar as multidões ao dogma católico. Não sabemos por quanto tempo durou esta devoção. Através do livro analisado verificámos que as declarações dos milagres vão diminuindo de ano para ano:

1744	66 declarações
1745	34
1746	4 »
1747	4 » (contendo uma declaração, referências a três milagres)
1748	desaparecem a partir desta data, embora se continuem a registar apenas o número de milagres até Dezembro de 1751, o que acontece também com o registo das Missas oferecidas.

A partir de 1748 não existem declarações. Os milagres passam a ser registados numericamente; em 1748 registaram-se 327 milagres; em 1751 registaram-se 210 milagres e a partir daí não se encontram mais registos.

O registo das ofertas mantêm-se até Agosto de 1759: «Em 24 renderaõ as esmollas e votos 8 455 réis».

QUADRO VI

Relação dos milagres de S. João da Porta da Sé — Coimbra

Ano de 1744

Localidade de origem	Miraculado	Milagre	Promessa
Coimbra	Ana Maria	doença não especificada	trouxe um hábito das religiosas de Celas
»	Domingos Duarte	ferimento numa perna provocado pelo disparo de uma espingarda	?
Coimbra	José Pedro	uma quebrada	um ramo com doze vinténs
»	José Rodrigues	gota	uma missa
Celas — Coimbra	Josefa da Maia	enfermidade muito grave não especificada	uma mortalha de linho
S. ^{ta} Clara — Coimbra	Luisa ?	perigo de vida por doença não especificada	uma mortalha de linho
S. ^{ta} Cruz — Coimbra	Manuel Gomes Figueiredo	doença não especificada	800 réis
S. ^{ta} Justa — Coimbra	Simão Curado	por intercessão do Santo ficou livre dos falsos testemunhos e perseguição da Justiça	3 arratéis de cera

S. Bartolomeu — Coimbra	Manuel Lopes Teixeira (prior da igreja de S. Bartolomeu)	doença não especificada	7 varas de linho
S. Pedro — Coimbra	Maria da Costa	enfermidade não especificada	uma mortalha de linho
Sé — Coimbra	Antonio Lucas	doença não especificada	pesou uma menina a trigo
Lugar da Junqueira — termo de Coimbra	José Roiz	gota	uma missa
Ançã	Manuel Feio (testemunha)	parto difícil de sua mulher, passando o Santo a ser o padrinho do neófito. Caindo a criança com 6 meses de um balcão, foi salva pelo Santo	uma mortalha de linho
Ancião	Antonio Martins	sezões	pesou o filho a trigo
Anobra (Casal de S. João)	Maria Antunes	doença não especificada	uma mortalha
Antanhol	Manuel Fernandes	perigo de perder a vida	uma mortalha de linho
Arazede	Manuel Fernandes Mango	uma doença maligna que o pôs em perigo de vida	uma mortalha de pano de linho
Arcos	Manuel Fernandes	caindo-lhe uma barreira em cima, quebrou as pernas e costelas	confessou publicamente o milagre

Arzila	Maria Taborda	doença grave não especificada	uma mortalha
Bendafé	António Simões (testemunha)	uma filha em perigo de vida	pesou-a a trigo
Carvalhais de Baixo — Condeixa-a-Nova	Manuel Francisco	enfermidade de que padecia há muito	um hábito de S. Francisco
Castanheira	Ana Ferreira (testemunha)	uma grave doença sofrida por um filho	uma mortalha
Ceira	Amaro Francisco	doença grave não especificada	uma mortalha de linho
Condeixa	uma mulher	?	mandou dizer um sermão por dez mil e duzentos réis
Espairo — S. Lourenço do Bairro	Lourenço Lopes	?	pesou um filho a trigo
Espinhhal — Peneia	Maria Assunção	ataques que lhe davam	1 ferssura?
Ferrarias — Peneia	António Simões (testemunha)	grave doença não especificada, tida pela mulher	uma mortalha de linho
Figueiró dos Vinhos	João Roiz	grave doença não especificada	uma mortalha de pano branco
Foz de Arouce	António Roiz	uma quebradura	pesou um menino a trigo
Furadouro	Manuel João (testemunha)	uma filha com sarampo	pesou a filha a trigo

Góis	Dona Vitória Isabel Botelho	grave doença não especificada	uma mortalha de linho
Lugar de Agrelo — Lorvão	Aurélio Cardoso	bexigas	uma mortalha de linho
Lousã	Helena	obstrução no estômago durante 7 anos	veio em romaria
Maçãs de D. Maria	Helena Curada	doença grave não especificada	uma mortalha
Maçãs de D. Maria	Manuel Roiz (testemunha)	um filho em perigo de vida	pesou o menino a trigo
Maiorca	Domitilia de Freitas	doença grave não especificada	uma mortalha de linho
Mangualde	José de Quadro Botto (médico)		dois anéis lisos (um de ouro e outro de prata)
Melhora — Sebal	Ana Carvalha	doença grave não especificada	uma mortalha de linho
Mira	Pascoal Roiz	grave enfermidade	uma mortalha de linho
»	Isabel Francisca	parto em perigo de vida	uma mortalha de estopa
Muri e de	Gonçalo Ferreira	grave enfermidade	mortalha de pano branco, três tranças de cabelo 2 alqueires de trigo
»	José Belo	esteve entrevado e curou-se	
Outeiro da Moita	José Simões	uma quebradura	pesou um menino a trigo e ofereceu-o
Outil	Luisa Francisca	grave enfermidade	2 alqueires de trigo

Penela	Nicolau Mendes	caiu-lhe um raio sobre a cabeça que o lançou por terra como morto e foi salvo pelo Santo, assim como a criança que tinha nos braços	?
Pereira	Francisco de Almeida	uma doença maligna	uma mortalha de linho
»	Estefânia Ferreira	uma grave doença não especificada	uma mortalha de linho
Ponte Velha — Foz de Arouce	Teresa Sena	em perigo de vida	uma mortalha de linho
Porto	Vicente Pedro Vieira (estudante da Universidade)	ferida mortal na mão esquerda	?
Póvoa	Isabel Roiz	esteve dois anos entrevada	duas moletas
Póvoa de Santa Cristina	António de Oliveira (testemunha)	inchaço que apareceu numa filha	pesou a menina a trigo
Quiaios	Bernardo Gomes (testemunha)	uma filha atacada de gota	pesou o menino a trigo e ofereceu-o
Rabaçal	Manuel Fernandes (testemunha)	doença grave que uma filha sofria	pesou a menina a trigo
Ribeira dos Moinhos — Tentúgal	Manuel Roiz	grave enfermidade da qual esteve à morte	uma mortalha de seis varas de linho
Sardão — Cantanhede	Manuel Francisco (testemunha)	queda de um filho que ficou como morto	peso do menino a dinheiro

Semide — lugar da Cegada	José Francisco	grave doença não especificada	uma mortalha de linho
Soure	Bernarda Maria	grave doença não especificada	uma mortalha de linho
Trouxemil	Marcos Francisco	acidente mortal	um hábito
Vacariça	Domingos Ferreira (testemunha)	um filho que esteve três dias morco	uma toalha de estopa
Vendas da Pousada Cernache — Coimbra	Manuel Roiz Amaro	sezões	pagou um sermão
Verride	Nuno Duarte de S. Bento	uma doença maligna	um hábito de Santo António
Beira	um homem	disparou-se-lhe uma espingarda no peito	uma toalha de linho
Espanha	António do Minho	ataques contínuos	uma missa
Espanha	Francisca Espinosa	entrevada e cega	duas moletas

Ano de 1747

Braga	?	?	uma mortalha
Carapinheira	um homem	benefícios recebidos	uma mortalha de linho
Coimbra	Inácio da Costa	esteve em perigo de vida	um ? de 2 arratéis
Figueiró dos Vinhos	Manuel da Silva	doença não especificada	uma mortalha
Geria	Maria Josefa	doença grave e sem esperança de vida	uma mortalha de pano de linho
Taveiro	uma mulher	benefícios recebidos	uma mortalha de estopa

Conclusão

Não queremos cair em generalizações apressadas, dado que este trabalho se insere numa pesquisa mais ampla que estamos a realizar, no entanto não podemos deixar de apresentar algumas hipóteses que poderão ser ponto de partida para uma investigação mais profunda:

1. Concluimos que os registos dos milagres são da maior importância para o estudo da história cristã sobretudo na época da Contra-Reforma. Eles trazem a crença milenária das populações em obter o socorro e protecção da divindade contra as forças hostis da natureza. A igreja católica pós-tridentina aproveita-os para sensibilizar as multidões para o dogma católico, inserindo-os na ofensiva religiosa que opôs a fé romana ao protestantismo ⁽¹³⁾.

2. Nota-se que o registo das declarações dos milagres vai diminuindo à medida que avança o século XVIII. Corresponderá a uma mudança da mentalidade popular? Será uma atitude do Cabido que evoluindo de acordo com o século se recuse em descrever certos factos que podem ser considerados como puras ilusões? Será uma reacção do «racionalismo cristão» contra o misticismo do século XVII? Tudo isto são hipóteses que poderão ter a sua resposta num estudo mais profundo e comparativo do fenómeno religioso em causa e que merece ser feito.

⁽¹³⁾ Sobre a concepção de milagre para os reformadores, v. art. «Wunder», in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. VI, cols. 1831-1847; sobre a visão católica, v. art. «Wunder» in *Lexikon für Theologie, u. Kirche*, vol. 10, cols. 1251-1265.

RUÍNA E MORTE EM PORTUGAL NO SÉCULO XVIII

A propósito do terramoto de 1755 **

I. NA TEIA DE UM PROBLEMA

Partimos do terramoto de 1755, de um acontecimento mudo, sem história, sem passado, numa palavra sem intervenção humana. Mas é preciso explicar que o que nos importa não é naturalmente o facto em si, o nosso campo não é o da Geologia, mas o da História. Esta chamada de atenção prende-se com o que à partida se afiguraria ser a apropriação de um fenómeno totalmente incongruente e insólito. Aparentemente são esses traços que sobressaem na imagem que até nós chegou do acontecimento.

No ano de 1755, a manhã do dia consagrado à evocação de todos os Santos despertava amena e cálida. As ruas da capital registavam o habitual corrupio dos dias de festa litúrgica. Nas igrejas uma multidão de fiéis seguia o ofício divino quando, pouco passava das 9h.30m. um «rugido medonho» se fez ouvir acompanhado de três violentos impulsos de terra. «Ao terceiro abalo — observa um contemporâneo — as casas que tinham resistido, caíram com hum ruído espantoso: encobriu-se o Sol, e a terra trémula, e vacilente ameaçava tomar de novo ao antigo cáos. Os gemidos dos agonizantes, os alaridos dos que imploravam a misericórdia Divina, os tremores

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Este trabalho é uma sondagem modesta a um tema mais vasto de investigação que prosseguimos tendo em vista a elaboração de uma tese de doutoramento.

Gostaríamos ainda nesta nota de expressar o mais vivo agradecimento ao colega e amigo Dr. António Fernando Tavares Lopes que, de forma incansável e esclarecida, nos auxiliou no tratamento informático dos dados que apresentamos.

continuos da terra, e a escuridão aumentavão o horror, o medo, e a tribulação (sic)» 0). O Tejo para onde acorreram algumas centenas de populares aflitos «converteu-se em breves instantes em hum mato confuso de mastros entrelaçados, e em hü horroroso cemitério de cadáveres» (2). Enquanto as águas do estuário fluíam e refluíam em vagas enormes, o vento, que soprava forte, ateava os primeiros fogos. Em breves instantes «Lisboa ameaçava tornar-se uma segunda Troia». O efeito conjugado do abalo sísmico e do incêndio que se prolongou por 5 ou 6 dias, arrasou grande parte e desfigurou completamente uma das mais opulentas e populosas cidades da época.

Do número de mortos nenhum cálculo oficial e rigoroso nos ficou. Os testemunhos mais prudentes e ponderados apontam para 10 a 12 mil vítimas, ou seja, perto de quatro por cento da população urbana (3). A nobreza foi o grupo social que menos perdas registou. Apenas oito pessoas, entre as quais um estrangeiro, D. Bernardo Rocaberti, conde de Perelada e em-

0) Miguel Tibério Pedegache Brandão Ivo, *Nova e Fiel Relação do Terremoto, que experimentou Lisboa, e todo Portugal no 1 de Novembro de 1755. Com algumas observaçoens curiosas, e a explicação das suas causas*, Lisboa, Offic. de Manoel Soares, 1756, p. 30. Merecem igualmente crédito os testemunhos de: Joachim Joseph Moreira de Mendonça, *Historia Universal dos Terremotos, que tem havido no mundo, de que ha noticia, desde a sua criação até o século presente. Com huma narraçam individual do terremoto do primeiro de Novembro de 1755... e huma Dissertação Phisica*, Lisboa, Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1758; António Pereira de Figueiredo, *Comentario latino e Portuguez sobre o Terremoto e Incendio de Lisboa, de que foy testemunha ocular seu author*, Lisboa, Offic. de Miguel Rodrigues, 1756; e *Historia da Ruina da Cidade de Lisboa causada pelo Espantoso Terremoto e Incêndio que reduziu a pó e Cinza a Melhor e maior parte desta infeliz cidade*, Ms, do p.º Manuel Portal transcrito por Francisco Luís Pereira de Sousa, *O Terremoto do 1º de Novembro de 1755 em Portugal e um Estudo Demográfico*, (Distrito de Lisboa), vol. III, Lisboa, Tip. do Comercio, 1928. Cf. Suzanne Chantal, *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do Terremoto*, Lisboa, Edição dos Livros do Brasil, s.d.

(2) Miguel Tibério Pedegache Brandão Ivo, *ob. cit.*, p. 4.

(3) António Pereira de Figueiredo, *ob. cit.*, estima em 15 mil o número de mortos. Idêntica cifra é apontada por Manuel Portal (12 a 15 mil). Moreira de Mendonça, *ob. cit.*, apresenta 10 mil mortos, metade dos quais falecidos por doença depois de 1 de Novembro. Em 1756 o secretário de estado, Sebastião José de Carvalho e Melo oficiava aos governadores coloniais 6 a 8 mil vítimas, número pretensamente menos alarmante. Outras previsões grosseiras e excessivas foram feitas por testemunhas oculares. Algumas chegam mesmo a referir 70 a 90 mil mortos. Sobre este assunto vejamos mais pormenores em José-Augusto França, *Lisboa Pombalina e o Iluminismo*, 2.ª ed., Lisboa, Liv. Bertrand, 1977, p. 63.

baixador de Espanha. Do clero foram mais os regulares que pereceram. Mesmo assim, das igrejas de quarenta paróquias dezasseis desmoronaram-se ou arderam, dezanove ficaram reduzidas a ruínas e as cinco restantes danificadas. Dezasseis outras igrejas sofreram incêndio (4).

A inumação dos mortos foi uma preocupação geral e por todos partilhada. Para essa tarefa concorreram várias ordens religiosas (5) e especialmente o Senado da Câmara de Lisboa que para tal convocou a corporação dos mestres da cidade — a Casa dos Vinte e Quatro. Com o assentimento do Cardeal Patriarca de Lisboa muitos corpos foram lançados, com pesos atados, ao rio. A «prontíssima sepultura» e a acção do fogo evitaram, assim, a possibilidade de qualquer contágio ou epidemia.

A propecta idade do ministro do reino, Pedro da Mota, e a fuga para o campo de Diogo de Mendonça Corte Real, permitiram que outro secretário de estado, Sebastião José de Carvalho e Melo, político em ascensão e homem benquisto na Corte, se encarregasse, com tenacidade e pragmatismo, das providências necessárias para cuidar dos vivos (6).

É certo que Lisboa foi duramente fustigada pelo terramoto — cujo epicentro se julga localizado a oeste da costa meridional da Península Ibérica — os seus efeitos porém, foram de maior alcance geográfico. A faixa marítima algarvia

(4) José-Augusto França, *ob. cit.*, p. 65.

(5) «Distinguindo-se entre as comunidades os cônegos regulares de St.º Agostinho, os monges de S. Bento, os eremitas de S. Paulo, os religiosos Mínimos, os padres da Companhia de Jesus, os Padres da Congregação do Oratório e outros muitos: aos quaes por esta causa julgou S. Magestade digno de lhes agradecer por carta o muito que tinham trabalhado em beneficio da Cidade, enterrando principalmente tão grande multidão de corpos mortos, que só os que forão sepultados pelos Religiosos Mínimos chegarão a quatrocentos e oitenta», Amónio Pereira de Figueiredo, *ob. cit.*, p. 25.

(6) Sobre a importância de algumas dessas medidas vejam-se: T. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, London, Methuen, Co. Ltd., 1956; José-Augusto França, *ob. cit.*; Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal — Despotismo Iluminado (1750-1807)*, vol. VI, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, pp. 28-31. Para um conhecimento directo das fontes são imprescindíveis as consultas a Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, t. XVI, Lisboa, Typ. Universal, 1910; e Amador Patricio de Lisboa (também pseudónimo de Francisco José Freire), *Memorias das Principais Providencias, que se derão no Terremoto que paêceo a Corte de Lisboa no anno de 1755*, Lisboa, s.e., 1758, obra apologética e propagandística da acção de Sebastião José de Carvalho e Melo, o que não diminui o seu intrínseco valor, pois deve ser considerada o melhor repertório das providências então tomadas.

até S. Vicente foi atingida. O Alto e Baixo Alentejo revelaram sensíveis manchas sísmicas. Toda a península de Setúbal e especialmente a zona do estuário do Sado sofreu fortes abalos. Na província da Estremadura o sismo foi intensamente sentido e devastador sobretudo na linha do Tejo. No centro e no norte do país tudo indica que o susto foi maior que os estragos (7).

Depois deste breve relato avancemos na clarificação do nosso objecto de reflexão. Situamo-nos à escala do acontecimento, com o objective* de captar na vasta e densa literatura por ele suscitada uma espécie de imagem matriz de alguns traços de mentalidade e, subsidiariamente, de certas expressões culturais do século XVIII português.

Dito por outras palavras, limitamo-nos apenas a eleger o terramoto de 1755 em «momento óptimo» de projecção de um imaginário social.

É certo que esta escolha comporta sérios riscos. O primeiro dos quais poderá ser mesmo o carácter excepcional e traumático de um episódio que, pela sua extensão e intensidade, foi vivido e sentido como catastrófico. O paroxismo emocional que suscitou, um misto de terror e admiração, sobressai como uma espécie de toalha de espuma alterosa no conjunto de obras que tratamos. Toalha que esconde, ainda à superfície, uma herança mais arcaica de comportamentos e representações fantasmáticas que nos remetem inevitavelmente, para algo de mais permanente, isto é, para um conjunto de arquétipos mentais perfeitamente enraizados.

Ao configurar-se como espectáculo patético em Lisboa, cidade mãe e centro do poder, o terramoto de 1755 não podia deixar de ser vivido, em todo o reino, mesmo em zonas não afectadas, com um certo dramatismo e apreensão. Se os ecos deste acontecimento ultrapassam fronteiras bem definidas o mesmo se pode dizer da sua eficácia temporal (8).

(7) Francisco Luís Pereira de Sousa, *ob. cit.*, vol. I (Distritos de Faro, Beja e Évora); vol. II (Distritos de Santarém e Portalegre); vol. III (Distrito de Lisboa); vol. IV (Distritos de Leiria, Castelo Branco, Coimbra, Guarda, Aveiro e Viseu), Lisboa, 1919-1931.

(8) Não é nosso intento abordar a vasta literatura estrangeira sobre o terramoto de 1755. O fenómeno foi motivo de dilemas e polémicas filosóficas, especulações científicas, meditações poéticas e religiosas. É célebre a refutação de Jean-Jacques Rousseau (Carta de 18 de Agosto de 1756) ao poema *Le Désastre de Lisbonne* de Voltaire que retomaria o cenário da cidade destruída em *Candide ou L'optimisme*. Não menos conhecidos são os *Ensaio de Kant* sobre o terramoto e a literatura de Königsberg. Sonantes são ainda os ecos deste acontecimento em Laurent-Étienne Rondet, E. Burke, Goldsmith, Johnson,

Uma espécie de memória mítica em torno de 1755 se construiu com profundas contaminações na nossa historiografia do século XVIII.

Outros terremotos com efeitos igualmente devastadores sacudiram o território peninsular português, como os de 1356 ou de 1531 — sem que deles tenha ficado a legenda negra que acompanha o de 1755.

Como explicar então a persistência deste facto na nossa memória colectiva? Se por um lado a sua proximidade favorece a evocação — na ordem cronológica é o que está mais próximo do nosso tempo e do qual se conservam maior número de informações escritas — por outro, a sua eclosão num século menos sujeito a crises de mortalidade súbita e endémica aponta, talvez, para uma sobrevalorização dos seus efeitos imediatos no tecido demográfico.

Em termos simbólicos a data de 1755 possui a virtualidade de tantos outros marcos cronológicos. Convencionalmente assinala o fim trágico de uma época grandiosa, a derrocada parcial da magnificência barroca da era joanina e, por aproximação, o termo do ciclo aurífero brasileiro que durante cerca de meio século alimentara a economia portuguesa.

Mas o mito permanece para além do que a razão comporta. Pensamos por isso que a mitologia do terremoto de 1755 expressa a própria indomabilidade e a natureza oculta do poder. O acesso convulsivo e arrasador que brotou das en-

Thomas Gray, Goethe, e Von Humboldt. Excluindo o campo da literatura, particularmente da literatura alemã onde avultam referências bibliográficas ao tema, vejam-se entre outras obras: G. Gastinel, «Le désastre de Lisbonne», *Revue du XVIII^e siècle*, 1913-1914; Paul Hazard, «Esquisse d'une histoire tragique du Portugal devant l'opinion publique du XVIII^e siècle», *Revue de Littérature Comparée*, 18^e année, 1938; G. Reinhardt and D. R. Olroyd, «Kant's Theory of Earthquakes and Volcanic Action», *Annals of Science*, 40, 1983; Giancarlo Roscioni, Giuliana Scudder, «O terremoto de Lisboa de 1 de Novembro de 1755», *Estudos Italianos em Portugal*, n.º 24, 1965; Guido Batelli, «Il terremoto de Lisbona nelle memorie degli scrittori italiano contemporani», *Biblos*, vol. 5, n.ºs 9 e 10, 1929. Fernando Castelo Branco, «O Poeta Le Brun e o Terramoto de 1755», *Revista Municipal*, n.º 68, 1956; C. R. Boxer, «Some Contemporary Reactions to the Lisbon Earthquake of 1755», *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 2.^a série, t. XXII, n.º 2, 1956; Carlos Estorinho, «O Terramoto de 1755 e a sua Repercussão nas relações Luso-Britânicas», *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, 2.^a série, t. XXII, n.º 1, 1956; T. D. Kendrick, *ob. cit.*, cap. VII; Antonio Gonçalves Rodrigues, «O Protestante Lusitano. Estudo biográfico e Crítico sobre Cavaleiro de Oliveira, 1702-1783», *Biblos*, vol. XXVI, 1950, cap. XIV. Registamos ainda dois contributos muito recentes. O primeiro é um breve apontamento de François Ewald, «La fin d'un Monde»,

tranhas da terra na manhã sacrificada do 1.º de Novembro de 1755 tem sido frequentemente associado, e não por acaso, à energia política, a partir de então mais evidente, do ministro de D. José, Sebastião José de Carvalho e Melo ⁽⁹⁾. O legado simbólico do terramoto entronca assim, de forma tão directa quanto insuspeitada, nas acesas e ainda vivas polémicas sobre a denominada época pombalina.

Fazendo uma breve incursão na historiografia deste período, desde logo notamos aquilo a que Borges de Macedo em 1951, numa obra fundamental, *A situação económica no tempo de Pombal*, considerava ser um grave erro de perspectiva, ou seja, a valorização excessiva, se não mesmo quase exclusiva do homem, o Marquês de Pombal, em detrimento do meio e da sociedade globalmente considerados ⁽¹⁰⁾. Perspectiva que, continuamos a pensar, só poderá ser abandonada ou atenuada quando a investigação partir de «documentos desinteressados e ignorantes da existência do poderoso ministro».

Para melhor se compreender o problema levantado forçoso é o encontro com a *História de Portugal* de Oliveira Martins, onde a personificação telúrica do político, Sebastião José de Carvalho e Melo, nos surge constantemente referenciada ao episódio de 1755 ^{O¹}). De tal forma que, em seu entender,

Magazine Littéraire, n.º 232, Jul.-Ag., 1986; e o segundo uma curiosa interpretação psicanalítica de Patrick Brasart inserida na revista de orientação psicanalítica lacaniana, *UAné, Les Catastrophes*, n.º 30, Abr.-Jun., 1987.

⁽⁹⁾ Associação que não é posterior, pois a ela se referem os próprios contemporâneos. Excluindo os panegíricos de António Pereira de Figueiredo, *Diário dos Successos de Lisboa, desde o Terramoto até o extermínio dos Jesuítas*, Lisboa, Offic. de Francisco Borges de Sousa, 1766; Abade Platel (sob. pseudónimo de Epicureo Alexandrino) *Carta em que se mostra falsa a Profecia do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, Offic. de Francisco Luiz Ameno, 1756; e Francisco José Freire, *ob. cit.*, denotamos idêntica sensibilidade nas narrativas históricas da época. Vejam-se por exemplo, Luiz António d'Almeida Macedo, *Factos memoráveis da Historia de Portugal, ou resumo da Historia deste Paiz, Desde a Antiguidade até aos Nossos Dias. Em o qual se acha a descrição dos costumes, e usos dos seus habitantes, suas descobertas, seu commercio, suas guerras, e os acontecimentos mais admiráveis que tem passado em todas as épocas; Extrahido de Acreditados escriptores*, Lisboa, Typ. Rollandiana, 1826, pp. 331-316 e Fr. Cláudio da Conceição, *Gabinete Historico Desde Janeiro de 1755 até Dezembro de 1758*, t. XIII, Lisboa, Na Impressão Régia, 1829. Recorde-se que em 1756, Sebastião José de Carvalho e Melo transita da Pasta dos Negócios Estrangeiros e da Guerra para Secretaria de Estado do Reino.

⁽¹⁰⁾ Só em 1769 é atribuído o título de Marquês de Pombal a Sebastião José de Carvalho e Melo.

^{O¹}) Como afirma Oliveira Martins: «Dessa hecatombe nasceu o poder do Marquês de Pombal; e o acaso, aterrando os ânimos com

o «terremoto político» então iniciado só viria a serenar em 1760, isto é, depois da expulsão dos jesuítas e da suposta definição da nobreza como principal antagonista do seu programa de reformas sociais e económicas. Esta visão apriorística e largamente deformante nos seus elementos de formulação — o caso do ódio de Pombal à nobreza é flagrantemente uma questão mal enunciada — acabou por ter uma vida longa. Com ela nasceu uma clara prioridade de abordagem temática dentro do Pombalismo — a questão dos jesuítas é talvez o melhor exemplo — e a tendência para analisar de forma sincopada a acção do reformador, antes e depois do terramoto, sem a preocupação, que só viria a surgir muito mais tarde, de um estudo de conjuntura.

A par de Oliveira Martins, o meticoloso investigador Luz Soriano, *História do Reinado de D. José e da Administração do Marquês de Pombal* (1867), tropeçava no mesmo erro. O binómio destruição/reconstrução e reforma, iluminando toda a trajectória pombalina, continuava a ter para este autor o mesmo referente, o episódio de 1755. Perspectiva que viria a ser partilhada por John Smith no prefácio às *Memórias do Marquês de Pombal* (1872), Trindade Coelho, *O Marquês de Pombal* (1882); José Maria Latino Coelho, *O Marquês de Pombal* (1905); João Daun e Lorena, *O Marquês de Pombal na História e nas Histórias* (1936); Marcus Cheke, *Dictador of Portugal, A life of Marquis of Pombal, 1699-1782* (1938); e C. R. Boxer, *Pombal's Dictatorship and the Great Lisbon Earthquake, 1755* (1955). Paralelamente João Ameal, exemplo tipo do historiador ideologicamente comprometido, ao analisar com conhecidas reservas o «consulado Pombalino», não deixava também de situar em 1755 «o caminho para o estabelecimento da Ditadura» ⁽¹²⁾. Lapidariamente João Lúcio de Azevedo, a quem se

o pavoroso acontecimento, preparou-os para aceitarem submissamente o jugo do tirano, que ia consumir o terramoto político, depois de a natureza ter consumado a ruína da cidade perdida de D. João V. A decisão do ministro, nas horas do cataclismo, dera a medida da sua força, conquistando-lhe para logo a absoluta obediência do rei D. José. Lisboa era um acampamento; e tudo havia a refazer, tudo se podia executar, nesse momento único da destruição total do passado. O terramoto era o fim de um mundo. Antes de criar, porém o ministro precisava consagrar a destruição, nas esferas onde a natureza não chega — na sociedade, nas instituições — para que a futura Salento fosse uma cidade nova em todos os sentidos. O terramoto fez-se pois homem, e encarnou em Pombal, seu filho», *idem*, 16.^a ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1972, p. 461.

⁽¹²⁾ João Ameal, *Breve Resumo da História de Portugal*, s.l., s.d.; cf. do mesmo autor *História de Portugal*, 6.^a ed., Porto, Livraria Tavares Martins, 1968.

deve um dos mais sérios trabalhos sobre esta época, resumia em 1922 a persistência do ídolo Pombal e do mito terramoto com estas palavras: «à distância secular que nos separa do acontecido, a imaginação vê ainda o Super-homem, Sebastião José de Carvalho, emergir sozinho dos fumos da catástrofe»⁽¹³⁾.

Se hoje, em tempo de revisão do Pombalismo, já não faria sentido colocar a questão desta forma, estamos certos que a problemática que afloramos permanece complexa e pertinente.

Ao cabo destas reflexões preliminares inevitavelmente ressurge, como que em jeito de questão primitiva, a interrogação: Qual o papel e a importância do acontecimento na História das Mentalidades? Não há qualquer novidade nesta formulação, no mínimo do que podemos falar sim, é da sua actualidade. Michel Vovelle em trabalho recente, *Idéologies et Mentalités* (1982) reelabora-a evitando respostas peremptórias ou modelos construídos tendo em conta apenas os contributos de Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines 27 Juillet 1214* (1973), Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1788-1799* (1976), Pierre Bois, *Paysans de YOuest. Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis Yépoque révolutionnaire dans la Sarthe* (1960), Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de Y ancienne Provence* (1968) e um dos seus trajectos de investigação o que vai da *Pieté Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII^e Siècle* (1973) à *Religion et Révolution. La déchristianisation de Y an II* (1976).

O regresso do acontecimento que Pierre Nora registava no domínio da História Contemporânea ou imediata, *Faire UHistoire, Nouveaux Problèmes* (1974), tem-se revelado uma via em redescoberta para um passado mais longínquo, mesmo e curiosamente, entre uma historiografia em tantos campos pioneira como a *Nova História*. Na esteira do repúdio à his- * 2

⁽¹³⁾ J. Lúcio de Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua época*, 2.^a ed., com emendas, Rio de Janeiro, Typ. do Anuario do Brasil, 1922, p. 143. Refira-se ainda em abono deste juízo crítico a interpretação contida em *História de Portugal*, dirigida por Damião Peres, vol. VI, Barcelos, Portucalense Editora Ld.^a, 1936, p. 198. Entre os eruditos e historiadores marcadamente anti-pombalinos, avessos a qualquer associação deste tipo contam-se: Dom Miguel de Sotto-Mayor, *O Marquez de Pombal. Exame e Historia Critica da sua administração*, Porto, Livraria Editora Victoria da Motta e Commandita, 1905 e Camilo Castello Branco, *O Perfil do Marquez de Pombal*, 4.^a ed., Porto, Domingos Barreira Editor, 1943.

tória historizante e positivista recheada de marcos miliários, sequência e composições de pequenos nada, o que reflui é o acontecimento, como expressão do tempo curto e a consciência de que ele «não é privilégio único do sociólogo ou do historiador do presente» (14).

Apesar de «caprichoso» e «enganador» o tempo curto pode, através de uma problematização adequada, abrir-se a toalhas plurisseculares de história. Dito de outro modo, e recorrendo a uma imagem da geologia, por detrás da «crosta» do acontecimento estratificações diversas com temporalidades próprias se «entrelaçam» para suportar e dar consistência a qualquer manifestação que não se deixa imediatamente ler. Conceção que desde logo nos remete para a inevitável e imprescindível dialéctica do tempo curto e da longa duração ou, como preferimos, da média longa duração (P. Vilar).

O campo das mentalidades, e a este respeito cremos não haver qualquer dúvida, é por excelência uma dessas estratificações que lenta e subterraneamente resiste e subsiste. Animada por vezes por um sono quase letárgico essa «memória colectiva», corporizando-se em cadeias de atitudes e representações, pode momentânea ou conjunturalmente crispar-se nos seus traços arcaicos, ou, ao contrário, revelar mutações de sensibilidade em gestação.

Sem este esclarecimento, o carácter provisório dos resultados elaborados na nossa pesquisa perderia totalmente, em intencionalidade, a sua força sugestiva. Se em 1755, como iremos ver, o sentido da ruína moral se avoluma em vivência penitenciali do momento e exacerba em representações macabras ou simplesmente pelo recurso à exortação da morte como expectativa trágica, é de admitir que esta «explosão devota» tenha por detrás um quadro secular de gestos anónimos e crenças polarizados em torno da preparação do último momento. O que de resto, surge como corolário da influência pastoral tridentina, cuja importância em Portugal tem sido assinalada em outros domínios (15).

(14) Michel Vovelle, *Idéologies et Mentalités*, Paris, Maspero, 1982, p. 322.

(15) José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960, t. I e II; Marcelo Caetano «Recepção e execução dos decretos do concílio de Trento em Portugal», *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, vol. XIX, 1965; Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 6 vols., Porto, Tip. Leitão, 1931-1944; Manuel Augusto Rodrigues, «Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal»,

Por isso a pesquisa que por ora apresentamos é tão-só o espreitar de um horizonte mais vasto. Como tal os resultados a que chegámos, apesar de significativos, revestem-se de um carácter duplamente provisório.

Em primeiro lugar porque a análise do sistema da morte em Portugal está ainda por fazer. Para o seu esclarecimento faltam os números, isto é os dados da demografia histórica, o exame do conjunto das representações, da pastoral à iconografia e, sobretudo, a análise paciente de como silenciosamente, e à escala colectiva se codificava a preparação da morte através do testamento. Com todas as reservas que esta ausência de conhecimento implica, não caminhamos às cegas. *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours* (1983) de Michel Vovelle fornece-nos, pela sua globalidade, indicações seguras neste domínio.

Por último os textos tratados, que pelo seu volume e natureza nos permitem passar do estágio do discurso ao das representações colectivas, são demasiado datados. Pelo que toda a prudência é necessária.

II. ASPECTOS DE UMA EXPLOÇÃO EDITORIAL

Considerámos 124 obras impressas publicadas em Portugal a propósito do terramoto, entre 1755 e 1803. Excluímos, deliberadamente, todas as publicações estrangeiras, bem como o abundante acervo de notícias ou relatos de fenómenos naturais catastróficos ou prodigiosos ocorridos nas mais diversas partes do mundo e noticiados avulsamente na época ⁽¹⁶⁾.

Revista de Histórias das Ideias, vol. III, Coimbra, 1981; *Idem*, «D. Miguel da Anunciação e o Cabido da Sé de Coimbra», *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. V, 1982; *Idem*, «Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra», *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. I (O Marquês de Pombal e o seu tempo), 1982; Joaquim Ramos de Carvalho, *As visitas Pastorais e a Sociedade do Antigo Regime. Notas para o estudo de um mecanismo de normalização Social*, Coimbra, 1985 (Tese de aptidão científica, policopiada).

⁽¹⁶⁾ É uma literatura vastíssima onde se integram descrições de outros terramotos contemporâneos ou anteriores ao de 1755. Neste apontamento registamos, a título ilustrativo: *Notícia certa de hum fatal successo, acontecido na cidade de Constantinopla e espantoso fenómeno, que nella se vio no dia vinte e seis de Novembro próximo de 1756*, Lisboa, Offic. de Domingos Rodrigues, 1757; *Notícia de hum Lastimoso Successo Acontecido na Ilha de Martinica, Este anno de 1757*, Lisboa, Offic. Junta a S. Bento de Xabregas, 1757; *Relação do Estrago e Catástrofe Succedido na Ilha de S. Jorge*, Lisboa, 1757; José Freire de Montarroyo Mascarenhas, *Relação Succinta, Geographica, e Histo-*

Pensamos que esta literatura sensacionalista, dirigida a um público ávido de exotismos, deve ser tratada à parte. Ao todo compulsámos quatro valiosas colecções existentes na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, Biblioteca Nacional de Lisboa, Biblioteca Nacional da Ajuda e ainda o riquíssimo espólio do olissipógrafo Vieira da Silva, depositado na Biblioteca do Museu da Cidade de Lisboa. Ao conjunto destas espécies, muitas delas duplicadas, agregamos outras obras avulsas que por sorte ou pertinácia conseguimos localizar. Ao todo reunimos uma massa documental que ultrapassa o número de títulos apresentado no catálogo comemorativo de 1955 ⁽¹⁷⁾. Nesta colecção de formatos diferentes, onde com frequência se encontram obras *in 8.º* e *in 12.º*, predominam, no entanto, os opúsculos de 8 a 12 folhas *in 4.º*. Dela constam também, papéis avulsos com cédulas, pagelas e bênção*. Nem todas as espécies apresentam local e data de impressão. Quanto ao primeiro aspecto cerca de 76% respeitam a norma, ao passo que só 69% comportam a referência do ano de publicação.

Ao tomarmos estes indicadores como amostra segura, pudemos verificar que cerca de 75% de títulos saíram do prelo no quinquénio de 1755-59, diminuindo no período de 1760-1764, a produção editorial para 15%. Os restantes 10% distribuem-se irregularmente, nos anos seguintes até 1803. A linguagem dos números é categórica. Mas importaria acrescentar que os anos de 1758 e de 1803 se revestem, neste quadro, de alguma importância. Quase no termo do período de maior concentração de publicações surgem dois tratados rele-

rica da Ilha de Amboino, com a noticia do formidável estrago, que nella succedeo. Composto por hum Academico Scalabitano, Lisboa, 1756; *Individual e verdadeira Relação da Extrema Ruina, que padeceo a cidade dos Reys (sic) Lima, Capital do Rey no do Peru, com o horrivel terremoto, acontecido em a noite do dia 28 de Outubro de 1746...*, Lisboa, Offic. de Joseph da Cosca Coimbra, 1758; *Noticia de um lastimoso Successo acontecido na ilha de Martinica este anno de 1757*, Lisboa, Offic. junto a S. Bento de Xabregas, 1757; *Verdadeira Noticia, e curiosa Relação do Grande, e Lastimozo caso que succedeo na Ilha de Santa Elena por occasião de hum terrivel Terremoto*, Lisboa, Offic. de Domingos Rodrigues, 1755; *Relação do Grande Terremoto, que houve na Praça de Mazagam em o primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, 1755; *Verdadeira Noticia do Grande Successo, que Acconteceo no Reino de Napoles*, Lisboa, Offic. Domingos Rodrigues. Sobre esta última narração veja-se: *Terr emoti e storia, Quarderni Storici* nuova serie 60, Anno XX, 3 de 1985.

⁽¹⁷⁾ *Catálogo, Exposição iconográfica e bibliográfica comemorativa da reconstrução da cidade depois do terremoto de 1755*, Lisboa, Publ. da Câmara Municipal de Lisboa, 1955.

vantes, cada um deles expressando interpretações e esboçando atitudes mentais claramente distintas, *O terremoto destruído, ou escudo Celestial contra os terremotos, pestes, rayos, trovoens e tempestades oom huma collecção de varias e mui particulares oraçoens; e huns efficacis simos Exorcismos contra a qualidade de maleficios. O que tudo indica e consagra hum anonymo ao soberano Senhor Jesus dos Terremotos*, Lisboa, na Offic. de Joseph Fillipe (1758), cujo autor é José da Natividade; e o de Joachim Joseph Moreira de Mendonça, *Historia Universal dos Terremotos, que tem havido no Mundo, de que ha noticia, desde a sua criação até ao século presente com huma narraçam individual do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755... e huma dissertação Phisica*, Lisboa, na Offic. de Antonio Vicente da Silva, 1758. Só em 1803 aparece a primeira refutação pública do tão polémico e celebrado *Candide ou Y optimisme* de Voltaire. O autor é o oratoriano Teodoro de Almeida e a obra, ao que pudemos apreciar de fraco mérito literário, intitula-se, *Lisboa Destruída*. É no prólogo e na *Ode à Religião Christã* que abrem este poema em seis cantos, com perto de trezentas páginas, que Teodoro de Almeida vivamente impugna o deísmo de Pope e o cepticismo crítico do filósofo francês, autor do igualmente conhecido poema *Le Désastre de Lisbonne*.

Voltando à lição dos números, eis-nos pois, irrefutavelmente perante um *boom* editorial demasiado circunscrito a uma década. Só em Lisboa se publicaram cerca de 88% deste volume de obras ao passo que Coimbra apresenta a modesta percentagem de 10,6%. É notável o esforço feito pelas oficinas de Lisboa neste conturbado período, tanto mais que, à semelhança de outros estabelecimentos comerciais, a sua rede de implantação na cidade, abrangia a zona ribeirinha da baixa e as freguesias de maior concentração populacional, enfim os locais mais fortemente atingidos pelo sismo⁽¹⁸⁾. Apenas a título de ilustração refira-se que a casa dos irmãos Bertrand, situada na rua direita do Loreto, ficou totalmente destruída⁽¹⁹⁾.

(18) Ângela Maria do Monte Barcelos da Gama, «Livreiros, editores e impressores em Lisboa no séc. XVIII», *Arquivo de Bibliografia Portuguesa*, XIII, 49-52, Coimbra, 1967; Cf. RelaçãD de todas as oficinas de Impressão existentes em Lisboa em 1767 transcrita por Fernando Guedes, *O Livro e as Leituras em Portugal. Subsídios para a sua História. Séculos XVIII e XIX*, Lisboa, Ed. Verbo, 1987, pp. 283-284. O mapa das zonas da cidade de Lisboa atingidas pelo terramoto é apresentado por José-Augusto França, *ob. cit.*, p. 61.

(19) Fernando Guedes, *ob. cit.*, p. 34.

Não é de estranhar, portanto, a forma improvisada de nomeação dos impressores nas portadas de boa parte dos textos que analisamos, como por exemplo estas: «na Officina junto a S. Bento de Xabregas» ou ainda «na Officina junto ao Beato António». Em ambos os casos, a proximidade de um convento e de uma igreja fazem supor a colaboração ou mesmo a iniciativa de eclesiásticos neste rol de publicações. Ideia que confirmamos pelo avultado número de títulos também saídos das tipografias ligadas à Igreja Patriarcal e ao Tribunal do Santo Ofício, respectivamente as de Miguel Rodrigues e Miguel Manescal da Costa.

Raras são as obras que não mencionam licenças de impressão. O exame atento dos seus conteúdos não nos leva a colocar a hipótese de uma deliberada fuga à censura. Talvez que, ao contrário, a ausência dessa menção possa reflectir compreensivelmente, a momentânea e parcial incapacidade de controlo da jurisdição da Igreja e do Estado nesta matéria. De todos os textos que circularam sem licenças apenas um pode levantar suspeitas de difusão clandestina trata-se do opúsculo *Consideraçoes sobre Terremotos com a noticia dos mais consideráveis, de que faz menção a Historia, e deste ultimo que se sentio na Europa no I de Novembro de 1755*. As suas páginas de inspiração científica são perpassadas por um constante mas moderado sentido crítico às concepções providencialistas então dominantes. Circulando anónimo, viria a ser integrado em apêndice ao *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos*, supostamente atribuído a Pedro Gendron. O seu autor era, no entanto, o «estrangeirado» residente na altura em Paris, António Nunes Ribeiro Sanches.

Entretanto, no último trimestre de 1756, o Tribunal do Santo Ofício, em edital de 8 de Outubro, dava já mostras do seu zelo censório ao proibir a circulação do *Discours Pathétique, au sujet des calamités arrivées en Portugal* do protestante Francisco Xavier de Oliveira e a *Relation Historique du tremblement de terre survenu a Lisbonne le premier Novembre 1755* de Augé Goudar⁽²⁰⁾.

⁽²⁰⁾ Sobre o *Discours Pathétique* veja-se Antonio Gonçalves Rodrigues, ob. cit., p. 249 e ss. As várias edições e interpretações da obra de Augé Goudar foram recentemente tratadas por José Sebastião da Silva Dias, «Pombalismo e Projecto Político», *Cultura, Historia e Filosofia*, vol. III, Lisboa, 1983 e José Barreto, «O Discurso Político falsamente atribuído ao Marquês de Pombal», *Revista de História das Ideias*, vol. IV, t. I. (O Marquês de Pombal e o seu tempo), 1982.

O que nos importa, no entanto, não são estes textos, mas as obras que atingiram audiência e que contribuíram para alargar concepções ou sedimentar mundividências. Assim sendo, há que questionar o impacto que esse enorme caudal teve junto do público. Problema maior e infelizmente de impossível resposta no estado actual de investigação sobre a história do livro em Portugal. Sobre percentagens totais de títulos saídos incluindo reedições e respectivas arrumações temáticas nada sabemos para este período. Quanto a tiragens pouco podemos adiantar. Duas décadas depois oscilavam entre 500 a 2 000 exemplares (21). Se por um lado, muitos folhetos apresentam características de literatura de cordel, o que facilitava e tornava mais popular a sua divulgação, por outro, sabe-se pela publicidade apaga na *Gazeta de Lisboa* que, entre 1756 e 1759, muitas reedições de obras de devoção e espiritualidade, bem como de textos veiculadores de uma interpretação religiosa do terramoto, se fizeram.

Neste caso parece-nos injustificada qualquer pretensão de exaustividade, pois partimos do princípio que nem todos os títulos seriam alvo de anúncio. Curiosamente seria aquele periódico oficial que, no dia 6 de Novembro de 1755, noticiava nestes termos evasivos e lacónicos e mesmo antialarmistas o sucedido: «O dia primeiro do corrente ficara memorável a todos os séculos pelos terremotos, e incendios que arruinaram uma grande parte da cidade», o melhor meio utilizado para alimentar a febril curiosidade de uns e ânsia devota e mística de outros leitores. O primeiro anúncio de reedição que inscreve a pág. 16 do n.º 2 de 2 de Janeiro de 1756, é significativamente um texto da autoria de um pregador místico do século XVII, profundamente marcado pela espiritualidade de Inácio de Loyola. Trata-se da *Fugida para o Dezerto e Desengano do Mundo* de Fr. António das Chagas. Significativamente, das 18 obras impressas deste seiscentista, que representa com fidelidade o espírito de devoção e ascese da Contra-Reforma, 6 foram de novo dadas à estampa depois do terramoto. Se incluirmos outras cinco edições e reedições saídas na primeira metade do século XVIII, ficamos com a

(21) Francisco da Gama Caeiro, «Livros e livreiros franceses em Lisboa, nos fins de Setecentos e primeiro quartel do séc. XIX», *Boi. da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 35, 1980, p. 156.

ideia de que a «parenética» de Fr. António das Chagas ecoava ainda de forma assinalável em pleno século das Luzes (22).

Outras peças de piedade sacra e barroca conheceram reedições logo em 1756, como os *Sermões* do cônego regular de St.º Agostinho, D. João Evangelhista; a *Arte da Boa Morte* do jesuíta Manuel dos Anjos; *O Resgate das Almas: a Coroa Seráfica*, e o *Espelho Mariano*. Compreensivelmente, como adiante desenvolveremos, várias compilações de milagres e orações de S. Francisco de Borja foram publicadas, extraídas de obras do século XVII; os seus formatos e outras características de impressão denunciam o intuito «massificador» destas publicações. A 13 e 27 de Maio de 1756 algumas delas já iam em 2.ª edição, como revela ainda a *Gazeta de Lisboa*.

No fundo, a mensagem dominante de uma elevada parcela da nossa literatura foi objecto permanente de pregação e evocação pelo clero em inúmeros ofícios religiosos e exercícios penitenciais promovidos em todo o país e, particularmente, em Lisboa. Para uma aproximação ao estudo das mentalidades, este facto, de par com outros indicadores de divulgação que salientamos parecem ser sobejamente relevantes.

III. UM PROCESSO DE TRATAMENTO

No nosso rol, como já deixamos antever, incluem-se obras tão diversas como tratados religiosos, morais e ensaios filosóficos, almanaques, notícias, descrições, poesias, novenas, orações, cédulas milagrosas e sermões. Ordenamos esta massa documental não por critérios formais, mas de conteúdo. Sondamos a pertinência de certos temas ou ideias-força em cada um dos textos, de *per si* analisados, e só depois de observarmos as frequências desses dados ousámos classificá-las.

A grelha de tratamento temático que elaboramos, a partir de uma amostra de 25%, contempla aspectos descritivos, de interpretação e associação simbólica e mensagem final.

Começemos por este último aspecto. Perante o acontecimento ou tendo como suporte a memória do mesmo, quatro tipos de mensagem final se perfilam: Optimismo. Lamento,

(22) Maria de Lourdes Belchior Pontes, *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Fr. António das Chagas)*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1950, p. 120 e ss.; *Idem, Fr. António das Chagas, Um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa, Centro de Estudos Filológicos, 1953; Victor Manuel Pires de Aguiar e Silva, *Maneirismo e Barroco na Poesia Lírica Portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1971, pp. 403-415.

Penitencial e Mística e Apocalíptica. Qualquer destas mensagens é condicionada por conexões de valores e ideias-força que apontam para cosmogonias e visões do mundo distintas. A este nível, como que surgem entrelaçadas expressões de um pensamento claro e formalizado— o recurso aos modelos aristotélico e mecanicista de explicação do terramoto são disso exemplo — com representações mentais que, preexistindo ao acontecimento, se revelam operativas — como é o caso da insistente visão dolorista da existência humana, atraída pelo pecado e conseqüente aceitação do terramoto como punição de Deus.

Eis em estado bruto esse encadeamento de referências temáticas com as respectivas classificações e percentagens.

QUADRO I — Temas e mensagens das obras publicadas a propósito do Terramoto

	Providencialistas			Moralistas			Filosóficas			Não classificadas			Total	
	a	b	c	a	b	c	a	b	c	a	b	c	a	d
Cid. símbolo	18	72.0	20.0	7	28.0	38.9							25	20.2
Deus ving.	74	81.3	82.2	17	18.7	94.4							91	73.4
Deus miseric.	63	87.5	70.0	9	12.5	50.0							72	58.1
Pecados	89	85.6	98.9	15	14.4	83.3							104	83.9
Inferno	21	91.3	23.3	2	8.7	11.1							23	18.5
Juízo final	29	90.6	32.2	3	9.4	16.7							32	25.8
Morte	81	91.0	90.0	8	9.0	44.4							89	71.8
Macabro	18	85.7	20.0	3	14.3	16.7							21	16.9
Prodígios	31	83.8	34.4	6	16.2	33.3							37	29.8
Penitência	74	89.2	82.2	9	10.8	50.0							83	66.9
Fogo purifíc.	11	78.6	12.2	3	21.4	16.7							14	11.3
Ruínas														
Arq. relig.	38	66.7	42.2	15	26.3	83.3	3	5.3	42.9	1	1.8	11.1	57	46.0
Arq. civil	32	62.7	35.6	15	29.4	83.3	3	5.9	42.9	1	2.0	11.1	51	41.1
Perversão														
Natureza	29	67.4	32.2	11	25.6	61.1	2	4.7	28.6	1	2.3	11.1	43	34.7
Dia	14	66.7	15.6	6	28.6	33.3	1	4.8	14.3				21	16.9
Rei. sociais	26	68.4	28.9	10	26.3	55.6	2	5.3	28.6				38	30.6
Teses														
Fogo				14	100.0	77.8							14	11.3
Subs, inflam.							6	100.0	85.7				6	4.8
Ecléticos				4	80.0	22.2	1	20.0	14.3				5	4.0
Mensagem final:														
Optimismo							5	62.5	71.4	2	37.5	33.3	8	6.5
Lamento	8	40.0	8.9	7	35.0	38.9	1	5.0	14.3	4	20.0	44.4	20	16.1
Penit. e mist.	80	88.9	88.9	10	11.1	55.6							90	72.6
Apocalíptica	2	66.7	2.2	1	33.3	5.6							3	2.4

Coluna a: frequência absoluta

b: percentagem sobre o total de cada item

c: percentagem sobre frequência da categoria

d: percentagem sobre total das obras (124)

Esta seriação, aparentemente paradoxal, tem de facto sentido. Se não vejamos. Permite, desde logo, isolar um primeiro núcleo de textos despidos de quaisquer elementos divinatórios e/ou religiosos. O horizonte de reflexão destes autores, sendo perfeitamente laico, alicerça-se na busca de fenómenos observáveis que sirvam de suporte a uma causalidade exclusivamente natural do terramoto. O abalo sísmico é aqui manifestação de uma natureza que existe autónoma de Deus e que se auto-regula a si própria.

Por razões exactamente inversas vamos encontrar outro grande núcleo de obras. Nelas toda a leitura do momento surge organizada exclusivamente pela vertente religiosa, pela revelação divina. A palavra de Deus, sendo por extensão a própria terra em furor, reveste-se de um duplo significado punitivo e misericordioso. Atingindo pela morte súbita e colectiva uma comunidade fiel, mas pecadora, desperta «as consciências adormecidas» para a incerteza do momento final e para a necessidade de preparação a prazo da salvação individual. Daí a utilização do macabro para simbolizar a insignificância da vida terrena. Paralelamente, as imagens da catástrofe ofereciam-se como préfiguração simbólica do além e da última cena. Uns eram poupados ou permaneciam vivos, outros mergulhavam definitivamente nas trevas infernais e outros ainda eram entregues às chamas purificadoras.

Por um processo pontual de redução escatológica, que acentua a materialidade desse espaço ígneo de expiação e castigo que é o Purgatório, a hierarquização tridimensional do além parece revelar-se definitivamente institucionalizada.

Todas as menções a prodígios e milagres surgem, neste sentido como confirmação da santidade e beatificação dos justos por oposição aos condenados. Embora possam também constituir sinal de misericórdia divina, isto é, de alívio e chamamento para penitentes. Por último a imagem aterradora dos suplícios infernais culmina, como advertência, esta pedagogia terrificante da morte.

Mas esta leitura não se esgota neste conjunto de obras. Extravasa para um outro núcleo mais reduzido onde simultaneamente, e de forma secundarizada, se acrescenta uma interpretação das causas segundas do terramoto. A subordinação a um esquema aristotélico-tomista de apreensão da realidade, sendo reveladora do peso de velhas e sobreviventes elites culturais em pleno séc. XVIII, dá-nos bem a medida de como este grupo se comportava como reserva importante de uma visão do mundo, em muitos aspectos próxima do anterior. Sob a capa de uma explicação erudita persistem repre-

sentações e imaginários de largo espectro. Este passo servirá, de certo, para ilustrar o que afirmamos:

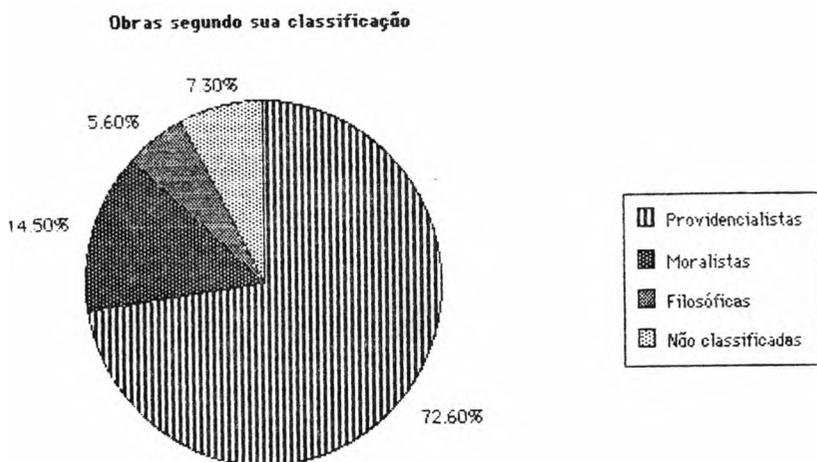
«He sem dúvida, que no centro da terra ha o fogo do Inferno, que tantas vezes nos lembra a Escripura Sagrada. E ainda que este fogo se ja destinado para o tormento das almas dos condemnados, e eterna satisfação das Divinas offensas, sempre he verdadeiro fogo, e Ja mesma natureza, que o elementar.... assim se hade confessar, que a primitiva causa dos Terremotos he o fogo subterraneo» (23).

Por último destaca-se o grupo dos não classificados. São obras quase sempre noticiosas que incluem minuciosos apontamentos sobre as transformações registadas no enquadramento natural e paisagem urbana e/ou informes diversos sobre ajudas internacionais e providências então tomadas. No âmbito deste último tema cabem *As Memórias sobre as Principaes Providências* de que já falámos, e o opúsculo anónimo *Portugal Agradecido, Lisboa Obsequiosa, Panegyrico Gratulatorio Em o qual a cidade de Lisboa agradece à Corte de Londres o magnífico presente, que esta lhe mandou* (1756). Dos restantes sete títulos gostaríamos de salientar o manifesto antiDrofético do Abade Platel, *Carta em que se mostra a falsa Profecia do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755* (1756), e o libelo de Bento Morganti contra as falaciosas interpretações e prognósticos sobre a passagem de cometas. Curiosamente o autor do *Breve discurso* (1757) e da *Chronologia dos cometas* (1759) apresenta, em outro texto, uma interpretação menos serena, susceptível mesmo de conotações moralistas, acerca do terramoto.

Sendo este o quadro geral da grelha classificativa devemos acrescentar que a tradução percentual destes grupos foi obtida por um processo de economia de referências.

(23) Veríssimo Antonio Moreira de Mendonça, *Dissertação Philosophica sobre o Terremoto de Portugal do Primeiro de Novembro de 1755. Expendem-se as suas Causas Physicas, as dos seus Effeitos, e Prognosticos*, Lisboa, Offic. de Domingos Rodrigues, 1756, pp. 9-10. A este respeito é interessante o confronto com a interpretação puritana das causas naturais e sobrenaturais dos terramotos. Cf. Maxime Van de Wetering, «Moralizing in Puritan Natural Science: Myste-riousness in Earthquake Sermons», *Journal of the History of Ideas*, Julho de 1982. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Penguin Books, 1973; William Monter, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton, The Harvester Press Limited, 1983.

GRÁFICO 1 — Discursos sobre o terramoto



Para o apuramento das obras providencialistas tivemos em conta a menção expressa à Ira Divina ou ao seu subentendido na rubrica pecados e a ausência de qualquer outra explicação sobre o terramoto. Ao cabo desta seriação viemos a concluir que elas se repartem em termos de mensagem final por um insistente apelo à penitência e edificação espiritual (88,9%), em menor grau por um pungente lamento (8,9%) e também, de forma claramente atenuada, por uma expectativa apocalíptica (2,2%).

Os opúsculos e livros que convencionamos classificar como moralistas foram apurados pelas respostas positivas a Ira Divina ou pecados e também a qualquer das teses filosóficas indicadas. A este respeito verificamos que 77,8% seguem o modelo de explicação aristotélico e 22,2% têm-no subjacente em formulações de tipo eclético. Neste grupo 55,6% concluem pela necessidade de uma prática colectiva penitencial, 38,9% confinam-se a uma atitude de lamento, e apenas um autor (5,6%) afirma, como advertência, ser insofismável a proximidade do Dia do Juízo. Como se vê este conjunto manifesta fortes pontos de contacto com o anterior. Os textos aqui incluídos são, contudo, mais elaborados e intelectualizados, transportam referências eruditas e apresentam uma lógica de causalidade inacessível a um público minimamente alfabetizado. A sua presença confirma a existência, na nossa litera-

tura, de uma linha divisória não tanto mental mas sim socio-cultural.

Os autores que consideramos moralistas são também os que manifestam maior preocupação pelos efeitos do desastre no tecido social de Lisboa e de outras cidades atingidas. Das 18 obras que integram este conjunto, 10 reproduzem situações de dissolução dos laços familiares e/ou acusam o choque causado pela momentânea indiferenciação de estatutos sociais. Eis dois exemplos: Na *Carta em que hum amigo da noticia a outro do lamentável successo de Lisboa*, afirma-se a dado passo:

«como podem haver termos proprios, para exprimir a deshumana impiedade, com que os Pays deixavão os filhos, estes os Pays, os irmãos as irmãs, os maridos as mulheres».

E conclui com algum exagero:

«Só lembrava no meio de tanta afflicção fugir para os campos.... Ali os filhos procuravão os pays, as mulheres os maridos, mas so se achavão viúvas estas, orphãos aqueles» (24).

E António da Silva Figueiredo regista perplexo:

«na violencia, com que o mundo curça / A todos aflige e iguala. / No perverso tremor com que se abala / Nem terá por acaso outro destino / o Grandioso Senhor ao libertino, / O grande illustre ao baixo jornaleiro, / O pobre homem ao rico Cavalheiro, / O General ao mísero soldado, /»,

e acrescenta:

«Pelas ruas, pelos Cantos, / Se conhecem também en :re os espantos / As fomes, desnudez, impiedades, / Desaranjos, viuvezes, orfandades» (25).

De clivagem deveremos falar a propósito dos textos Filo-sófico-Naturalistas, já que apontam para uma mentalidade laica e reflectem maioritariamente uma atitude de optimismo (71,4%). A sua presença, não sendo inexpressiva é quantitativamente insignificante em relação ao total.

(24) José de Oliveira Trovão e Sousa, *ob. cit.*, pp. 3-4.

(25) António da Silva Figueiredo, *Descripçam Antilógica Physico-Moral do Terremoto e lamentável estrago de Lisboa no primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, Offic. de Francisco Luiz Ameno, 1756, pp. 15 e 23.

Como atrás referimos, parte desta literatura pode considerar-se de cordel. Nestes casos o anonimato era em via de regra um procedimento editorial adequado. Por outro lado, as cédulas milagrosas que corriam avulsas e as compilações de novenas e orações não comportavam compreensivelmente, qualquer atribuição ainda que a sua iniciativa editorial pertença, não temos dúvidas, ao clero. Não devemos pois estranhar que 84,6% de anónimos se incluam no conjunto providencialista, 12,8% nos moralistas e apenas 1 entre os não classificados.

Excluindo assim 39 opúsculos e folhas volantes anónimas verificamos que dos restantes, 72% são da autoria de religiosos e 28% foram escritos por leigos. Irrefutavelmente foi o clero que melhor partido tirou do acontecimento, convertendo a sua pastoral em pedagogia activa e intensiva. Vejamos a repartição dos autores pelos diferentes grupos de classe.

QUADRO II — Tipo de obras e estatuto dos seus autores

	Classificação/Estatuto							
	Providencialistas		Moralistas		Filosóficas		Não classificadas	
Rei.	46	51.1%	6	33.3%	1	14.3%	8	88.9%
Leigos	11	12.2%	7	38.9%	6	85.7%	0	00%
Anónim.	33	36.7%	5	27.8%	0	0 0%	1	11.1%

	Estatuto/Classificação					
	Religiosos		Leigos		Anónimos	
Providencialistas	46	75.4%	11	45.8%	33	84.6%
Moralistas	6	9.8%	7	29.2%	5	12.8%
Filosóficas	1	1.7%	6	25.0%	0	0.0%
Não classificadas	8	13.1%	0	0.0%	1	2.6%

Se o clero nontua como porta-voz de uma visão providencialista (75,4% dos religiosos são providencialistas) é também de assinalar a forte percentagem de leigos que dela partilham (45,8), sinal evidente de um discurso que repousa num pano de fundo de representações mentais devidamente socializadas e interiorizadas. Isto sem contar com o arrastamento dessa mundividência à produção moralista que entre os leigos ocupa 29,2%. Merece também destaque o facto de 85,7% dos textos filosófico-naturalistas serem subscritos por leigos. Dois

médicos, Antonio Nunes Ribeiro Sanches e José Alvares da Silva assinam três das mais importantes dissertações neste domínio. «Dar a conhecer a universal ordem da natureza» para que «esses notáveis movimentos», — os terramotos tal como os ventos as trovoadas e os trovões — «não fossem tomados por castigo do céu» são preocupações dominantes tanto nas *Considerações sobre os Terremotos* como na *Investigação das Causas Proximas do Terremoto* (1756) e *Precauções Medicas contra algumas remotas consequendas que se podem excitar do terremoto de 1755* (1756). As teses que expõem são subsidiárias das teorias físico-matemáticas e químicas de I. Newton, E. Hales, Haller, B. Feijoo, Lemery, Boyle e Le Monnier e das observações do naturalista Buffon.

Em síntese, defendiam que certos compostos químicos — sais, enxofre, metais (particularmente o ferro), a água, éter e óleos — podiam, por combinação e/ou aquecimento, produzir, em certos locais, explosões, fracturas e concussões de terra ⁽²⁶⁾. Esta mesma explicação é adoptada por Joaquim Moreira de Mendonça, *História Universal dos Terremotos*; por Miguel Tibério Pedegache, *Nova e Fiel Relação do Terremoto*, e, de forma menos desenvolvida, na *Dissertação* apresentada à Academia das Ciências pelo oratoriano Teodoro de Almeida.

O que distingue a contribuição dos dois médicos é a atenção que lhes merece a higiene e saúde pública em geral e nem só em tempos de calamidade. Assim, em nome das mais avançadas concepções higienistas, pela primeira vez em Portugal se coloca o problema das vantagens dos enterramentos fora das Igrejas. Ribeiro Sanches postula a necessidade de criação desses espaços ventilados, arborizados e afastados dos

(26) José Alvares da Silva é receptivo à teoria dos fluidos eléctricos de Benedito Feijoo. Os ecos da crítica às teses do P.^o Feijoo são, em contrapartida, mais conhecidas entre nós. Em 1757, Feliciano da Cunha França traduz um dos textos mais importantes da polémica espanhola, *Extensão do Dictame, ou Parecer do Rerevendissimo Mestre Fr. Bento Feijoo, acerca das causas dos Terremotos explorado por João Zuniga*, Lisboa, Offic. de Joseph da Costa Coimbra. No entanto, como observa T. D. Kendrick, «It was in Spain and not in Portugal that the controversy about the cause of earthquakes had its oddest airing in print», *ob. cit.*, p. 61. Cf. F. L. Pereira de Sousa, «Alguns prognósticos Possíveis do Terremoto de 1755», *Boletim da Academia das Sciendas de Lisboa*, nova série, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930. Para uma visão de conjunto das reacções que o terramoto provocou em Sevilha, veja-se Aguilar Piñal «Comnoción espiritual provocada em Sevilha por el terremoto de 1755», *Archivo Hispalense*, n.º 179, Sevilha, 1975.

centros urbanos para inumação dos cadáveres, referenciando um texto que em França se tornou ponto de partida da luta pela conquista dos cemitérios. Referimo-nos às *Lettres sur les sépultures dans les églises* do abade Porée, publicadas em 1743, e que o autor português cita em 2.^a edição de 1745 (27).

No mesmo sentido se pronuncia José Alvares da Silva observando que «em dois bispados de França não se enterrão os cadáveres nas igrejas», notícia que diz ter recolhido num artigo publicado no *Journal des Sçavants* (28). Estes são, pois, os primeiros ecos de uma polémica que em França se arrastou até ao último quartel do séc. XVIII e que em Portugal se irá projectar de forma bem singular, pelas enormes resistências que a questão dos cemitérios suscitou, até meados do séc. XIX.

Ao lado destes espíritos esclarecidos, outros nomes ligados às principais academias literárias do país subscreveram composições sobre o terramoto. Um dos fundadores da Arcádia Lusitana, Francisco José Freire, em termos memorialistas, enumera e desenvolve, em *in* 4.^o volumoso e bem documentado, as medidas então tomadas pelo Marquês de Pombal. O árcade José Xavier Valadares de Sousa redige uma convencional descrição poética em latim, de cunho marcadamente moralista, *Terraemotus, qui Kalendis Novembris Praeteriti Alanquerium Oppidum omnemque finitimam regionem propemodum afflixit*, (1756). Domingos Reis Quita, também da Arcádia, em arroubo patético e providencialista, compôs uma *Sylva ao Lamentável Terremoto do Primeiro de Novembro de 1755* (1756). Reveladores de maior tensão dramática e ritmo poético são o *Romanço heroico ao Terremoto do 1.^o de Novembro de 1755* (1756), de João Xavier de Matos, e o *Romanço Fúnebre* de Paulino António Cabral, o abade de Jazende, ambos membros da Academia portuense. No entanto, o mais conhecido poema sobre o terramoto, o que desencadeou uma polémica mais viva no meio literário português, foi a *Parénesis ao Terremoto*, de Francisco de Pina e Melo, a quem se deve também uma oração, tão retórica quanto providencialista, recitada no hospital real de Montemor-o-Velho, terra de naturalidade do poeta, para a Confraria da Senhora da Conceição e saída do prelo em 1756.

(27) António Nunes Ribeiro Sanches, *Tratado da Conservação da Saúde dos Povos — com hum Appendix Considerações sobre os Terremotos, com a noticia dos mais consideráveis, de que faz menção a Historia, e dos últimos que se sentirão na Europa desde o I de Novembro de 1755*, Paris, 1756, p. 232.

(28) José Alvares da Silva, *Precauções Medicas contra algumas remotas consequendas, que se podem excitar do Terremoto de 1755*, Lisboa, Offic. de Joseph da Costa Coimbra, 1756, p. 10.

Numa visão de conjunto, estes textos revelam que no interior da poesia o terramoto é retorno ao «medonho espectáculo» do cataclismo cósmico, recriação da agonia de Sodoma e Gomorra, transmutação das ruínas em relíquias e perversão dos sentidos. Perante uma destruição demasiado próxima e presente, uma espécie de memória fúnebre se constitui. O agudo sentido «da morte palpitante» como que se desenrola num cenário intemporal, onde Lisboa configura e realiza o destino de Jerusalém, Babilonia, Sodoma e particularmente da cidade penitente Ninive. Desta visão poética se exclui, portanto, o silêncio deleitoso e o reencontro melancólico com um passado adormecido entre escombros, tópicos de uma outra sensibilidade — a romântica.

IV. LUGARES COMUNS

1. O pecado e o medo

À margem de qualquer convencionalismo literário, o forte sentimento da culpabilização pelo pecado gera uma outra paisagem, humana e interiorizada de ruína. No fundo é ela que recobre de sentido a própria ruína física. Manuel Macedo Malafaya, esclarece claramente esse sentimento desta forma:

«Em insoffríveis abalos / rompe a terra as suas veas, /
/ por não poder suportar tantas impenitencias» (29).

Em moldes idênticos se expressa o jesuíta Gabriel Malagrida dirigindo-se ao povo de Lisboa:

«Sabe pois, que os unicos destruidores de tantas casas, e Palácios, os assoladores de tantos Templos, e Conventos, homicidas de tantos seus habitantes, os incendios devoradores de tantos thesouros, os que as trazem ainda tão inquieta, e fora da sua natural firmeza, não são cometas, não são estrellas, não são vapores, ou exahalações, não são fenómenos, não são contingências, ou causas naturaes, mas são unicamente nossos intoleráveis peccados» (30*).

Também para Fr. Francisco de St.º Alberto a explicação era por demais evidente — «há peccados há terremotos em

(29) Miguel Carvalho de Macedo Malafaya, *Novo Terremoto nos remorsos da consciencia, e Avizo da culpa para acerto da emenda*, Lisboa, Offic. de Manoel Soares, 1756, p. 3.

(30) Gabriel Malagrida, *Juizo da Verdadeira Causa do Terremoto, que padeceo a Corte de Lisboa, no primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, Offic. de Manoel Soares, 1756, p. 3.

castigo de peccados» (31). Se Fr. Manuel da Epifania, *Portugal Consolado, e Instruído com las vozes de Jesus Christo* (1757), assegura a promessa do filho de Deus em reedificar a cidade imperial desde que os seus habitantes se dispusessem a resgatar as suas culpas, Fr. António do Sacramento utiliza a voz de Cristo para denunciar as vaidades, vícios e insultos de um povo pecador fazendo-o sentir mais merecedor dos suplícios infernais do que da misericórdia divina (32). Enfim, «aos pecadores adormecidos nas suas culpas, e sepultados no lettargo de seus vícios» se dirigiram os mais veementes apelos de edificação para «remédio da alma».

A gravidade ontológica e social do pecado, tema maior de uma pastoral de séculos converte-se pontualmente em colheita inesgotável de significação e sentido. E até os espíritos que se pretendiam mais lúcidos, inscrevem o pecado na sua prosa do acontecimento fazendo dela a expressão abreviada de uma «prosa do mundo». Por um processo de correspondência, de analogia subtil, os quatro elementos: o fogo, o ar, a terra e a água encontram a razão de ser da sua subversão em quatro pecados capitais. Vejamos como o autor da *Destruição de Lisboa* nos pormenoriza esta ideia:

«a vaidade, a soberba, a ira e a luxúria, forão os quatro vícios, que compelirão a Divina Justiça a este lastimoso estrago, que com os quatro elementos que lhe correspondião, quiz Nosso Senhor mostrar a sua indignação a este povo» (33).

Não deve pois causar surpresa que o erudito Pedro Norberto de Aucourt e Padilha termine o seu bem documentado tratado com a advertência:

«Abramos os olhos, antes que os cerremos; e tremamos todos para que a terra não trema...» (34).

(31) Fr. Francisco de Santo Alberto, *Estragos do Terremoto Vatecinio de Felicidades. Sobre os habitadores da nobilissima villa de Setuval na justificada afflicção em que se virão no primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, Offic. junto a S. Bento de Xabregas, 1757, p. 10.

(32) Fr. António do Sacramento, *Exortação consolatoria de Jesus Christo Crucificado na Cruz ao povo Luzitano, por se ver nimiamente conturbado por causa do Terremoto do primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, Offic. de Francisco Borges de Sousa, 1757.

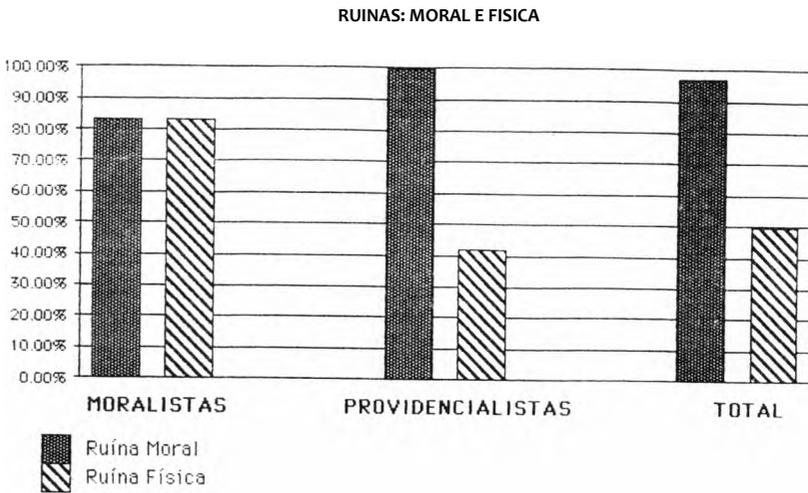
(33) *Destruição de Lisboa, e Famosa desgraça, que padeceo no dia primeiro de Novembro de 1755*, Lisboa, 1756, p. 7.

(34) Pedro Norberto de Aucourt e Padilha, *Effeitos Raros e Formidáveis dos quatro Elementos*, Lisboa, Offic. Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1756, pp. 153-154.

O jogo das palavras é aqui expressivo, remete-nos para um sentimento que não se nomeia mas que apenas se gestualiza — o medo. Insinuada ou expressa a associação entre *temer* e *tremere*, lugar comum no campo lexical da nossa literatura, evidencia uma «angústia global» que transcendendo o momento, parece ter raízes muito mais profundas. De facto, ao traçar a história cultural do pecado, Jean Delumeau observa que «jamais une civilisation n'avait accordé autant de poids — et de prix — à la culpabilité et à la honte que ne l'a fait l'Occident des XI^e-XVII^e siècles»⁽³⁵⁾.

A pastoral da Igreja, sobretudo a partir da Contra-Reforma, assentando em temas como: a maldição do pecado, a iniquidade da vida terrena, a preparação da morte e a expectativa da salvação, embora favorecendo essa culpabilização massiva, acaba por munir eficazmente as consciências para os momentos de maior ameaça e perigo. Por exemplo, qualquer acontecimento excepcional era sempre tomado como punição, o que implicava a acusação dos pecados dos homens como motivo da cólera divina. Esta mensagem produz, como podemos ver no Gráfico 2, uma tomada de consciência generalizada de degradação e ruína moral.

GRÁFICO 2 — Os discursos sobre a ruína



⁽³⁵⁾ Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1983, pp. 9-10.

Depois de analisarmos o peso das descrições de ruínas, tanto de arquitectura religiosa como civil, estabelecemos para cada obra, a comparação destes dados com a referência significativa a pecados e o correlativo apelo a uma prática penitencial. Isolámos para este tratamento as obras integradas nos grupos moralista e providencialista. Representando, como já notámos 87% do total dos textos examinados, são elas que melhor reflectem as atitudes e as representações mentais de maior e mais durável implantação. Como se observa, no total, a importância atribuída à ruína moral é duplamente superior à que se confere aos destroços materiais. Só em 48,1% de casos, ruína física e moral aparecem associados, o que implica um discurso autónomo e percentualmente mais elevado sobre a tentação e os malefícios do pecado. Em contrapartida, a percentagem de associação calculada a partir das situações em que ambas aparecem juntas, sobre o número de ocorrências de ruína física atinge os 98,1%, o que confirma a ideia que já atrás deixamos expressa: o que dá sentido à manifestação visível da destruição é, exactamente, o sentimento de culpa e desordem moral. Expressivamente esta última associação é mais forte entre os moralistas. É no grupo providencialista que se gera o grande desequilíbrio entre o que se nomeia e o que é visível. Aqui, o sentido de ruína moral atinge 100%. É caso para dizer que estamos perante uma visão dolorista e dramática da existência humana, tão paradigmática quanto perfeita.

Sob uma mesma linguagem se revela a imagem de um Deus infinitamente misericordioso e castigador. É certo que os sermões, destinados a um público massificado, tendiam a acentuar o lado mais ameaçador da divindade. O intuito era evidente — chamar à penitência com a promessa de uma salvação contingente e a prazo.

O momento devia ser pois aproveitado para expiação de penas e confissão de culpas. No mesmo dia da catástrofe

«os sacerdotes, que nas sagradas funções servião os altares, e puderão fugir ao perigo... se vião com as mesmas sacras vestes dos seus ministerios absolvendo huns, e esperando ser absolvidos de outros, todos esparvoridos pedião a Déos misericordia... varios ministros do Evangelho se pozerão em campo a semear a palavra de Deos, pregando penitência. Clamavão fortemente pela emenda das vidas, para que esta suspendesse o novo golpe da espada da Divina Justiça... Fazião-se confissões publicas;

perdoação se injurias passadas. Invocava-se o efficacissimo patrocínio de Maria Santissima com a mais fervorosa ancia» (36).

Breves instantâneos como este multiplicam-se na nossa documentação. São quadros vivos de uma comoção espiritual, captada à superfície, e à qual os contemporâneos não podiam permanecer indiferentes. Outra testemunha descreve-nos no cenário da cidade em ruínas, sobreviventes «como ferverosos missionários» deambulando «com crucifixos e algumas imagens devotas nas mãos» enquanto os «ministros da sua igreja se applicavão a todo o perigo, aos piedosos actos da administração dos sacramentos, absolvições, e exortação do povo» (37).

A Igreja, esgotada nos seus meios materiais e humanos, tinha contudo uma mensagem a difundir. Por isso, como nos informa o oratoriano António Pereira de Figueiredo, o cardeal patriarca D. José I,

«mandou levantar em diversos lugares decentes baracas, em que se celebrasse o Santo Sacrificio da Missa, deo a todos os sacerdotes licenças para confessar, publicou jejum de muitos sabbados e mandou fazer preces publicas e particulares a Deos» (38).

Na sequência destas precauções, D. José I publica a pastoral de 11 de Novembro de 1755, consagrada ao culto mariano e a uma procissão de graças pela vida da família real (39). Esta, cujo significado reside na sua exemplaridade, pois nela tomou parte o monarca e a corte, tal como a de 12 de Dezembro, presidida pelo nuncio cardeal Accioli, são apenas dois exemplos dos inúmeros actos penitenciais que por toda a cidade se realizaram. Os mais frequentes eram os que várias congregações religiosas, irmandades e confrarias organizavam, dia e noite, com flagelação-pública de penitentes.

Quase um ano depois, a 25 de Agosto de 1756, em Lisboa, ordenava-se que as preces fossem diárias e que «nos Sacrificios das missas se dessem as oraçoens: *pro tempore Terraemotus*» e o Cardeal recomendava novamente,

(36) José de Oliveira Trovão e Sousa, *ob. cit.*, p. 0.

(37) *Destruição de Lisboa...*, p. 9.

(38) António Pereira de Figueiredo, *Comentario Latino e Portuguez sobre o Terremoto e Incendio de Lisboa. De que foy testemunha ocular seu author*, Lisboa, Offic. de Miguel Rodrigues, 1756, pp. 27-28.

(39) Eduardo Freire de Oliveira, *ob. cit.*, pp. 165-167.

«e com mayor efficacia todos os Parochos, e Prelados Regulares, continuem na execução das ditas nossas letras pastoraes, e a todos os Pregadores de hum, e outro estado com o Apostólico zelo assim o persuadão, e preguem, e a todos os confessores, que de tal sorte excitem este importante ministerio, que os penitentes sayão do Sacramento da confissão com santo temor de Deos para a emenda das vidas, despindo nella todos os habitos vicioso e não conservando a facilidade para a continuação dos peccados»⁽⁴⁰⁾.

Aproximava-se a passagem do primeiro ano sobre a catástrofe. Multiplicavam-se as profecias e crescia o medo sobre eventuais repetições de abalos sísmicos ainda mais tenebrosos. A igreja de Lisboa não era totalmente insensível aos clamores proféticos que então corriam, por vezes até veiculados por elementos do clero. Neste, como em outros aspectos, o jesuíta Gabriel Malagrida é tão-só um caso paradigmático. Lembremos, a propósito, a difusão que outros eclesiásticos, a coberto do anonimato, deram às profecias do sebastianista Manuel Pereira, conhecido como o profeta de Leiria, de uma monja de Semide e de outra do Convento do Lourçal, mandando imprimir *verdadeiras notícias*, de aparente refutação e, no último caso, uma *Breve relação da vida e morte da Prodigiosa Madre Soror Maria Joana*. Igualmente, em alguns sermões, como os de D. António da Anunciação, Fr. António do Espírito Santo Andrade e do franciscano Manuel de N.^a Sr.^a da Oliveira se notam laivos de um profetismo de inspiração popular.

2. Massacre, martírio e morte

Tudo indica que Novembro de 1756 tenha sido o ponto alto da explosão devota e comoção espiritual que o terramoto suscitou. Em Coimbra, a celebração de vários cultos de intercessão e as recomendações que se condensam na pastoral de Outubro de 1756, do bispo D. Miguel da Anunciação, apontam no mesmo sentido⁽⁴¹⁾.

Vivos traços dessa religiosidade se projectam até 1759, pelo menos em Lisboa, como nos dá conta a pastoral do Cardeal Patriarca de Lisboa, de 13 de Outubro desse ano. Por ela, D. Francisco I intenta reprimir com penas tão severas, como

⁽⁴⁰⁾ *Collecção de Pastoraes*, em dois volumes existentes na B.G.U.C., vol. I, fl. 19.

⁽⁴¹⁾ A.U.C., *Livro das Pastoraes de St.^a Justa*, fl. 144 v.

a excomunhão, a «imprudência e malícia» com que tão frequentemente se executavam procissões de penitência particulares sem autorização do patriarcado. Como responsáveis de alguns abusos e excessos são directamente visadas as confrarias da cidade (42).

Não só Lisboa foi palco de tão intensa piedade. Em Braga, como em Coimbra, a pequenez dos estragos contrasta com a grandiosidade e frequência das manifestações religiosas (43). Como nos relata um anónimo:

«Eram frequentes as preces. Quazi diarias as missões. Quotidianas as confissões. Sem número os terços. As igrejas viam-se cheas de gente em todas as horas, principalmente o Real Mosteiro de Santa Cruz, a Igreja Cathedral, e o Collegio dos Religiosos de Sam Boaventura, estando nas duas primeiras successivamente de dia, e de noite, por muitos dias o Sacramento exposto. Da Igreja de S. Pedro sahio por muitos dias parte do povo em Procissão ao Convento dos Religiosos de S. Francisco, com varias Penitencias, a implorar dos Santos Martyres de Marrocos o seu patrocínio. Entre muitas Procissões de penitencia com que contritos os fieis, procuravam abrandar a ira de Deos forão as primeiras duas, que fez a Universidade composta de todo o seu Illustre corpo, clero, e mais Communitades, todos descalços com cordas ao pescoço, e coroas de espinhos na cabeça, cheios de modestia, e gravidade, as quais cobria o Illustrissimo, e Reverendissimo Senhor Rey:or, e Reformador da Universidade também descalço, dando a todos exemplo com a sua penitencia, e gravidade... Duas o Real Mosteiro de Santa Cruz: Tres o Excelentissimo, e Reverendissimo Bispo Conde; duas de penitencia, às quais acompanhou descalço com cordas ao pescoço, seguindo o mesmo exemplo as Communitades, o Cabido, e o Clero.... Quatro o Ilustre, e Reverendo Cabido da Cidade; e duas a Ordem Terceira de S. Francisco, com várias penitências. Em quase todas ellas resplandeceo sempre o grande espirito, e incansável zello dos religiosos da sempre esclarecida Companhia de Jesus» (44).

(42) *Collecção de Pastoraes*, vol. I, fl. 28.

(43) *Historia Ecclesiastica, e Politica do Paiz Bracarense ia Epoca do Século 18.º. Com os factos mais remarcaveis, que tem acontecido neste Reino desde o anno de mil e settecentos até ao principio de mil sete centos e setenta e sette com os Elogios dos Papas, Reys de Portugal, Arcebispos Primazes, fundação de Igrejas e Cazas Religiosas.* [B.N.L., Cod. 682, fl. 124 a 127 v.].

(44) *Breve Descrição dos effeitos calamitozos, que nesta Cidade de Coimbra se experimentarão nascidos do grande Terremoto, que nella houve no dia 1 de Novembro de 1755, s.l., s.d., pp. 7-8; Augusto Simões de Castro, «O Terremoto de 1755 em Coimbra», Biblos, n.º 5, vol. I, 1925. Podemos confirmar estas informações pela análise ao quesito 8 do Inquérito Paroquial de 1756, A.N.T.T., Ministério do Reino. Ms. 638, maceté do Distrito de Coimbra.*

Rica em pormenores, esta fonte acrescenta que:

«Para além das milagrosas imagens que sahirão, eram muitas as reliquias sagradas, sendo as mais especiais o Santissime Senhor; hum Espinho da Coroa do Senhor; hum caixote, em que hião hum cabelo de nossa Senhora, e huma Maçaroca, que com suas Santíssimas mãos tinha fiado; a cabeça de São Theotónio, e as dos Satos (sic) Mártires de Marrocos» (45).

O que nos surpreende nesta descrição é a persistência ou mesmo pontual recrudescimento do culto das relíquias. Sinal de vitalidade de uma piedade mágica com raízes na liturgia cristã medieval. Os suportes materiais da devoção remetem-nos para a imagem ancestral da morte mártírio, simbolizada tanto pelo lenho da Cruz como pela sensibilidade física à morte de Cristo evidenciada pelos penitentes que envergam coroas de espinhos numa das procissões descritas, ao mesmo tempo que nos apontam para um vasto e complexo «panteão de intercessores» onde, de novo, o mártírio e o macabro se associam na exibição das cabeças decapitadas de S. Teotónio e dos Mártires de Marrocos.

A par da intercessão à Virgem floresceram de forma espontânea ou elaborada outras evocações a santos que simultaneamente protegiam de intempéries e catástrofes naturais e preservavam os fiéis da grande obsessão do momento, a morte súbita.

Estão no primeiro caso os cultos de St.^a Bárbara, S. Sebastião, S. Roque, St.^o António, St.^a Águeda e St.^o Emídio, difundidos para o uso popular, por cédulas, bênçãos e folhas avulsas de orações com gravuras e cuja utilização garantia, aos crentes, milagrosos benefícios. Por exemplo as *Sédulas milagro sis simas da gloriosa virgem e martyr St.^a Agueda* deviam ser afixadas às portas das casas, benzidas e salpicadas com água benta, sendo, desta forma, consideradas antídoto seguro contra os incêndios. Simultaneamente, em Lisboa, o Cardeal Patriarca concedia 30 dias de indulgências às pessoas que possuíssem a estampa e bênção de St.^o Emídio. Idênticas benesses ofereciam a pagela de St.^a Bárbara, advogada contra os trovões, ar corrupto, tempestades e mortes repentinas, e o *Breve contra os espíritos malignos composto por St.^o António de Lisboa*. Várias relações de vidas e milagres destes santos contendo gravuras e orações, circularam, sendo objecto de reedições, mesmo depois de 1760.

(45) *Idem*, p. 8.

Acompanhando a generalização destes cultos de maior tradição, a Universidade de Coimbra, ao tempo baluarte do magistério jesuíta, decidiu em claustro pleno de 7 de Fevereiro de 1756, eleger como patrono contra os terremotos, S. Francisco de Borja, figura grada da Companhia de Jesus no séc. XVI (46). Por recomendação da Universidade e a instâncias do monarca D. José I, foi solicitado ao papado a eleição deste patrono para todo o reino e domínios de Portugal.

Com a publicação do Breve de Benedito XIV, de Maio de 1756, a Companhia de Jesus, em vésperas da sua expulsão, conseguia ver aprovada uma eleição que lhe garantia uma certa supremacia espiritual.

Esta escolha, fruto de uma piedade mais elaborada, de elite, apesar de imposta, parece não ter sido objecto de fácil e total aceitação, pelo menos em certas regiões. A cidade de Coimbra é disso um bom exemplo. Ao mesmo tempo que a Universidade escolhia e recomendava a todo o reino S. Francisco de Borja, o cabido impunha a devoção a S. Roque, o Convento de St.^a Cruz perpetuava como patrono S. Teotónio, e os franciscanos elegiam os Santos Mártires de Marrocos.

Fazendo um balanço das obras que tratam ou indirectamente invocam cultos de intercessão concluímos que 51, isto é 41,1%, podiam ser especificamente tratadas. A sua análise apenas veio confirmar as nossas suspeitas. A invocação à Virgem é preponderante enquanto que o culto a S. Francisco de Borja ultrapassa ligeiramente as intercessões a Cristo crucificado.

Esta teia de cultos, digamos nobres, ocupa 98% das referências encontradas, ficando assim reservada uma percentagem verdadeiramente insignificante ao numeroso conjunto de tradicionais santos contra intempéries e mortes súbitas.

QUADRO III — Intercessões

	S/total	S/parcial
Virgem	27	21.8%
S. Francisco de Borja	12	9.7%
Jesus Cristo Crucificado	11	8.9%

(46) A.U.C. *Livro dos Conselhos da Universidade de Coimbra*, a fl. 30 e 30 v. Dos 4 claustros realizados na Universidade entre 1755 e 1756, três foram especificamente convocados para o tracamento desta eleição.

Os dados obtidos poderão ser tomados como indicadores de uma prática de devoção, embora reflectam, sobretudo, e no caso de S. Francisco de Borja isso é claro, um enorme esforço de divulgação e imposição de determinados modelos de piedade. Que representa, então, esta hierarquia de santos intercessores? Para além de patentear a importância da tradição mariana, não simbolizará, também, os grandes eixos de uma prática religiosa dominada pela experiência da morte-martírio e pela mensagem da salvação?

Começemos por esta verificação simples e imediata. As imagens de suporte ao culto* de S. Francisco de Borja e à evocação de Cristo incluem sistematicamente a figuração de um cráneo, tema iconográfico perfeitamente inserido na sensibilidade barroca da morte.

O cataclismo natural e a experiência da morte colectiva poderão naturalmente ter contribuído para acentuar esta visão macabra. Relação que nos é sugerida, entre outros, no *Seguro Refugio contra o açoute dos Terremotos. Methodo para conseguir o efficaz Patrocinio de S. Francisco de Borja*. A partir de uma meditação do santo, a ascese proposta para o 7.º dia da semana desenvolve-se nestes termos:

«considera as extremas angustias de tantos miseráveis, que, talvez no lugar das suas delicias, primeiro se virão sepultados, do que mortos, ou mortos de tão improvisto que não virão a morte, senão quando esta lhes fechou os olhos.... Acaba de entender que em cada hum delles te põem Deos à visca hum espelho em que vejas na sua morte a tua morte»⁽⁴⁷⁾.

Como motivação profunda da angústia que habitava a consciência dos sobreviventes, pressente-se assim, de forma inequívoca, um agudo sentido de fugacidade e fragilidade da vida. Na linha de continuidade da pastoral tridentina parece avolumar-se a reflexão sobre a morte no quotidiano dos homens. Neste título, assaz esclarecedor, cujos processos de meditação nos aproximam dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, *Brados do Ceo. Tremores de Terra. Incentivos para hum verdadeiro arrependimento, pelo que Deos fala com a*

⁽⁴⁷⁾ *Seguro refugio contra o açoute dos Terremotos. Methodo para conseguir o efficaz Patrocinio de S. Francisco de Borja, da Companhia de Jesus, Universal protector dos que invocão nesta calamidade e novamente eleito patrono de todo o Reyno de Portugal, Exposto em forma de novena, s.l., s.d., pp. 26-27.*

alma esquecida do bem da sua Salvação.... em sete Mystico-discursos para os dias da semana, pode ler-se:

«não havendo para o homem manhaã, tarde, nem noite, porque a todo o tempo, e no melhor da vida o colhe a morte.... desangana-te, olha que te precipitas, e chegará a hora para a tua ruína sem remédio....» (48).

E que exemplo mais eficaz que o austero programa da vida de S. Francisco de Borja? Não havia este santo proclamado estar em estado de morrer vinte e quatro vezes por dia? O espírito de heroísmo católico desta figura cimeira da Contra-Reforma peninsular justifica plenamente a sua escolha para patrono principal contra os terramotos. A iconografia, como já deixámos antever, resume fielmente o valor e o alcance do exemplo encontrado. A figura serena do santo, ladeada por um crâneo polido, que por vezes aparece encimado por uma coroa, não representa apenas um fim próximo e irrecusável capaz de esvaziar os prazeres da vida e a vaidade dos homens, encerra algo mais, a crença numa salvação conseguida. Se a esta representação iconográfica associamos a de Cristo crucificado — cuja meditação constitui tema central da piedade da Contra-Reforma e referente constante na preparação de uma boa morte — com uma caveira aos pés, obteremos uma imagem redundante, como observa Michel Vovelle, da morte, da morte resgatada e vencida (49).

Idêntica impressão se colhe nos inúmeros relatos de aparições milagrosas entre ruínas. A experiência do prodígio leva-nos insensivelmente, ao contacto quase material com o martírio e a ressurreição. Dos escombros saíam ilesas não só imagens milagrosas como autênticos mártires cuja santidade se tornava passível de divulgação.

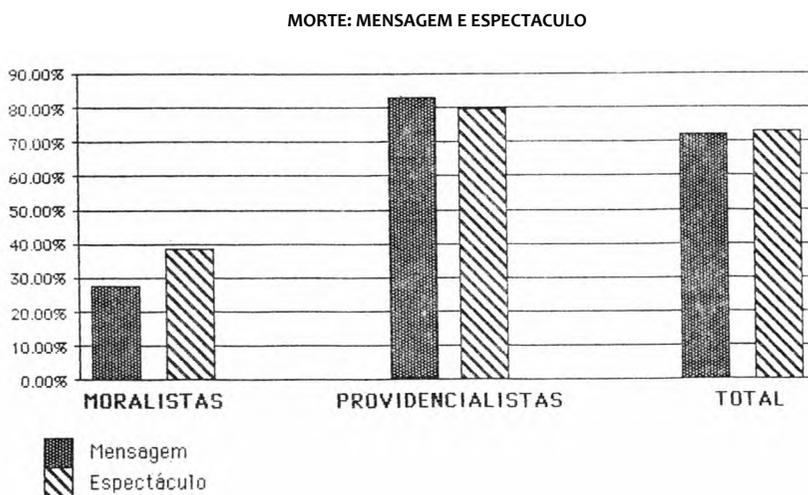
Numa pedagogia exaltada pelo massacre, pelo exemplo da vida dos santos e pelo martírio, o exercício do *quodie morior* continuava a ser a pedra de toque de toda uma arquitectura de gestos e representações bem características de uma piedade barroca. Assim, como se poderá ver no Gráfico 3 é a meditação da morte que abre e fecha o itinerário de temas que temos vindo a tratar.

(48) *Brados do Ceo. Tremores de Terra, Incentivos para hum verdadeiro arrependimento, pelo que Deos fala com a alma esquecida do hem da sua salvação. Suspiros de hũ coração sentido dezeganado e contrito na presença de Jesu Christo amante. Em Sete Mysticos discursos, para os dias da semana. Por hum indigno Religioso escravo seu, Lisboa, Offic. Junto a S. Bento de Xabregas, s.d., pp. 21-24.*

(49) Michel Vovelle, *La Mort et UOccident...*, p. 292.

Ruína e Morte em Portugal no Século XVIII

GRÁFICO 3 — O discurso sobre a morte



O insistente apelo à preparação individual e diária da morte, através da penitência atinge entre Moralistas e Providencialistas cerca de 70%. Ligeiramente superior é o que convencionalmente chamamos de espectáculo da morte, isto é, aquilo que as palavras e as imagens documentam como aviso — o macabro, os suplícios infernais e o Juízo Final. Naturalmente que nessa figuração terrível da morte está também subentendida uma conduta de vida e, conseqüentemente, uma estratégia de salvação. Daí que a diferença entre os dois níveis de apreciação seja irrelevante.

Com toda a crueldade, a morte é oferecida como espectáculo pela sistemática transfiguração macabra da realidade vivida. Recurso utilizado por João António Bezerra e Lima na *Declamação Sagrada na Ruína de Lisboa* (1756). O convite é dirigido aos habitantes da capital:

«respirem o insupportavel fétido dos miseráveis cadáveres, que em teus estragos tem sepulturas tragicas, para que compreendam bem a miseria humana»⁽⁵⁰⁾.

⁽⁵⁰⁾ António Bezerra e Lima, *ob. cit.*, p. 11.

Apelo que se reforça através da afirmação da filosofia do *Contemptus Mundi* «não pode o homem sendo barro entender que há eterno»⁽⁵¹⁾, e confluí para esta meditação:

«Acaba já essa vaidade da vida esses passos enge-
nhozos, essas venozas vis;as, olha que tudo tem fim»⁽⁵²⁾

No plano escatológico é o cenário dos suplícios infernais que frequentemente se evoca para ilustrar o espectáculo terrível que acompanha a morte súbita e/ou a morte do pecador incauto. A imagem do purgatorio é quase sempre segmentada por esta visão infernal. De novo a referência material e concreta inunda o campo da meditação:

«Considera quantos dos que acabarão nas ruínas dos terremotos, cahirão no inferno com a mesma pressa, com que a morte os acometeo.... tira das alheyas desgraças a tua felicidade, desce enquanto vives ao inferno e vê se à luz daquelle fogo evitas o caminho, que te pode levar a elle»⁽⁵³⁾.

Os sermões consagram grandes espaços a esta temática. Antonio do Espírito Santo Andrade retoma a alegoria da cidade vingada com esta fala atribuída a Cristo:

«Desamparei Lisboa [para que logo principiasse a sen:ir o tormento da eterna Condemnação] ; mas não me aparteí delia; entreguei-a ao fogo material; não para perde-la, mas para purifica-la»⁽⁵⁴⁾.

A paisagem da destruição precipita-se em recriações simbólicas do Apocalipse e do Juízo Final, por vezes, com manifesto exagero ou até grotescamente como este paralelismo o atesta:

«Isto que succedeo a Jerusalem na Revelação do Apocalipse, succedeo fizica, e realmente neste reyno ie Portugal»⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵¹⁾ *Idem.*

⁽⁵²⁾ *Brados do Ceo. Tremores de Terra...*, p. 14.

⁽⁵³⁾ *Seguro Refugio...*, p. 29.

⁽⁵⁴⁾ António do Espírito Santo Andrade, *Sermão de Jesus Christo Crucificado com o título de Senhor dos Desamparados, imagem venerável, que ficou illesa na nossa Igreja de S. Francisco da cidade de Lisboa, sem a derribar o Terremoto, nem a offender o fogo, que destruirão a tudo o mais*, Lisboa, Offic. de Joseph da Costa Coimbra, 1756, p. 12.

⁽⁵⁵⁾ *Estragos do Terremoto Vatecinio de Felicidades...*, p. 40.

Na generalidade dos casos, são meras recorrências que tendem a avolumar a culpabilização e o medo do instante final, tal como transparece neste passo:

«teme peccador que é certo a mo roe e se faz preciso o preparo.... Olha ao dia do Juizo» (56).

Se a realidade favorecia prefigurações escatológicas espectaculares, a tensão que acompanha essas evocações testemunha uma vivência personalizada da morte. A mutação que o século XVII operara na imagem do fim dos tempos, privilegiando o momento da morte terrena, em detrimento da última cena, parece portanto confirmar-se. Por isso mesmo não há um contraste tão marcado como à primeira vista poderíamos pensar entre as visões da morte colectiva, e a meditação à qual se dedicam os homens do tempo. Mais que um pânico colectivo a angústia que os habita obedece a uma motivação pessoal, reflecte este áspero amor à vida e à vaidade (57). A chave desta talvez momentânea crispação de uma sensibilidade barroca face à morte é-nos confiada por uma bela versão, de um testamento espiritual, em formulário impresso que, por mais de uma vez, encontramos entre orações *Pro Tempore Terr emotus* (em anexo).

*

**

Ao terminar não ousaríamos apresentar o balanço de um estudo, que logo de início, consideramos ser o espreitar de um horizonte mais vasto. Como a árvore não oculta a floresta também esta não revela a totalidade da paisagem em que se insere. A alegoria traduz o sentido que procuramos imprimir a este levantamento. Resta prosseguir-lo, com a convicção, porém, de uma improvável ou muito tardia mutação de sensibilidade e mentalidades no século XVIII português. Por enquanto fica-nos a certeza de que no interior da Cidade das Luzes, a Lisboa Pombalina de traçado tão geométrico quanto racionalista, se albergava um dos mais vivos «santuários da sensibilidade barroca».

(56) Miguel Macedo Malafaya, ob. cit., p. 7.

(57) Michel Vovelle, ob. cit., p. 251.

ANEXO

TESTAMENTO ESPIRITUAL, PARA TRAZER A ALMA
SEMPRE APARELHADA PARA A MORTE

Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho, e Espírito Santo. Amen.

Eu....., creyó e confesso em presença de Deos Omnipotente, da Santissima Virgem Maria, e de toda a Corte do Ceo, tudo o que ere, tem, e ensina a Santa Madre Igreja de Roma: que os Sagrados Apostolos ensinarão, e com as interpretações, que os Santos Padres, e Sagrados concilios approvados pela Igreja lhe derão, na qual Fé vivo, e quero morrer. E se alguma hora por suggestão do demonio (o que Déos não permitta) eu disser, cuidar, ou obrar alguma cousa, contra o que a Santa Igreja Romana ensina, já daqui me desdigo, pois só creyó o que a Igreja Romana ere, e contradigo tudo o que ella contradiz.

Item. Protesto, que na hora da minha morte quero receber o Santo Sacramento da Penitencia, E se por algum accidente eu o não puder receber, já daqui para então me accuso de todos os pensamentos, palavras, e obras, que tenho commetido contra Deos, contra o próximo, e contra mim mesmo, e de toda a multidão de meus peccados me arrependo, e me peza no íntimo da minha alma, não pelo temor do Inferno, senão por serem offensas de um Déos infinitamente digno de ser amado. Ao qual protesto de amar até à morte como me for possível.

Item Protesto, que no fim da minha vida quero receber por Viatico o Santissimo Corpo, e Sangue de meu Senhor Jesu Christo, para me unir, e pacificar com elle, e se por algum accidente (o que Deos não permitta) eu não possa receber, já daqui para então protesto, que tenho vontade de o receber. E o mesmo digo do Sacramento da Extrema Unção, com o qual desejo, que sejam ungidos todos os meus sentidos, para que Deos me perdoe as offensas, que commeti com elles contra a sua Divina Magestade.

Item. Protesto, que não quero desesperar nunca da misericórdia infinita de Deos, por mais que o demonio me provoque a isto; porque ainda que confesso, que são gravissimas minhas culpas, se todas quantas ha no mundo, e no Inferno eu as tivera, ainda eu não desesperarei; porque sey, que uma só gotta de sangue de meu Redemptor me pode lavar de todas. E olhando eu para as obras, que fiz neste mundo, confesso, que todas forão tão negligentes, e imperfeitas, que por nenhuma mereço a gloria, e só espero alcançar pelos merecimentos daquelle Senhor, que por amor de mim quiz morrer em huma Cruz.

Item. Protesto, que quero padecer as enfermidades, e dores da morte, que Deos for servido dar-me, e já daqui as offereço ao Eterno Pay, unidas com as dores, que seu Bemdito Filho Padeceo por mim em huma Cruz, em satisfação dos meus peccados. E se com as dores, e afflições da morte (por tentação do demonio) eu romper em alguma desesperação, ou blasfémia; já daqui para então reprovo tudo, e me desdigo.

Porque em tudo só quero, que se faça em mim a vontade de Deos. E também protesto, que perdoo aos meus proximos todas as offensas, que me hajão feito; e das que eu lhe fiz a todos peço infinitos perdões. E já daqui dou a Deos immensas graças pelos beneficios recebidos, não só da creação, conservação, redempção, vocação

à Igreja, mas da paciência com que me soffreo nas culpas, podendo já terme sepultado nos Infernos.

Item. Peço a todos os meus parentes, e amigos, se compadeção de minha alma com Suffragios, principalmente com o Santo Sacrificio da Missa, como mais poderoso para apagar as chamas do Purgatorio, protestando serlhes agradecido diante de Déos, que ainda que eu ignoro, qual seria a minha sorte no fim da vida, comtudo espero na Divina Piedade, que me salve a minha alma; a qual tanto que se afastar do meu corpo, desejo, que seja sepultada na Chaga do lado do meu doce Jesu. E finalmente protesto, que rendo infinitas graças a Divina Magestade por quantos beneficios me tem feito em toda a vida, e se mais vida tiver, protesto, que só a quero para servir, e amar ao meu creador, e Redemptor, a quem últimamente peço, que não permitta, que eu revogue nunca esta ultima vontade. Em fé do que me assigno aqui, sendo presentes como testemunhos o Anjo da minha guarda, e os Santos M. M. meus protectores: e declaro, que quero que todos estes meus protestos tenham força do Testamento que a hora da minha morte.

E tudo dou por confirmado, e me assino aqui. Hoje aos.... do mez de.... 17.... Eu.

CATOLICISMO, FATOR DE UNIDADE

Alicerçada no catolicismo, religião dominante, a colonização da América espanhola e do Brasil apresentou aspectos complexos, não apenas os que se referiam ao mercantilismo, colonialismo e expansão marítima. A existência de uma religião de Estado traz implicações que abarcam as questões políticas, sociais e outras, em suma, o aspecto confessional apresenta variáveis que se cruzam com todas as demais.

No século XVIII, em terras brasileiras e americanas, a teologia era vista como fundamento da sociedade, e, ao menos idealmente, servia de suporte a todos os aspectos da vida das populações. Os princípios cristãos deveriam orientar a vida política e econômica e mesmo os aspectos do cotidiano e, do nascimento à morte havia necessidade da ação da Igreja. Ela centralizava a vida dos livres e dos escravos e da Igreja emanavam todos os documentos necessários à vida civil.

Assim, a religião se toma partícipe do sistema colonial, parte integrante dele.

A existência de uma religião de Estado e sua conseqüente valorização levam os povos e as autoridades a tratarem com descaso todas as demais manifestações religiosas. Se, no aspecto religioso, domínio do sagrado, essa manifestação xenófoba é mais compreensível, de acordo com a mentalidade contra-reformista, é preciso não esquecer que tal mentalidade se espraiava por todos os domínios da cultura. Qualquer manifestação dos grupos indígenas ou africanos era considerada discrepante e perigosa. Outras crenças e costumes eram, não *

* Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo.

apenas desvalorizados, mas sujeitos a perseguições e a penas, desde aquelas pecuniárias às trazidas pela ação inquisitorial. Os judaizantes, talvez considerados mais aptos a atacar o sistema, gozando, inúmeros deles, de boa posição económica e social, constituíam o alvo mais conspícuo.

A posição marginal de quem não participasse da vida da Igreja já seria fator de impedimento para que florescessem outras religiões, mas isso era praticamente impossível, dada a estreita relação entre o eclesiástico e o temporal. Na época, aliás, raramente se deixava de ser exclusivista.

É preciso não esquecer que a xenofobia se estende a todo e qualquer aspecto e o período se caracteriza pela incompreensão do «outro», em sua maneira de ser e de viver, em suas crenças e costumes, questões, infelizmente, ainda não solucionadas em nossos dias.

Ninguém ignora que a união entre Igreja e Coroa, que fazia desta a representante do Reino celeste na terra, tomavam muito graves qualquer discrepância ou desvio religioso, capaz de perigosamente se refletir em rejeição a todo o sistema. A manutenção de outras crenças e diferentes práticas religiosas torna-se um crime extremamente grave, que deve ser controlado. Nos Compromissos de irmandades de pretos e de gente de cor, por exemplo, alguns bem pouco restritivos em relação a questões que a outros grupos pareciam graves, a «feitiçaria» é sempre terminantemente proibida e impede a entrada ou permanência na confraria O). Dá-se ênfase a esse aspecto com a finalidade de afastar totalmente de suas crenças tradicionais aqueles que desejavam integrar organizações católicas.

O cristianismo, por suas próprias características intrínsecas, foi exclusivista, desde os seus primórdios e, mesmo cedendo ou absorvendo inúmeros aspectos de outras religiões e crenças com as quais manteve contacto, fixou determinados pontos como não passíveis de mudanças. Daí a severidade com crenças trazidas na bagagem dos africanos, mesmo que, nem sempre essa vigilância tivesse dado resultados. Segundo Roger Bastide, por exemplo, as irmandades católicas constituíram focos de manutenção da religiosidade típica africana, ocultando-a com a face da ortodoxia (2).

O Julita Scarano, *Devoção e Escravidão*, 2.^a ed., S. Paulo, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasileira, 1980.

(2) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

O religioso, não constitui, entretanto, o campo único do esforço português no sentido de manter a unidade do vasto continente do qual foi a Metrópole. Sempre, em todos os pontos de vista se buscou uma unidade e ortodoxia, capaz de pôr cobro à situação trazida pela forçada junção de elementos caóticos. São os grupos indígenas, paulatinamente dizimados ou afastados pela ação do povoamento e também os africanos, jogados em lugares onde chegava a ambição e o homem branco. Tantas «nações» diferentes, além dos elementos europeus, teriam que ser polidas e amalgamadas no ponto de vista religioso e político. Quanto à miscigenação propriamente dita, esta se processava, com ou sem apoio das autoridades eclesiásticas e civis.

Nas áreas de mineração, por exemplo, onde o povoamento português se processou apenas no fim do século XVII e sobretudo no XVIII, essas questões se colocaram com intensidade maior.

A rapidez da ocupação territorial, o afluxo espontâneo de tantos aventureiros que com seus escravos vinham em busca de uma riqueza rápida foram de molde a tumultuar o povoamento que se processava de maneira mais contida e gradual em outros pontos do território, sobretudo em suas áreas litorâneas. Desse modo, as terras de mineração constituem exemplos significativos do esforço reinol no sentido de buscar unidade e ortodoxia, em todos os aspectos da vida colonial.

Difícil é definir até que ponto as regras que se estabeleceram ou se procurou estabelecer encontram eco e resposta no seio da população. É praticamente impossível determinar o *quantum* de aceitação de crenças e de idéias, de conceitos e de categorias que se encontrava em habitantes de um determinado local em um momento dado. Também interessante seria verificar a acomodação entre o ideal que se estabelece e aquilo que será possível obter, em suma como as populações reagiram em face às regras trazidas pela religião católica contra-reformista.

É preciso não esquecer que os preceitos católicos vieram como imposição do colonizador que trazia sua crença como parte de um sistema global que visava a grandeza da Coroa. As imposições da autoridade civil não deixavam de influenciar nas questões religiosas, uma vez que na prática, o eclesiástico e o leigo constituíam um todo único.

O catolicismo na América oferecia peculiaridades próprias, trazidas por inúmeros fatores dos quais a escravidão foi uma das mais significativas, ou mesmo, a mais significativa.

Por tal razão, houve necessidade de adaptar determinadas regras européias a um meio tão peculiar. Essa constituiu a finalidade de reuniões e dos Sínodos, que tiveram lugar em alguns pontos da América espanhola. Desde os inícios do século XVII eles tiveram lugar, como o dos Dominicanos em 1622 que serviu de modelo para o Sínodo da Bahia em 1707.

É interessante notar que o Sínodo brasileiro foi convocado nos inícios do século XVIII, tantos anos depois daqueles reunidos na América espanhola, cujos postulados vinham sendo seguidos em nossa terra. Essa convocação que partiu do Arcebispo da Bahia, na pessoa do 5.º arcebispo daquele Arcebispo, D. Sebastião Monteiro da Vide tem lugar em um momento em que se processa violenta expansão territorial, ocupação de novos territórios, com o encontro de novos grupos indígenas, bem como a chegada de outros escravos africanos. Sem dúvida, foi sentida a necessidade de uma recolocação de valores, de uma reavaliação e também de um desejo de estabelecer regras precisas e firmar determinados pontos vistos como essenciais.

Interessante é conhecer que o Arcebispo que convocou o Sínodo de seu Arcebispo, do qual resultaram as chamadas *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* ⁽³⁾, utilizadas em todo o Brasil foi jesuíta e militar, antes de estudar Direito Canônico em Coimbra e finalmente tomar ordens e ser elevado a inúmeras dignidades. Ele, explicando as razões que o levaram a reunir um Sínodo com a finalidade de elaborar diretrizes para a vida eclesiástica e religiosa, bem como pastoral, neste continente, mostra que as regras emanadas de Lisboa não serviam a uma terra nova, diferente da Europa em inúmeros aspectos, conforme foi acima assinalado. Reunido desde 1702, quando da chegada do Arcebispo, a obra foi dada por concluída em 1707 e publicada em 1719 e em 1720.

O intuito é exatamente aquele de coibir qualquer modificação ou interpretação dúbia dos princípios tridentinos, conforme se depreende das palavras de D. Sebastião a todos os religiosos da Arquidiocese, explicando que sempre que houver necessidade de interpretação «a reservamos a Nós».

Essas *Constituições* mostram, antes de outra qualquer consideração, uma visão de mundo totalmente ordenada e contida em regras estabelecidas, com nítida separação entre o

⁽³⁾ Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições do Arcebispo da Bahia aprovadas no Sínodo de 1707*, S. Paulo, Typographia 2 de Dezembro, 1853.

Bem e o Mal, sem deixar espaço para dúvidas. Diferem nesse aspecto das características apresentadas pela religiosidade atual, mais aberta, ao menos até há alguns anos atrás, possibilitando o aparecimento de variadas vertentes, sem, evidentemente, quebrar a unidade do catolicismo.

Esse aspecto dogmático, entretanto, não impede que a obra se baseie em um princípio de realidade, no sentido de que procura se adaptar às circunstâncias locais e aos limites do possível, segundo a mente do Arcebispo e dos demais organizadores. É certo que constitui uma manifestação de ortodoxia. Além de dirimir dúvidas, sua meta é coibir abusos.

Toda a organização do sistema, a completa exclusão de outras religiões e de outras culturas dão a impressão de que o Reino português era visto como a encarnação do Reino Celeste e que os representantes da hierarquia religiosa estavam capacitados a perceber claramente «o pensamento de Deus» e tinham necessidade de pô-lo em prática. Ao mesmo tempo, no ponto de vista prático a meta é manter a coesão interna da Colônia, com a manutenção de uma unidade que abrange o campo político, econômico e social, além do *modus vivendi*, todos os aspectos em forte coesão com aquele religioso.

Respondendo às necessidades da época, as *Constituições*, mesmo tendo sido elaboradas sob a chancela do Episcopado da Bahia, sem a participação geral, conforme sua primeira intenção, foram aceites e seguidas em todo o Brasil, tendo sofrido algumas modificações apenas sob a ação das «Leis do Império». De fato, as *Constituições* pautaram a organização religiosa do país no decorrer do século XVIII e XIX, até a República.

A obra trata, de maneira exaustiva e minuciosa, de aspectos doutrinários e de questões práticas. Com a finalidade de manter a unidade, explícita e regulamenta o que se deveria crer e também não esquece aquilo que era preciso praticar. Buscando impedir que fatores estranhos e costumes alienígenos conspurcassem a pureza da doutrina e do culto, tudo é regulamentado, mesmo questões de pormenores. De resto, nesse aspecto, não é original, seguindo a maneira de ser daqueles momentos históricos. Interessante é notar que um dos aspectos focais dessas regras ordenadas para o Brasil trata de problemas referentes ao escravo, ou melhor da escravidão em face ao catolicismo.

A escravidão é tratada com naturalidade, não se vê colocada em questão e não se discute sua validade e moralidade. Pelo contrário, mostra-se como um dever o ser-se «um bom senhor», sem questionar a moralidade da existência do senhor

e do escravo. É uma aceitação da época e da situação vigente e, do mesmo modo que se menciona a necessidade de agir de maneira justa e caridosa em relação ao escravo, não permanecem nas sombras os deveres atribuídos aos escravos, sem lhes abrir qualquer possibilidade de contestação. Se, de um lado é aceite a humanidade do escravo que deve buscar sua salvação individual por meio dos mesmos sacramentos, não se vislumbra ação condenatoria do sistema escravista em si.

Um Título à parte (LXXI) foi reservado nas *Constituições* ao Casamento dos Escravos, que mostra a ambiguidade e o duplo aspecto com que era tratada a questão, oscilando entre a aceitação do poder do senhor (...E declaramos, que posto que casem, ficão escravos como antes erão, e obrigados a todo o serviço de seu senhor), e a instigação para que tais senhores não impeçam ou dificultem o matrimonio dos cativos ou «o uso delle». Essas obrigações são sob pena de pecado mortal, o que mostra a gravidade com que a questão era encarada, mas também a dificuldade em fazer seguir essas regras, mais ainda em lugares isolados.

Quanto ao matrimonio, há, segundo a Igreja, valorização apenas do sacramento, de modo a não impedir que escravos unidos anteriormente, segundo outros sistemas, sejam dispensados, podendo receber o sacramento, depois disso.

Nesse, como em outros aspectos, a questão do escravo padece da mesma ambiguidade; é aceite como um ser humano, embora considerado «rude», algumas vezes, mas sujeito a jugo que o impede de usufruir de sua humanidade. Quanto ao aspecto da «brutalidade», ou «boçalidade» mencionada no livro, busca-se simplificar, melhor dizendo, infantilizar a doutrina a fim de que possa ser compreendida, segundo o conceito que norteou sua elaboração. Essa infantilização faz com que, em documentos emanados por religiosos, o homem de cor algumas vezes é mencionado como «pretinho» e mesmo «os pobres pretinhos». O interessante é que, o próprio preto, buscando tirar proveito dessa «benevolência», em documentos ou cartas que fazem pedidos, usam conceitos semelhantes a seu próprio respeito.

Em relação à «humanidade» do preto, que o torna merecedor da salvação, há reiterados avisos aos senhores de que pecam se mantêm na ignorância da doutrina, ou impedem, de algum modo a sua prática a seus escravos. Reitera-se que Deus está acima do senhor e, diante da divindade, todos os

seres humanos são iguais (4). Essa questão é vista como de extrema gravidade, se bem que, certamente tal não sucedeu na prática. A conversão se coloca também acima do pátrio poder, no sentido que os donos de escravos menores de 7 anos devam instruí-los, mesmo contra a vontade de seus pais. O mais significativo, entretanto é que os escravos só possam alcançar o batismo dando seu consentimento, mesmo que tenham entre 7 e 12 anos. Esse aspecto, me parece a cabal confirmação de serem eles equiparados aos demais elementos da população, por mais que estejam sujeitos a cativoiro.

Todos esses aspectos manifestam a ambiguidade com que era tratada a escravidão e a própria pessoa do escravo pelo catolicismo dominante e sem dúvida, na prática, tais questões apresentavam inúmeros problemas resolvidos no âmbito individual, ora apelando para a benevolência, ora para o rigor, dependendo de pessoas e de circunstâncias. Sem dúvida há a busca de uma harmonização, desejo de, ao mesmo tempo explorar economicamente o escravo e lhe propiciar a salvação e cristianizá-lo. Essas tendências antagônicas e, na prática excludentes, marcam o aspecto religioso da escravidão e se manifestam com grande agudeza em todo o período colonial, sobretudo no século XVIII, uma vez que a mineração e o rápido povoamento territorial são propícios ao exacerba-mento de situações.

O desejo de estabelecer uma unidade, tanto no sentido religioso, como no político, que, aliás, formavam um todo e se confundiam em inúmeros aspectos práticos, encontrava certas dificuldades, das quais a escravidão era das mais conspícuas. Isso levava a acomodações, à procura de um equilíbrio nem sempre possível, mas ardentemente almejado. De resto, esses aspectos se coadunavam perfeitamente com o catolicismo contra-reformista, vigente no período.

(4) Na prática, essa afirmação se vê continuamente reiterada nas canas, exortações, visitas pastorais, etc., ou seja, nas manifestações das autoridades eclesiásticas.

DO JOGO NATURAL AO JUGO SOCIAL

O Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens de J.-J. Rousseau

«Je suis toujours le monstre qui soutient que l'homme est naturellement bon, et mes adversaires sont toujours les honnêtes gens qui, à l'édification publique, s'efforcent le prouver que la nature n'a fait que des scélérats».

J.-J. Rousseau, *Lettre à Monsieur Philopolis*, OE.C., T. III, p. 236

«ô nature, ô ma mère, me voici sous ta seule garde».

J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, OE.C., T. I, p. 644

Atrio

A racionalidade setecentista criou uma leitura original da história na base de uma nova atitude epistemológica perante os traços deixados por sucessivas gerações no espaço e no tempo. Sem entrar em linha de conta com as diferenças de tratamento que esta problemática sofreu de autor para autor, podemos afirmar que o histórico no século XVIII se entendeu como a realização progressiva do espírito humano no tempo a caminho da *perfectibilidade indefinida* C¹ 2): trata-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(³) Para uma abordagem detalhada da problemática antropológico-histórica iluminista, vejam-se fundamentalmente: Ernest Cassirer *Filosofia de la Ilustración*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1950. Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971; Albert Soboul e outros, *Le Siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1977; Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971; Roland Mortier,

-se de uma visão otimista da história humana decorrente da nova filosofia do mundo, do homem e do tempo fundada na *luz natural da razão*.

Em termos singelos, o século dos «filósofos» prosseguiu a desconstrução da metafísica tradicional contrapondo à topologia estática, vertical e teocêntrica do universo uma concepção dinâmica, diacrônica, horizontal e aberta na base da qual figurava a *razão*. A *luz* sobrenatural da revelação divina os «filósofos» responderam com as *luzes* naturais isto é, com a própria razão humana, afirmando decididamente o seu poder cognoscente e prático e a sua competência e auto-confiança para julgar e vigiar a actividade por ela desenvolvida. Esta auto-estima nos poderes do espírito humano projectou-se necessariamente na compreensão do tempo passado, presente e futuro, tendo possibilitado uma leitura da história que chocava com a visão hierárquica, imobilista e criacionista dos discursos teológico e filosófico outrora triunfantes. Na verdade, a razão humana construiu uma imagem de si mesma em que se apresentava confiante nos seus poderes, consciente da sua relatividade espacio-temporal (mas também da sua universalidade) e motivada para a conquista das leis do seu progresso, isto é, para a determinação do princípio genético que a configurou em termos cronológicos.

Rousseau colaborou de uma maneira singular na instauração de uma nova filosofia da história ainda que, num certo sentido, tenha desenvolvido a sua actividade teórica em nome das *luzes* e dos novos valores proclamados pelos «filósofos», nomeadamente pelos enciclopedistas franceses. A marca de originalidade deste pensador, simultaneamente paradigmático e problemático em relação ao universo epistémico da segunda metade do século XVIII, traduz-se, a nosso ver, na sobrevalorização da face criativa da razão enquanto fonte de verdade. Assim, para o autor, o rigor científico depende originariamente da intuição criadora enquanto potência interrogativa e manipuladora do real; este é o sentido primordial da liberdade de

Clartés et Ombres au Siècle des Lumières, Genève, Droz, 1969; Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française 1715-1787*, Paris, A. Colin, 1967. Limitamo-nos aqui a enunciar de forma breve e algo rígida os princípios iluministas que a história das ideias consagrou, conscientes de que essa maneira de desenhar a problemática é traidora da riqueza e abundância de diferenças existentes não só de país para país como no interior de cada comunidade de pensadores e mesmo adentro do percurso intelectual de cada representante do movimento iluminista, uma vez que aquelas diferenças são subsumidas numa identidade aparente.

pensamento e da confiança depositada na razão, nos textos rousseauianos. Por isso, julgamos imperativo abordar prévia e sucintamente o problema metodológico tendo em vista a compreensão dos enunciados rousseauianos enquanto hipóteses irreduzíveis ao dogmatismo racional das *luzes* e problematizadoras da lei do progresso— perfectibilidade indefinida.

Questões de método

A estratégia metodológica que Rousseau ⁽²⁾ anuncia no prefácio do *Discours sur l'Origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) tem suscitado polémicas sobre o seu valor científico, particularmente na base da seguinte declaração:

«...ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la Nature ac melle de l'homme, et de bien connoître un *Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais*, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent. Il faudrait même plus de Philosophie qu'on

⁽²⁾ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Da vasta e multidimensional obra rousseauiana (literatura, teatro, música, botânica, ética e política, antropologia cultural e historia, epistolografia) destacamos: *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750); *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, publicado em 1755; *Lettre à Voltaire sur la Providence*, escrita em 1756 e publicado em 1759; *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, (1761); *Essai sur l'Origine des Langues* (1761); *Du Contrat Social* (1762); *Emile ou de l'Education* dado à estampa em Maio de 1762 e no mesmo ano confiscado pela polícia, denunciado na Sorbonne, condenado pelo parlamento e queimado em Paris. Das obras postumas sublinhamos *Confessions*, 1.^a ed. completa, em 1789; *Rêveries du promeneur solitaire* (inacabada), 1782; e ainda, *Rousseau Juge de Jean-Jacques* (1780-1782). Estes dados foram extraídos do *Dictionnaire des Philosophes* dirigido por Denis Huisman, Paris, P.U.F., 1984, t. II, pp. 2245-2252, artigo *Rousseau, Jean-Jacques*, redigido por Jean Lacroix.

Neste trabalho tomamos como fonte bibliográfica a edição crítica em cinco volumes da obra rousseauiana publicada sob a direcção de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond: *Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964-1969, particularmente o volume III que contém entre outros o *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité e Du Contrat Social*. Todas as notas com a sigla OE. C. referem-se a esta edição. Apenas quanto ao *Essai sur l'Origine des Langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation Musicale*, tivemos que recorrer à edição da Bibliothèque du Graphe, 1967, que reproduz a Ed. A. Belin, 1817.

ne pense à celui qui entreprendroit de déterminer exactement les précautions à prendre pour faire sur ce sujet de solides observations» (3).

Em primeiro lugar torna-se relevante o facto de Jean-Jacques sentir o imperativo teórico de abordar a historicidade humana a partir de um paradigma orientador isto é, de um tempo-modelo em função do qual seria legítimo construir a inteligibilidade do evoluer. Julgamos que o estabelecimento deste modelo teórico é o passo decisivo para que o discurso rousseauiano não possa ser reduzido a uma fábula historiográfica.

Com efeito, Jean-Jacques no *Discours* irá conceber um estado arquétipo «qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais». Trata-se do *puro estado de natureza* (4), uma idade que não tem um lugar fixo no tempo, que não é exactamente anterior nem exterior à sociedade e em relação à qual «il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent», conforme se lê no excerto acima transcrito.

Em segundo lugar, o modo como o paradigma foi construído e consciencializado é sintomático de uma atitude epistemológica avançada, mesmo em relação às *luzes*. Assim, ainda que o *puro estado de natureza* tenha sido objectivado a partir de diferentes séries de observações, ele foi considerado por Jean-Jacques como um modelo operativo resultante de um esforço criador. O que está em jogo é, por um lado, a impossibilidade de responder com precisão ao problema da génese da desigualdade entre os homens sem um código de leitura do real; é, por outro lado, a correlação existente entre a eficácia do modelo e o processo da sua gestação. Com efeito, a abertura do campo paradigmático não procedeu de um esforço da razão ordenadora e classificadora de dados, mas aconteceu no decurso de uma viagem (provocada) ao interior de si mesmo que lhe proporcionou uma visão directa do puro natural; e este recurso à intuição íntima e poética é legítimo:

«D'ouï le peintre et l'apologiste de la nature aujourd'hui, si défigurée et si calomniée peut-il avoir tiré son modèle, si ce n'est de son propre coeur?» (5).

(3) J.-J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondemens de l'Inégalité parmi les Hommes*, OE. C., t. III, p. 123. Optámos por não actualizar a grafia dos textos rousseauianos estabelecida sob a direcção de B. Gagnebin e M. Raymond.

(4) Cf J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 170.

(5) J.-J. Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OE. C., t. I, p. 936.

Mais, este caminho não é, segundo o autor, o último recurso de uma razão desesperada mas traduz-se num contacto sem mediações com a autenticidade humana, em termos ontológicos (e não éticos). Dirigir o olhar para dentro de si mesmo e mergulhá-lo na transparência do eu natural, eis o exercício epistemológico mais fecundo para abrir o problema; a sua consecução exige, todavia, que o sujeito experimente uma relação de privacidade com a *natureza* e consigo mesmo, num tempo e num espaço naturais. Com efeito, na perspectiva do autor, todos os papéis sociais e públicos que o homem desempenha funcionam como obstáculos epistemológicos pois impossibilitam o encontro do sujeito com o sentimento puro da sua existência isto é, impedem o homem «de se voir tel que Ta formé la Nature» (6).

Além desta evidência interior sentida no espaço e no tempo puros da floresta de Saint-Germain, Jean-Jacques recorreu a outro género de observações para, com a máxima segurança possível, objectivar o *puro estado de natureza*. Neste sentido, cuidou de interpretar os dados relativos às sociedades primitivas que recolheu quer na literatura de viagens (7) quer na *Histoire Naturelle* de Buffon. Por outro lado, procedeu à análise das teorias jusnaturalistas correntes na época e do saber produzido pelos enciclopedistas (8). Em termos sumários, foram estas as fontes que contribuíram para a criação do paradigma orientador da análise da historicidade, mas a sua génese autêntica reside na imagem do puro natural, captada pela intuição criadora. Compreende-se, no entanto, que a credibilidade do seu discurso tivesse de passar, necessariamente, de acordo com as exigências da razão demonstrativa, por uma desmontagem das representações do *estado de natureza* que circulavam no imaginário social, tanto erudito como popular, da primeira metade do século XVIII.

(6) *Idem, Discours...*, OE. C., t. III, p. 122.

(7) J. Morel, entre outras fontes, refere: «L'Histoire générale des voyagesCollection de toutes les relations de voyages par terre et par mer... avec les moeurs et les usages des habitants, leur religion, leur gouvernement, leurs arts et leurs sciences», 1746-1754 (11 tomos;; e ainda *Relation abrégée du voyage fait à l'intérieur de l'Amérique Méridionale* de La Condamine. Veja-se J. Morel, «Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité», *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Jullien Ed., V. 1909, pp. 190 e 194 respectivamente.

(8) J. Morel considera mesmo que «Le *Discours de l'Inégalité*, est, en partie, une oeuvre d'esprit encyclopédique» (*idem*, p. 143), no sentido em que incorpora as ideias fulcrais que animam os debates filosóficos da época (discutindo-as ou em notas ou no próprio texto) com o objectivo de defender a perspectiva propriamente rousseauiana.

Por isso, a abundância de dados etnográficos bem como as constantes referências às teorias jurídico-filosóficas fazem do *Discours* uma obra-fonte, um repertório erudito. Jean Starobinski tem razão ao afirmar:

«De toute évidence, Rousseau a résolu de donner au public le spectacle d'une pensée armée; le second *Discours* est un ouvrage fortifié. Le lecteur aura tôt fait de s'en apercevoir: les batteries sont disposées de tous côtés»⁽⁹⁾.

Esta tática discursiva é só por si reveladora do cuidado epistemológico que percorre a exposição rousseauiana. No entanto, sublinhemos que, justamente em termos de cuidado epistemológico, esta tática se encontra ao serviço de uma estratégia cognitiva fundada na percepção interior do puro natural. Com efeito, o seu ponto de partida mais radical não é uma hipótese nascida do confronto das diferentes concepções do *estado de natureza* produzidas na época, pelo que é legítimo perguntar: estará o autor tão distante da razão geométrica e dedutiva de Descartes, fundada na intuição do ser enquanto pensamento, como da razão indutiva e experimental de Newton? O comportamento epistemológico de Jean-Jacques traduzir-se-á no seu propósito de utilizar o método experimental⁽¹⁰⁾ como sublinha Morel? Ou estamos perante uma

⁽⁹⁾ Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau. La Transparence et l'Obs-tacle*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 338-339.

⁽¹⁰⁾ Morel apoia-se fundamentalmente nas seguintes passagens do *Discours* para defender a sua perspectiva: «*Quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société?*». «Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas prendre les Recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce Sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnemens hypothétiques et conditionnels»; O.E. C., t. III, pp. 123-124 e pp. 132-133, respectivamente. Sublinhado por J.-J. Rousseau. Morel interpreta da seguinte forma: «Ecartons tous les faits (les faits théologiques) ce ne sont pas des vérités historiques (l'histoire, c'est la Bible!): ce sont des hypothèses, ce sont des conjectures. Voilà bien des précautions avant de bousculer résolument le plan primitif de la création: ces concessions donnent au *Discours* un air théorique: mais il ne faut pas s'y laisser prendre. Elles cachent un désir d'observation scientifique, une méthode, qui veut être expérimentale...» in *art. cit.*, p. 137. Contrariando em certa medida a leitura de Morel julgamos que o «ar teórico» do *Discours* não é incompatível com uma preocupação metodológica experimentalista mas revela um entendimento profundo do experimentalismo no sentido em que o *perguntar* conducente à formulação de um ponto de parada ou de uma lei hipotética é o momento que determina as investigações posteriores.

nova racionalidade como defendem Derrida e Lévi-Strauss?

Com efeito, para estes autores a preocupação metodológica de Rousseau anuncia o projecto de uma análise estruturalista da duração sem tempo por um lado e do tempo histórico por outro lado ^(lx) ou seja, do *estado de natureza* e do *estado civil-político*. Neste sentido, a obra de Rousseau inaugura uma abordagem científica dos problemas antropológicos que não se inscreve no monismo epistemológico dominante nas *luzes*, fundado no paradigma newtoniano.

A nosso ver, no entanto, o tratamento objectivo desta área do saber é sinalizado não tanto pela prática de um método de tipo experimental ou de tipo estruturalista mas sobretudo pela abertura de um campo problemático rigoroso e consistente perante o qual cada tentativa de resolução do mesmo não funciona como estancamente* da interrogação mas desencadeia novos problemas. A inteligibilidade identifica-se com o problema em si mesmo considerado não enquanto obstáculo a submergir num corpo de saber constituído mas enquanto ser de verdade. Os autênticos problemas não se extinguem com o tempo, consideração esta que vale justamente para o caso Rousseau pois o seu principal mérito científico reside nas questões que colocou e cuja formulação não podemos ainda ultrapassar. A inteligibilidade problemática não se descobre, talvez não se teste nem se verifique mas cria-se e por isso nada há de paradoxal no cuidado originário de Rousseau. Assim, o problema colocado pela Academia de Dijon a saber, «quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle» ⁽¹²⁾, volta-se neste outro: «bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais» ⁽¹³⁾. Eis o problema central que lhe suscita um conjunto de reflexões

C¹) J. Derrida e Lévi-Strauss valorizam justamente a prioridade da criação do modelo apoiando-se também na passagem do *Discours* transcrita na nt. 10: «Commeçons donc par écarter tous les faits...». Daqui decorre, na perspectiva destes autores, que a consistência teórica do *Discours* é o sinal decisivo da sua cientificidade e que ela lhe advém sobretudo do traçado estruturalista do *puro estado de natureza*. Neste sentido, logicamente, Jean-Jacques é considerado o pai do método científico nos estudos antropológicos. Vejam-se de Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1976, sobretudo pp. 41-44.

⁽¹²⁾ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 129.

⁽¹³⁾ *Idem, ibidem*, p. 123.

mediante as quais o autor institui a própria problemática, conferindo-lhe um estatuto ontológico. Neste sentido, escreve:

«Quelles expériences seroient nécessaires pour parvenir à connoître l'homme naturel; et quels sont les moyens de faire ces expériences au sein de la société? *Loïn d'entreprendre de résoudre ce Problème*, je crois en avoir assés médité le Sujet, pour oser répondre d'avance que les plus grands Philosophes ne seront pas trop bons pour diriger ces expériences, ni les plus puissants souverains pour les faire»⁽¹⁴⁾.

Sublinhemos, portanto, que na perspectiva de Rousseau o problema vale por si mesmo e que é possível investigar a génese da desigualdade entre os homens sem o resolver, omitir ou recalcar; daí o carácter hipotético das teses rousseauianas no *Discours*. Se reconhecermos que «duzentos e tal anos depois, as nossas perguntas continuam a ser as de Rousseau»⁽¹⁵⁾ é porque consideramos que este autor abriu o campo problemático das actuais pesquisas no domínio das ciências humanas; o que, para nós, significa que a exposição rousseauiana é científica independentemente de ser «experimentalista» ou «estruturalista». É, pois, decisivo considerar que estamos perante uma investigação na qual a objectividade não é legitimada pela armadura factual nem pelas demonstrações dos «erros» dos «filósofos» mas sim pelo reconhecimento intuitivo-racional da consistência ontológica dos problemas e em particular do modelo de puro-natural.

Neste sentido parece-nos que as operações levadas a cabo pelo autor para instituir o ponto zero do seu *Discours* se aproximam mais do actual «paradigma emergente»⁽¹⁶⁾ do que do modelo de racionalidade iluminista. Assim, quando Rousseau se apresenta simultaneamente como «le peintre de la nature et l'historien du coeur humain»⁽¹⁷⁾, o problema da constituição dos campos do sujeito e do objecto bem como a atitude passiva ou activa, afectiva ou indiferente do *criador* (sujeito) perante a sua *criação* (objecto) adquirem um sentido que ultrapassa o pensar dicotómico moderno. Com efeito, Jean-

⁽¹⁴⁾ *Idem, ibidem*, pp. 123-124. Sublinhado nosso.

⁽¹⁵⁾ Boaventura de Sousa Santos, *Um Discurso sobre as ciências. Oração de Sapiência*, Separata do *Anuário da Universidade de Coimbra 1985-1986*, p. 29.

⁽¹⁶⁾ Expressão do Prof. Boaventura de Sousa Santos. Vejam-se pp. 39-50 da sua *Oração de Sapiência*.

⁽¹⁷⁾ J.-J. Rousseau, *Rousseau Juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OE. C., t. I, p. 728.

-Jacques assumiu-se enquanto sujeito cognoscente na medida em que o pensar comunica com o sentir, com a intuição e com o sonho pois estas dimensões da razão humana têm, para ele, um poder epistemológico inefável. Conhecer é, portanto, para Jean-Jacques, um processo criativo que põe em jogo todas as potencialidades do sujeito enquanto criatura da natureza que singularmente transparece o real mas também enquanto sujeito vivido e agido. Nesta óptica, a investigação ⁽¹⁸⁾ científica traz a marca da trajectória pessoal do investigador, o que leva Jean-Jacques a considerar que nem todos os «filósofos» se encontravam numa posição estratégica (física e mental) em relação à sociedade e aos seus valores para poderem defender a verdade. Daí a sua obstinação em ocupar sempre um lugar móvel (social e geográfico) que lhe possibilitasse investigar os fundamentos da desigualdade entre os homens segundo o ângulo da problematização radical. Com efeito, Jean-Jacques nunca se *instalou* numa sociedade concreta, nem mesmo em Genebra ou Paris. Procurou estar sempre fora das comunidades, sentir-se estrangeiro e distante e não manter ligações que pudessem perturbar o olhar sereno sobre a dinâmica cultural e social da Europa setecentista. Esta distância era necessária para determinar a complexa transgressão operada pela história relativamente ao paradigma originário. Em causa não estava a procura de fronteiras entre o sujeito e o objecto; pelo contrário, aquela distância fundava a relação de transparência dialogante a partir da qual Rousseau construiu um campo problemático que ainda hoje é o nosso, ou melhor, um dos nossos.

O puro estado de natureza: a odrem do sagrado

«Creuser jusqu'à la racine» ⁽¹⁹⁾ é a expressão que Rousseau utiliza para traduzir o seu propósito de alcançar o modo de ser humano tal qual saiu do ventre na *natureza-mãe*, isto é, o *puro estado de natureza*.

À partida Jean-Jacques distingue o homem originário do habitante do *mundo novo* ou seja, o *puro estado de natureza* do *estado de natureza*. Um e outro não são redutíveis

⁽¹⁸⁾ O termo *investigação* «est un néologisme que Rousseau vient d'imposer», esclarece Jean Starobinsky in *J.-J. Rousseau. La Transparence et l'Obstacle, ob. cit.*, p. 339.

⁽¹⁹⁾ J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 160.

à mesmidade. Na identificação de um com o outro residiu no parecer de Jean-Jacques, o erro de todos aqueles que se debruçaram sobre esta temática:

«Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé» (20).

Os «filósofos» não compreenderam que «creuser jusqu'à la racine» significa conceber «un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais». Tomaram como paradigma um estado que ainda existe, sempre existiu e provavelmente continuará a existir. Basta referir «l'exemple des Sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point» (21) isto é, *no estado de natureza*, propriamente dito.

«Creuser jusqu'à la racine» significa para Rousseau equacionar criativamente o estado de espírito experimentado na viagem ao interior de si mesmo, pondo em jogo os dados colhidos na literatura relativa ao *mundo novo* e as representações eruditas e populares do homem selvagem que circulavam na época. Desta operação resultou o cosmos paradigmático ou seja aquele «Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais».

Segundo a pintura rousseuniana, neste universo tudo é repetição do mesmo; tudo permanece em equilíbrio numa identidade absoluta. As gerações sucedem-se numa imensidão de séculos indelimitável onde o tempo não existe na medida em que ele não se faz sentir instituindo a diferença e a mudança.

Aí o homem, ainda que inconscientemente, é um «agent libre» (22) «sujet à peu de passions, et se suffisant à lui même» (23), distinto dos restantes seres vivos não tanto pelo entendimento mas sobretudo porque a sua natureza é liberdade:

«Ce n'est pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît *libre d'acquiescer, ou de résister*» (24).

(20) *Idem, ibidem*, p. 132.

(21) *Idem, ibidem*, p. 171.

(22) *Idem, ibidem*, p. 141.

(23) *Idem, ibidem*, p. 160.

(24) *Idem, ibidem*, pp. 141-142.

No *puro estado de natureza* a liberdade é simultaneamente um nada puro e uma plenitude total ⁽²⁵⁾. O homem é um ser sem desejo, sem imaginação, sem qualquer noção do tempo, nem da morte, do mal nem do bem, do belo nem do feio, da servidão nem do domínio; sem consciência, sem memória, «sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre, et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire» ⁽²⁶⁾, sem história, em suma. Por tudo isto o homem natural é um nada puro. Mas também por tudo isto é um ser total e pleno porque nada lhe falta, porque nada nele é carência. Se o homem natural nada imagina, nada conhece, nada pode, pois, desejar. As suas necessidades são de imediato satisfeitas pela *natureza-mãe* e o desejo do homem não ultrapassa aquilo que a própria natureza lhe oferece a cada instante, oferta que o homem é livre de aceitar ou recusar sem ser penalizado pela sua atitude.

⁽²⁵⁾ M. Gueroult no artigo «Nature humaine et état de Nature chez Rousseau, Kant et Fichte», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXXXI, n.º 785-788, 1941 (IX-XII), pp. 379-397, demonstra referindo-se a Rousseau que não é a liberdade natural que constitui a natureza humana, mas sim a liberdade civil-moral, e que o estado de natureza é mesmo contrário à natureza humana (cf. p. 388, fundamentalmente). O autor apoia-se entre outros, neste texto de Rousseau: «Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédomagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté», *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 356.

Se considerarmos o *puro estado de natureza* (Gueroult não distingue entre *puro estado de natureza* e *estado de natureza*) como um estado de possibilidades indeterminadas, e de pura virtualidade, como podemos concluir que ele seja contrário à natureza humana? É certo que a liberdade no *puro estado de natureza* é absolutamente distinta da liberdade, fundadora dum estado social autêntico e aperfeiçoada por este. Mas também é certo que, por outro lado, estas duas liberdades, ou estes dois rostos da mesma liberdade, constituem ambos paradigmas de referência pelos quais Rousseau avalia a alienação da natureza humana na história, e pelos quais detecta as probabilidades futuras de realização da liberdade total do indivíduo, enquanto homem e enquanto cidadão.

O paradigma de referência da liberdade do indivíduo enquanto homem é justamente a liberdade do *puro estado de natureza* — a espontaneidade, a imediatidade, o contacto directo e transparente com a *natureza-mãe* que Jean-Jacques evoca de forma muito singular, sobretudo nas suas obras literárias. Não podemos, portanto, reduzir a natureza humana à liberdade civil-moral e dizer que o *estado de natureza* é contrário à natureza humana.

⁽²⁶⁾ J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, pp. 159-160.

Se não há carências não há obstáculos, não há, portanto, necessidade de mediações no relacionamento do homem com a natureza, consigo próprio e com os outros Assim, o *puro estado de natureza* é o estado da transparência total do homem ao universo que habita. Ao homem silencioso, solitário, errante, passivo e ocioso, nada vem subtrair-lhe a transparência originária pela qual faz corpo com a *natureza-mãe* e pela qual se identifica com a totalidade do ser. Nada se interpõe entre ele e o mundo. Este reino da mesmidade torna o homem indiferente ao espectáculo da natureza. Sem espanto, sem medo, sem desejo, a liberdade natural é transparência, acção imediata e espontânea onde o tempo se sintetiza em contínuo presente. Neste sentido, Rousseau escreve:

«Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vûes, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée» (27).

Derrida caracteriza o *puro estado de natureza* como um estado de pura virtualidade, um estado de «réserve de puissance indéterminée» (28). Com efeito, nada à partida indica que o progresso da humanidade se traduzirá no aperfeiçoamento da liberdade natural isto é, na prossecução de relações harmoniosas entre o homem e a natureza e entre os próprios homens. Pelo contrário, a questão é complexa: «l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers» (29). Em todo o caso e na origem a liberdade virtual tanto pode ser ou podia ter sido fonte de libertação como fonte de jugo e de constrangimento. Historicamente aquela potência indeterminada fez do homem «le tiran de lui-même, et de la Nature» (80); no entanto, a história não esgotou as possibilidades de realização da natureza humana nem a transfigurou pois que na escrita rousseauiana a natureza humana é sempre liberdade mesmo sob a forma de alienação de si mesma.

Este é o princípio fundamental (31) que sobressai na pintura rousseauiana do *puro estado de natureza*; ele conduzirá

(27) *Idem, ibidem*, p. 144.

(28) Jacques Derrida, *De la Grammatologie, ob. cit.*, p. 263.

(29) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 351.

(30) J.-J. Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 142.

(31) Tendo como ponto de partida a liberdade humana Rousseau não pode admitir a lei, dita natural, do mais forte como fundamento das relações de dependência e subordinação dos homens entre si.

a resposta à questão colocada pela Academia de Dijon. Determinar «quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la Loy naturelle» significa, no quadro problemático de Rousseau, compreender como e porque é que «l'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers».

O estado de natureza: tempos paradisíacos

O equilíbrio virtual do *puro estado de natureza* é rompido a partir do momento em que a *natureza-mãe* apresenta ao homem o primeiro obstáculo. Enceta-se, então, entre ambos, um jogo fundante da sua diferenciação progressiva: a cada obstáculo criado pela *natureza-mãe* e vencido pelo homem, sucede um novo obstáculo e uma nova vitória do homem. Este jogo perpetua-se até à emergência da sociedade natural desenrolando-se num tempo secular indefinido, ao longo do qual as conspirações naturais se vão tornando mais complexas enquanto o homem progride de uma forma «presque insensible» (32). A progressão temporal em que se desenvolve este

Vejam-se: *Discours...*, OE. C., t. III, p. 160 e ss. e *Du Contract Social*, OE. C., t. III, p. 355 e ss. Para além disto, Rousseau distingue a desigualdade natural ou física da desigualdade civil-política e demonstra que em estado de natureza as diferenças de força corporal e espiritual são praticamente anuladas pela liberdade e independência de cada homem em relação aos outros. Por isso Jean-Jacques defende que não há uma relação significativa entre desigualdade natural e desigualdade civil:

«Je conçois dans l'Espece humaine deux sortes d'inégalité; l'une que j'appelle naturelle ou Physique, parce qu'elle est établie par la Nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du Corps, et des qualités de l'Esprit, ou de l'Ame; L'autre qu'on peut appeller inégalité morale, ou politique, parce qu'elle dépend d'une sorte de convention, et qu'elle est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes. Celle-ci consiste dans les différents Privileges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus Puissans qu'eux, ou mêmes de s'en faire obéir.

On ne peut pas demander quelle est la source de l'inégalité Naturelle, parce que la réponse se trouveroit énoncée dans la simple définition du mot: On peut encore moins chercher, s'il n'y auroit point quelque liaison essentielle entre les deux inégalités; car ce seroit demander, en d'autres termes, si ceux qui commandent valent nécessairement mieux, que ceux qui obéissent, et si la force du Corps ou de l'Esprit, la sagesse ou la vertu, se trouvent toujours dans les mêmes individus, en proportion de la Puissance, ou de la Richesse: Question bonne peut être à agiter entre des Esclaves entendus de leurs maîtres, mais qui ne convient pas à des Hommes raisonnables et libres, qui cherchent la vérité».

Discours..., OE. C., t. III, pp. 131-132.

(32) Jean-Jacques Rousseau, *Discours...*, OE. C., t. III, p. 167.

relacionamento lúdico entre o homem e a natureza é lenta, contínua e irreversível mas não é a única temporalidade que introduzirá o homem na história propriamente dita.

Com efeito, o estado de natureza em sentido lato compreende para além do *puro estado de natureza* que é distinto, urna série de «positions intermédiaires»⁽³³⁾, marcadas por dois momentos de ruptura isto é, por duas revoluções que sinalizam a descontinuidade na progressão linear.

A primeira revolução coloca a humanidade na época mais feliz e mais própria à sua natureza. A segunda rompe com esse estado paradisíaco e conduz ao estado de guerra e de desigualdade irreversíveis no seio do qual se inaugurará o tempo histórico mediante o estabelecimento da sociedade civil.

«Reprenons.... les choses de plus haut et tâchons de ressembler sous un seul point de vue cette lente succession d'évenemens et de connaissances, dans leur ordre le plus naturel»⁽³⁴⁾: até à primeira revolução o *Discours* apresenta-nos uma série de etapas que importa tratar sucintamente para compreender a relação entre as duas temporalidades (contínua e descontinua) que concorrem para a institucionalização do tempo da desigualdade e da alienação.

Numa primeira fase, à medida que os obstáculos iniciais, como a altura das árvores e a concorrência dos animais, eram superados, novos obstáculos surgiam e para vencê-los os homens tornaram-se pescadores e ictiófagos, caçadores e carnívoros consoante os lugares e os climas. Estas actividades aproximavam-nos lentamente e exigiam que entre eles se estabelecesse uma relação mínima, necessária à transmissão das técnicas adquiridas, relação essa que, todavia, não punha em causa o isolamento e a independência de cada um. Para compensar este esforço desenvolvido por gerações indeterminadas a *natureza-mãe* surpreendeu os homens com um «caso feliz»:

«...le tonnerre, un Volcan, ou quelque *heureux hazard* leur fit connoître le feu, nouvelle ressource contre la rigueur de l'hiver : Ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu'auparavant ils dévoreroient crues»⁽³⁵⁾.

Ora, esta oferta da natureza que os homens aceitaram era portadora de outra conspiração que iria arrastá-los para

⁽³³⁾ Idem, *ibidem*, pp. 191-192.

⁽³⁴⁾ Idem, *ibidem*, p. 164.

⁽³⁵⁾ Idem, *ibidem*, p. 165.

Do Jogo Natural ao Jogo Social

urna nova etapa. Deixando-se atrair pelo fogo, os homens começam, ainda que raramente, a encontrar-se à volta das fogueiras e dos primeiros cozinhados.

Em termos estruturais o homem permanece ainda isolado e disperso mas esses encontros fortuitos fazem surgir nele «quelque sorte de réflexion, ou plutôt une prudence machinale qui lui indiquoit les précautions les plus nécessaires à sa sûreté» (36). Por seu turno esta prudência maquinal gera «nouvelles lumières» (37) que facilitam o domínio e a domesticação dos animais, facto que faz nascer no homem «le premier mouvement d'orgueil» (38).

Entretanto, com o decorrer do tempo, cada homem é levado a reconhecer que o outro homem pensa e age como ele pensaria e agiria em circunstâncias idênticas. Este reconhecimento funda nele «les meilleures régies de conduite que pour son avantage et sa sûreté il lui convînt de garder avec eux» (39).

Assim, tanto na reunião fortuita dos homens como nas actividades em grupo desponta um certo calculismo porque o homem aprende pela experiência a distinguir:

«les occasions rares où *l'intérêt commun* devoit le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devoit le faire défier d'eux. Dans le premier cas il s'unissoit avec eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte *d'association libre* qui n'obligeoit personne, et qui ne duroit qu'autant que le besoin passager qui l'avoit formée. Dans le second chacun cherchoit à prendre ses avantages, soit à force ouverte, s'il croyoit le pouvoir; soit par adresse et subtilité, s'il se sentoit le plus foible» (40).

A força do interesse comum conduzirá à gestação duma sociabilidade positiva, enquanto que a desconfiança conduzirá paralela e inversamente à emergência de um relacionamento negativo entre os homens, expresso em termos de agressividade. Jean-Jacques considera, todavia, que esta sociabilidade apenas é negativa enquanto se funda no equívoco e no desconhecimento mútuos os quais serão ultrapassados numa etapa posterior pelo aumento das *luzes* no homem.

(36) *Idem, ibidem.*

(37) *Idem, ibidem.*

(38) *Idem, ibidem*, p. 176.

(39) *Idem, ibidem.*

(40) *Idem, ibidem*, p. 166.

Importa sublinhar que nesta fase se desenvolve um relacionamento natural em termos de prudência e de maquina- lidade, o qual prepara e em certo sentido anuncia a eclosão progressiva da primeira revolução: a revolução *casa-família* que só se desencadeia uma vez mais, mediante a intervenção da *natureza-mãe*. Esta, oportunamente, põe à disposição dos homens pedras duras e cortantes que tornam possível a cons- trução das primeiras cabanas:

«Bientôt cessant de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans des Cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dures, et tranchantes, qui ser- virent à couper du bois, creuser la terre, et faire des huttes de branchages, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue. Ce fut-là l'époque d'une première révolution qui forma rétablissement et la distinction des familles» (41).

A *primeira revolução* ou *idade das cabanas* comprende dois momentos: o momento do estabelecimento e dispersão das famílias no aual «chaue famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang» (42) e o momento da união das famílias ou da emergência da sociedade natural.

No primeiro momento a sociabilidade que vinha des- pontando nas reuniões fortuitas em volta das fogueiras desen- volve-se no interior das famílias. A casa é agora o meio pro- pício à estruturação da sociabilidade positiva expressa nos códigos domésticos de comunicação e nas relações afectivas, ainda incestuosas, entre os seus membros (43).

Fora de casa desenvolve-se a sociabilidade negativa isto é. uma relação de desconfiança e de medo de cada um em relação ao outro que persistirá enquanto não despontar o sentimento que Rousseau designa por piedade:

«N'ayant jamais rien vu que ce qui était autour d'eux, cela même ils ne le connaissaient pas; ils ne se connaissaient pas eux-mêmes. Ils avaient l'idée d'un père, d'un fils, d'un frère, et non pas d'un homme. Leur cabane contenait tous leurs semblables; un étranger, une bête, un monstre, étaient pour eux la même chose: hors eux et

(41) *Idem, ibidem*, p. 167.

(42) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *ob. cit.*, p. 525.

(43) «Il fallut bien que les premiers hommes épousassent leurs soeurs. Dans la simplicité des premières moeurs, cet usage se perpétua sans inconvénient tant que les familles restèrent isolées, et même après la réunion des plus anciens peuples», *Idem, ibidem*, p. 526.

leur famille, l'univers entier ne leur était rien..... tant de naturel et tant d'inhumanité; des moeurs si féroces et des coeurs si tendres; tant d'amour pour leur famille, et tant d'aversión pour leur espèce» (44).

Com efeito, dada a dispersão das famílias o homem não tinha muitas ocasiões para desenvolver o pensamento mediante o exercício comparativo e portanto permanecia fechado, não podendo vencer a estranheza e o medo que o outro homem ainda lhe causava fora da sua célula familiar.

Segundo Jean-Jacques, o isolamento das famílias tenderia a perpetuar-se caso a *natureza-mãe* não interviesse de novo. Ora, desta vez, não vamos assistir, exactamente, a uma conspiração das forças da natureza mas a um profundo abalo físico do próprio globo terrestre que transfigurou aquelas mesmas forças:

«De grandes inondations ou des tremblemens de terre environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités; des revolutions du Globe détachèrent et coupèrent en Iles des portions du Continent On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés, et forcés de vivre ensemble, il dut se former un Idiome commun.... Tout commence à changer de face» (45).

Colocados numa situação de vizinhança inevitável os homens são forçados, por imperativos de vida, a perder o medo, a desconfiança e a ferocidade ou seja, aqueles sentimentos que na primeira fase desta revolução regiam os seus fortuitos encontros fora de casa.

Agora as famílias encontram-se e cruzam-se necessariamente; reúnem-se ao ar livre, à volta do fogo, da água, das árvores ou à porta das cabanas. A nova medida do tempo

(44) Idem, *ibidem*, p. 517. Importa sublinhar que quer neste momento da *revolução casa-família* quer em todas as etapas do estado de natureza o homem não é considerado bom ou *mau*. Rousseau di-lo claramente: «celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif», *ibidem*. Com efeito, Jean-Jacques procura construir um discurso rigoroso, evitando a transposição de noções próprias dos códigos éticos-políticos das sociedades civis para o *estado de natureza* onde impera a inocência e o sentimento natural de *piedade* cujo poder é impossível desvirtuar: «Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion: telle est la force de la pitié^ naturelle, que les moeurs les plus dépravées ont encore peine à détruire». *Discours...*, p. 155.

(45) Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, OE. C., t. III, pp. 168-169.

é o amor, a comunhão festiva, o canto, a dança, as primeiras palavras:

«On se rassemble autour d'un foyer commun, on y fait des festins, on y danse: les doux liens de l'habitude y rapprochent insensiblement l'homme de ses semblables, et sur ce foyer rustique brûle le feu sacré qui porte au fond des coeurs le premier sentiment de l'humanité» (46).

A sociedade natural nascente perpetuar-se-á por séculos indefinidos e corresponde aquela idade na qual «l'homme individuel voudrait s'arrêter» (47). Trata-se de uma sociedade que fundamentalmente não conhece a propriedade privada nem a divisão do trabalho. A sua unidade e coesão internas fundam-se na influência comum do clima, no mesmo estilo de vida e na mesma alimentação. Ela concretiza a liberdade, a igualdade e a fraternidade naturais. Segundo Jean-Jacques, a sociedade natural realiza a melhor das possibilidades inscritas na natureza humana e por isso julga que seria lógico que o homem a conservasse eternamente. Mas isso não aconteceu e portanto, a compreensão da finitude destes tempos paradisíacos passa necessariamente pelo princípio rousseauiano do acaso. Desta vez do *acaso funesto* pois, escreve Rousseau:

«Plus on y réfléchit, plus on trouve que *cet état étoit le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a du sortir que par quelque funeste hazard* qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver» (48).

Queda no inferno

O excerto acima transcrito mostra-nos que na raiz da queda se encontra um acidente original, algo enigmático e diferente de todos aqueles que o homem foi ultrapassando num diálogo ininterrupto e construtivo com a *natureza-mãe* até atingir a felicidade de um relacionamento comunitário natural que parecia definitivo. Com efeito, não foi uma provocação da natureza que despertou a curiosidade dos homens e os motivou a procurar a fonte da sua própria alienação.

(46) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *op. cit.*, p. 523.

(47) Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, OE. C., t. III, p. 133.

(48) *Idem, ibidem*, p. 171.

De resto, a própria *natureza* «...avoit pris des précautions pour nous dérober ce fatal secret» (49): as minas. Por outro lado não tem sentido pensar este *funesto acaso* como uma subversão que o homem só por si, realizado na sociedade natural e não sofrendo qualquer carência ou ambição, pudesse levar a cabo. No *Essai sur l'Origine des Langues* este *funesto acaso* é estranho ao poder da natureza e dá-se à margem das figuras envolvidas neste processo:

«Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers. A ce Léger Mouvement, je vois changer la face de la terre et décider la vocation du genre humain» (50).

As expressões «léger mouvement» e «funeste hazard» designam a origem catastrófica da sociedade civil enquanto efeito de uma força simultaneamente nula, infinita e rigorosamente imprevisível no sistema da terra. Provavelmente foi o gesto instantâneo de um deus-jogador que desfigurou a sociedade natural conquistada pelo esforço conjunto da natureza e dos homens e simultaneamente anulou o poder que a natureza detinha de impedir que a humanidade experimentasse o temno infernal.

O certo é que aquele simples toque funda uma nova relação entre o homem e a natureza. Até à ocorrência daquele *funesto acaso* a natureza era fundamentalmente uma potência criadora que na sua actividade envolvia e provocava o homem, por si mesmo passivo e indiferente. Aquela comandava, exigia, criava situações perante as quais o homem não podia deixar de lhe responder e deste relacionamento lúdico ao fim de milénios quase infinitos resultou a experiência paradisíaca da liberdade, da igualdade e da fraternidade naturais.

Instantaneamente, por um «léger mouvement», o elo rompe-se e a diferença instala-se; o poder passa das mãos da natureza-mãe para as mãos do homem — acidente *funesto*, porque aquele não resiste ao desejo de conhecer a natureza por dentro: «il s'enterre tout vivant et fait bien ne meritant plus de vivre à la lumière du jour» (51). Explorando as entranhas

(49) *Idem, ibidem*, p. 172.

(50) Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'Origine des Langues*, *ob. cit.*, p. 521.

(51) Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, OE. C., t. I, p. 1067.

da terra o homem descobre o «segredo fatal», aquele que a própria natureza tinha escondido nos seus interiores:

«Il fouille les entrailles de la terre, il va chercher dans son centre aux risques de sa vie et aux depends de sa santé des biens imaginaires à la place des biens reels qu'elle lui offroit d'elle-même quand il savoit en jouir. Il fuit le soleil et le jour qu'il n'est plus digne de voir»⁽⁵²⁾.

De um momento para o outro, incompreensivelmente, o homem começa a perseguir a sua alienação como se em causa estivesse a sua liberdade. Tudo parece indicar que aquele *ligeiro movimento* traduz simplesmente a emergência da vontade de poder no próprio homem; vontade de se colocar perante a natureza-mãe numa atitude de distanciamento e de domínio e vontade de subordinar o seu semelhante.

Depois deste instante catastrófico provocado por uma causalidade arbitrária, o homem torna-se o principal responsável pelo seu destino e a nossa «mère commune»⁽⁵³⁾ devem espectadora da guerra de todos contra todos que o desejo de dominar imediatamente anunciava. Enquanto os homens se mantiveram independentes na sociedade natural relacionando-se entre si em posição de liberdade e de igualdade⁽⁵⁴⁾ a sua

⁽⁵²⁾ *Idem, ibidem.*

⁽⁵³⁾ *Idem, ibidem*, p. 1066.

⁽⁵⁴⁾ Veja-se esta belíssima passagem do *Discours* na qual Jean-Jacques nos conduz de novo ao princípio da liberdade-independência para sublinhar que o «funeste hazard» atingiu a raiz da invariante estrutural do *estado de natureza* ou seja a liberdade enquanto transparência lúdica e generosa:

«Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leur habits de peaux avec des épines ou des arrêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs fleches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques Canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de Musique; En un mot *tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvoit faire*, et qu'à des arts qui n'avoient pas besoin du concours de plusieurs mains *ils vécutent libres, sains, bons, et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature*, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant: mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons».

Discours..., OE. C., t. III, p. 171.

vontade de poder não tinha condições para se manifestar. E, como este estado de coisas não podia interromper-se por si mesmo, espontaneamente, Rousseau criou a ficção do *funesto acaso* ou *ligeiro movimento* que desencadeou a revolução da metalurgia. Ora, a exploração das minas trouxe consigo um novo relacionamento entre os homens ou seja, uma relação de dependência mútua pois que «dés qu'il falut des hommes pour fondre et forger le fer, il falut d'autres hommes pour nourrir ceux-là» (55); dependência alicerçada, portanto, na divisão do trabalho e que se institucionalizará mediante o estabelecimento da primeira relação jurídica entre os homens, isto é, o direito de propriedade privada. Com esta abrem-se definitiva e irreversivelmente as portas do inferno:

«Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assés simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eû point épargnés as genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne» (56).

Abertas as portas do inferno, todos quiseram entrar nele, movidos pela ânsia de conquistar a paz e a segurança num universo ético-jurídico tecido em tomo do princípio de propriedade privada. Dramática ilusão, porque a posse desencadeou um agravamento do estado de guerra entre todos e instituiu a desigualdade civil, a opressão dos pequenos pelos mais poderosos e a alienação de toda a comunidade: «Tous coururent au devant de leurs fers croyant assûrer leur liberté» (57).

Este mau passo viciou o processo histórico globalmente considerado, pois todas as sociedades políticas se fundam num pacto de submissão cujos termos pervertem o direito natural, por essência contrário à vontade de poder dos mais fortes (58). E, todas as sociedades históricas, em particular

(55) *Idem, ibidem*, p.173.

(56) *Idem, ibidem*, p.164.

(57) *Idem, ibidem*, p.177.

(58) Nestesentido, escreve Rousseau em *Du Contract Social*: «le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maitre, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir», OE. C., t. III, p. 354.

os grandes estados europeus tendem a alcançar o ponto extremo da alienação isto é, o despotismo económico, político e cultural. Ora, a partir do momento em que este estado limite de opacidade é realizado, o tempo histórico volta-se no retorno do mesmo, no sentido em que perde a sua consistência ontológica geradora de diferenças e de outras possibilidades de devir. Dizendo de um modo mais simples: ao déspota deposto sucede outro déspota e assim por diante, ininterruptamente. O tempo infernal atinge a sua máxima expressão; o seu ser resulta da negação do próprio tempo e da natureza livre e criadora da humanidade o que autoriza a pertinência deste quadro rousseauiano em *Emile*:

«L'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage: à sa naissance on le coud dans un maillot; à sa mort on le cloue dans une bière: tant qu'il garde la figure humaine il est enchaîné par nos institutions» (59).

À guisa de conclusão, pergunta-se: como libertar o tempo deste jugo labiríntico quando

«les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons sumergés.... toute nôtre sagesse consiste en préjugés serviles» (60)

segundo Jean-Jacques.

(59) *Idem, Émile*, OE. C., t. IV, p. 400.

(60) *Idem, ibidem*, pp. 245-253.

EL FRANCMASON: HOMBRE DE LA ILUSTRACION?

En la búsqueda de un modelo de personalidad que caracterice al siglo XVIII ilustrado, y que nos aproxime a un tipo antropológico — social y psicológicamente hablando — que sea común a los individuos más representativos de la época, tal vez pueda servir de utilidad el análisis del francmasón del siglo XVIII, que en algunos casos se identifica con los prototipos de la ilustración, como por ejemplo Federico II, Montesquieu, Condorcet, Voltaire... todos ellos masones, y en otros casos a los que ayudaron a configurar las Luces desde un punto de vista filosófico, como Lessing, Herder, Goethe, Fichte... todos ellos también masones. En este sentido no podemos olvidar a aquellos que sin pertenecer a la masonería sí se vieron impactados por razones familiares, como es el caso de José II, cuyo padre, Francisco Esteban de Lorena, tanto marcó desde el punto de vista masónico a su hijo José, y en especial a sus hijas María Carolina, María Ana, María Cristina y María Antonieta 0).

Masonería y Luces

El año 1717 señala convencionalmente la fecha de nacimiento de la francmasonería moderna con la fundación de la Gran Logia de Inglaterra. A partir de entonces se verificó un cambio en la orientación de la hermandad masónica o de *

* Universidad de Zaragoza.

C¹) José A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977 (2.^a edición 1983), vol. III, pp. 225-227; 252; 305-307; 310-314.

la corporación de constructores, pues, aunque se conservó escrupulosamente el espíritu de la antigua cofradía, con sus principios y usos tradicionales, se abandonó el arte de la construcción a los trabajadores de oficio, si bien se mantuvieron los términos técnicos y los signos usuales que simbolizaban la arquitectura de los templos, aunque a tales expresiones se les dió un sentido simbólico. A partir de aquel período, la masonería se transformó en una institución, cuya característica era la consecución de una finalidad ética, susceptible de propagarse por todos los pueblos civilizados (2).

El paso de la masonería medieval de los constructores de catedrales (masonería operativa), cuyos miembros se obligaban a ser buenos cristianos a frecuentar la Iglesia y a promover el amor de Dios y del prójimo, a la masonería moderna (masonería especulativa), quedó refrendado en 1723 con la redacción y publicación de las llamadas *Constituciones* de Anderson (8), en las que de una forma simbólica se hace constar que en adelante ya no será la catedral un templo de piedra a construir, sino que el edificio que habrá que levantarse en honor y gloria del Gran Arquitecto del Universo será la catedral del universo, en otras palabras, la misma humanidad. El trabajo sobre la piedra bruta destinada a convertirse en cúbica, es decir, perfecta y apta a las exigencias constructivas será el hombre, quien habrá de irse puliendo en contacto con sus semejantes. Cada útil o herramienta de los picapedreros recibirá un sentido simbólico: la *escuadra* para regular las acciones; el *compás* para mantenerse en los límites con todos los hombres, especialmente con los hermanos masones. El *delantal*, símbolo del trabajo, que con su blancura indica el candor de las costumbres y la igualdad; los *guantes* blancos que recuerdan al francmasón que no debe jamás mancharse las manos con la iniquidad; finalmente la *Biblia*, para regular o gobernar la fe (4).

(2) José A. Ferrer Renimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, vol. I, pp. 51-54.

(9) J. Anderson, *The Constitutions of the Free-Masons. Containing the History, Charges, Regulations... of that most Ancient and Right Worshipful Fraternity*, London, W. Hunter, 1723. Sobre las diversas ediciones de esta obra cf. José A. Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 154-157; Daniel Ligou, *Constitutions d'Anderson*, Paris, Lauzeray International, 1978.

(4) Anónimo, *The three distinct Knocks, or the door of the most ancient Free-Masonry opening to all Men*, London, 1760, pp. 16-40.

Si comparamos lo que conocemos de los constructores de catedrales y de sus tradiciones corporativas, con lo que las Constituciones de Anderson conservaron para unos fines nuevos, es fácil conjeturar — afirma Riquet — las razones que impulsaron a Anderson, Désaguliers y sus contemporáneos a utilizar la logia, sus fórmulas y tradiciones. Buscaron en la masonería el lugar de encuentro de hombres de cierta cultura, con inquietudes intelectuales, interesados por el humanismo como fraternidad, por encima de las separaciones sectarias, que tantos sufrimientos habían acarreado a Europa la Reforma por una parte y la Contrarreforma por otra. Les animaba el deseo de encontrarse en una atmósfera de tolerancia y fraternidad ⁽⁵⁾.

Escuela de formación humana

La Masonería se convertía, pues, desde el primer momento en una especie de escuela de formación humana, en la que, abandonadas completamente las enseñanzas técnicas profesionales de la construcción, se transformaba en una asociación cosmopolita que acogía en su seno a hombres diferentes por la lengua, la cultura, la religión, la raza, e incluso por sus convicciones políticas, pero que coincidían en el deseo común de perfeccionarse por medio de una simbología de naturaleza mística o racional, y de la ayuda a los demás a través de la filantropía y la educación.

Las *Constituciones* de Anderson pretenden comprometer al francmasón del siglo XVIII a la construcción de un templo de amor o fraternidad universal basado en la sabiduría, la fuerza y la belleza, que constituyen los tres pilares o las tres luces de dicha organización. Sus adeptos se consideran hermanos, practican una democracia interna que lleva consigo la rotación de cargos, mantienen un cierto secreto en cuanto a las personas, y adoptan una particular simbología que llega a constituir un auténtico lenguaje dirigido no solo al entendimiento, sino también al sentimiento y a la fantasía, comprometiéndose a practicar la tolerancia, a luchar contra el fanatismo religioso y contra la ignorancia. Y debido a las

⁽⁵⁾ Michel Riquet, *Conférence prononcée dans le Lion's Club de Rambouille le 24 novembre 1962*. Cf. *La Grande Loge Nationale Française et l'Eglise Catholique*, Paris, ed. Daurer, 1963, p. 40.

condiciones ambientales y culturales desempeñaron una notable actividad en el terreno filantrópico y educativo ⁽⁶⁾.

La preocupación del francmasón por la formación del hombre tiene sus antecedentes en Jan Amos Comenius (1592-1670) cuyas ideas, en especial su pensamiento de que la enseñanza era el mejor medio para liberar al hombre y hacerlo digno de su estado, influyeron directa o indirectamente en tantos francmasones de la Ilustración. Entre estos se pueden señalar a cuatro grandes pensadores alemanes: Lessing, Herder, Goethe y Fichte.

Lessing

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) fue iniciado (a petición propia) en Hamburgo el 14 de octubre de 1771 en la logia *Zu den drei Rosen* si bien ya no se le menciona a partir de 1780. Tuvo un gran influjo en la masonería alemana a la que supo dar una ideología espiritualista centrada en especial en la tolerancia religiosa, moral y social. Sus propios trabajos sobre cuestiones religiosas y educativas son los que mantienen los lazos con lo que se podría llamar la ideología masónica.

Lessing, especialmente en sus *Diálogos masones* [*Freimaurergespräche*] viene a hacer una verdadera exaltación de la función que la masonería tiene en la formación del hombre. En *Ernst und Falle* o los *Diálogos masones* Lessing utiliza la forma, muy en boga en su época, del diálogo. Ernst, francmasón, explica a Falk lo que es este orden, sus fines, su razón de ser: comprensión, tolerancia, amor hacia el hombre. La Masonería no es algo arbitrario, supérfluo, sino al contrario una necesidad innata en el hombre y en la sociedad.

La Masonería tiende a eliminar las barreras que dividen a los hombres en razas, clases, religiones... La Masonería sabe cuando el patriotismo cesa de ser virtud y la religión se degrada en fanatismo. De ahí que la Masonería trabaje por una sociedad mejor. Para ser masón — dirá Lessing — no basta con pertenecer a una logia, sino que es preciso organizar la propia existencia «de forma que contribuya al perfeccionamiento de aquella obra de arte que es la humanidad entera». La Masonería no es, pues, una «cosa arbitraria y superflua»,

⁽⁶⁾Tina Tomasi, *Massoneria e Scuola dall'Unità ai nostri giorni*. Firenze, Valecchi, 1980. p. 8.

sino una necesidad «humana y social». En síntesis — dirá Lessing — el deber de la Masonería consiste en eliminar todo lo que separe a los hombres (7).

Herder

Por su parte Johann Gottfried Herder (1741-1803), iniciado en la logia *A l'Epée* en Riga ya en 1766, concibe la Masonería como una comunidad que sería «el ojo y cerebro de la humanidad», y la describe como «una comunidad de hombres... que reflexionan sobre el bien de la humanidad... y obran en silencio». En sus *Cartas para el progreso de la Humanidad* [*Briefe zur Beforderung Humanitat*] habla, pensando en *Ernst y Falle* de Lessing, de una «federación invisible-visible de todos los hombres que piensan en todas las partes del mundo». Su Venerable sería o bien Fausto, o bien Gütenberg; sus tres luces: la filosofía, la poesía y la historia, un triángulo luminoso por encima de las naciones, de las religiones y de las razas.

En su revista *Adastrea* (1801-1803) dedica igualmente dos capítulos a la Masonería que, por encima de las diferencias sociales y por encima de sectarismos «llevaría a la época de oro que vive en el corazón de todos nosotros».

Herder atribuye a los masones un papel importante en la vía del progreso por cuanto se ocupa del prójimo a través de la difusión de la religión y del amor, y de la transmisión de una generación a otra de las conquistas de cada una (8).

(7) Lessing, *Ernst und Falk. Dialoghi massonici*, Roma, Edinac, 1948; H. Piar, «La place de Lessing dans la Franc-Maçonnerie allemande de son temps», *Revue de l'Université de Bruxelles*, n.º 3-4 (1977), pp. 345-371; R. Karter, «Gotthold Lessing. The masonic dramatist», *Ars Quatuor Coronatorum* [London], vol. 88 (1975), pp. 98-104; E. Mencke, *Lessing als Freimaurer*, Hamburg, 1900; Paul Müller, *Untersuchungen zum Problem der Freimaurerei bei Lessing, Herder und Fichte*, Bern, Haupt, 1965; C. Pelaez Guerra, «Lessing y la Francmasonería», *Rev. Latomia* [Madrid] I (1932) pp. 35-44; Paul Naudon, «Lessing», en *Dictionnaire universel de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Prisme, 1974, vol. I, pp. 750-751.

(8) L. Keller, J. G. Herder und die Kulturgesellschaft des Humanismus. *Ein Beitrag zur Maurerbundes*, Berlin, 1904; H. Kunzel, *Maurerischer Herder Album*, Darmstadt, 1845; Hans Maschmann, *Johann Gottfried Herder. Seine freimaurerische Sendung*, Hamburg, Akazien, 1960; Paul Wachsmann, «Herder» en *dictionnaire universel... ob. cit.*, vol I, pp. 616-617.

O Sagrado e o Profano

Goethe

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) solicitó la entrada en la Masonería el 13 de febrero de 1780, y poco después, el 25 de junio del mismo año fue iniciado en la logia *Amalia zu den drei Rosen* de Weimar. Un par de años después el duque Karl August von Weimar entraba también en la Masonería a la que ya pertenecían varios miembros de la familia de los Brunswick. Goethe perteneció a la Masonería durante 52 años y durante ellos hubo un término masónico que Goethe apreciaba quizás demasiado, aunque en su justa medida. El término «libre». Creerse libre — dijo un día — «porque no se admite nada por encima de sí, es un error; el hombre libre es el que honra lo que está por encima de él». Pero si el ser libre tiene su importancia, lo es mucho más el caminar hacia el perfeccionamiento del hombre. Tarea, deber y arte difíciles el de la construcción de la humanidad. De ahí el valor simbólico que tienen estos versos de Goethe:

«Will du dass wir mit hinein
In das Haus dich bauen,
Lass es dir gefallen, Stein,
Dass wir dich behauen.

[Si quieres formar parte
De la casa que construimos
Es preciso, piedra, que aceptes
Que nosotros te tallemos]»⁽⁹⁾.

Fichte

Respecto a Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) aunque se ignora el lugar y la fecha de su iniciación masónica, se tiene la seguridad de su adhesión, el 6 de noviembre de 1794, a la logia *Gunther zum stehenden Löwen* en Rudolstadt. A raíz

⁽⁹⁾ H.-J. Bolle, *Goethe francmaçon*, Genève, Ed. du Triangle, 1932; F. K. Endres, *Goethe und die Freimaurerei*, Basel, 1949; B. Freiesleben, *Goethe als Freimaurer. Seine Bedeutung für die Königliche Kunst*, Hamburg, Akazien, 1949; M. Freschi, «L'utopia massonica e Goethe», *Storia e Scienza della Letteratura* [Cremona] (1970), p. 91 y ss; R. Guy, *Goethe franc-maçon*, Paris, Prisme, 1974; J. A. Jowett, «Goethe and Freemasonry», *Ars Quatuor Coronatorum* [London] vol. 87 (1974), pp. 255-260; J. Putschy, *W. von Goethe als Freimaurer*, Leipzig, 1880; Hugo Wernecke, *Goethe und die Königliche Kunst*, Leipzig, Poeschel, 1905; P. Wachsmann, «Goethe» en *Dictionnaire universel...*, ob. cit., vol. I, pp. 553-555.

El Francmasón: Hombre de la Ilustración?

de su traslado a Berlín, entró en el otoño de 1799 en el *Royal Ark zur Freundschaft*. El 14 de octubre de 1799 dio una conferencia muy célebre sobre los verdaderos y justos fines de la Francmasonería. El mes de noviembre del mismo año, y el de abril del siguiente pronunció otras conferencias que después fueron recopiladas bajo el título de *Filosofía de la Francmasonería. Cartas a Constant*.

Las concepciones masónicas de Fichte son paralelas a las de Lessing y Goethe, pero se separan en cuanto que él se apoya consciente y fuertemente en el pueblo alemán. Lessing y Goethe se sentían más ciudadanos del mundo. Fichte, sin embargo, no abandona en modo alguno la idea evolucionista de la humanidad. Según él, el hecho de amar a su patria no excluye su pertenencia a una Orden que no hace distinciones entre las naciones. Por esta razón, Fichte ve uno de los fines de la Masonería en la eliminación de una instrucción especializada en favor de una educación humana general. En esta dirección debe trabajar la Masonería, ya que constituye en cierto sentido un fin en ella misma, al igual que la Iglesia. Si esta última aspira a la religión, la Masonería tiene por fin formar y educar al hombre.

Ningún ser es más útil a la comunidad que aquel que ve por encima del lugar que ocupa en su seno. Así, pues, la Masonería es la que levanta a todos los hombres por encima de su estado. De esta manera ella forma los miembros más útiles y más amables de la sociedad; a saber a sabios no engreídos, a comerciantes hábiles, a jueces buenos, a guerreros humanos, a buenos padres de familia que saben ser sabios educadores de sus hijos... La influencia de la masonería, de esta forma, es benéfica en cualquier oficio o estado que sea. Al desarrollar el individuo, desarrolla la humanidad. Toda la humanidad debe finalmente formar una sola comunidad puramente moral en un estado único y justo en el que el ser dotado de razón debe reinar sobre la naturaleza⁽¹⁰⁾.

De esta forma — al igual que Lessing — intentó conciliar el amor a la patria y al cosmopolitismo haciendo que el individuo superara los límites del propio ambiente y de la propia clase acercándose lo más posible al tipo ideal del

⁽¹⁰⁾ J. G. Fichte, *Philosophie der Maurerei*, Leipzig, 1925; J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena, Leipzig, 1798; P. Wachsmann, «Fichte» en *Dictionnaire universel...*, vol. I, p. 492.

hombre. La sociedad en cuanto libre reunión de personas diversas por muchos aspectos, permite que cada uno sea partícipe de cuanto los otros tienen de mejor: el intelectual aporta la lucidez de los conceptos, el hombre de negocios la habilidad práctica, el artista y religioso las dotes que los hacen tales, de modo que se actúa en un mutuo perfeccionamiento y en una continua acción educativa — directa e indirecta — en beneficio no ya de un grupo restringido, sino de toda la colectividad.

Federico II y Voltaire

Como contrapartida los testimonios de un pensamiento masónico de Federico II de Prusia y de Voltaire son más bien escasos. Federico II (1712-1786) fue iniciado en la Masonería en Brunswick el año 1758 cuando todavía era copríncipe, dos años antes de subir al trono. Parece ser que a partir de 1744 no tomó ya parte activa en la Masonería, aunque aceptó el título de *protector* de la Masonería prusiana (1). Precisamente es en la Carta Patente por la que autoriza y protege la Masonería en sus Estados — fechada en Berlín el 16 de julio de 1774 — donde señala que el fin de la institución de esta Orden es el bienestar y la utilidad de la sociedad humana, tanto en general como en particular (2).

Por su parte Voltaire (1694-1778) no fue iniciado en la masonería hasta 1778, exactamente siete semanas antes de su muerte cuando contaba 84 años de edad. El hecho de su iniciación masónica en la logia *Les Neuf Soeurs*, de París, así como el elogio fúnebre tenido en la misma logia unos meses más tarde, hay autores que los consideran como los grandes acontecimientos masónicos del año 1778 (3). No obstante, estos hechos, que conocemos hoy con todo detalle, frecuentemente han sido desvirtuados, como en el caso de

(1) El asunto de la redacción de las *Grandes Constituciones* del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, de 1786 ha sido estudiado profundamente por Paul Naudon, *Histoire et Rituels des Hauts Grades maçonniques. Le Rite Ecossais Ancien et Accepté*, Paris, 1966. Especialmente en el capítulo quinto parece queda resuelta definitivamente la cuestión. Federico II no intervino para nada en la redacción de dichas *Grandes Constituciones*.

(2) Thory, *Acta Latomorum*, Paris, 1815, t. II, pp. 68-69.

(3) J. A. Faucher/Ricker, *Histoire de la Franc-Maçonnerie en France*, Paris, 1967, p. 143.

Paul Hazard en su obra *La Pensée européenne*, quien escribe, a propósito de la iniciación de Voltaire, lo siguiente:

«Así entró en la masonería el hombre del que la logia se extrañaba de que habiendo trabajado tanto tiempo con ella no le hubiera todavía pertenecido»⁽¹⁴⁾.

Ciertamente es curioso constatar cómo un maestro tan avezado como Paul Hazard pudiera lanzar tal afirmación. Pues el hecho de que Voltaire fuera recibido en la masonería, al igual que lo fue en la Academia francesa, o en la Comedia, unas semanas antes de su muerte, plantea el problema de saber si la iniciativa de la logia *Les Neuf Soeurs* respondía a un mero homenaje de respeto y admiración pública y oficial de la obra de Voltaire — ya en el declinar de su vida, cuando se decidió a abandonar su refugio de Ferney y acercarse a Paris — o más bien, como insinúa Paul Hazard existía una comunidad de pensamiento entre la masonería y el filósofo. Dicho de otra manera, ¿qué relaciones existían entre Voltaire y la francmasonería? ¿Conocía Voltaire el movimiento masónico de su tiempo? ¿Qué pensaba Voltaire de los masones?

Faucher y Ricker consideran que es, sin duda, importante subrayar,

«aunque solo sea para desacreditar ciertas tesis sostenidas por algunos escritores católicos a propósito de la admisión de Voltaire en la Masonería, que el Hermano que propuso la iniciación de este escritor, que con tanta frecuencia había fustigado a la Iglesia, fue un sacerdote, el abate Cordier de Saint-Firmin».

Es posible que este hecho, así como la presencia de otros doce sacerdotes entre los miembros de la logia que inició a Voltaire, no resulte demasiado elocuente a más de uno⁽¹⁵⁾. Por otro lado pensar que el verdadero carácter del deísmo o teísmo volteriano fuera inspirado en la ideología masónica, tal vez sea igualmente un error. Pues, como hace notar René Pomeau, las logias que admitían protestantes e incluso algunos israelitas, profesaban una tolerancia fun-

⁽¹⁴⁾ Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, 1947, 3 vols.

⁽¹⁵⁾ A propósito del Clero francmasón cf. José A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977, vol. 4, pp. 37-181; José A. Ferrer Benimeli, «Le clergé franc-maçon pendant le XVIII^e siècle», *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting* [Brussel] n.º 1 (1977), pp. 6-25.

O Sagrado e o Profano

dada en la religión natural; pero estas ideas no eran en el siglo XVIII propiamente masónicas. Y el que Voltaire las defendiera no prueba que él fuese masón. De la misma forma que tampoco lo prueba el hecho de que utilice la fórmula del «Gran Arquitecto del Universo» (16). Aquí se trata de una cuestión de hecho: ¿Fue Voltaire masón antes de la iniciación oficial de 1778?

Las *Mémoires secrets* o *Journal d'un Observateur* del 21 de marzo de 1778 lo afirman o al menos lo sobreentienden. Pero, ¿son dignas de crédito? Wagnière, que era masón, niega esta filiación en sus *Memorias* escritas también por esas mismas fechas (17). Posteriormente no han faltado autores que lo han puesto en duda como Denys Roman, Pierre Chevallier, A. Germain o el propio Daniel Ligou, quien en su *Diccionario Universal de la Franc-Masonería* ni siquiera incluye a Voltaire en su sección biográfica.

En cualquier caso es seguro que Voltaire no se preocupó de servir a la causa masónica. En la inmensa correspondencia publicada por Théodore Besterman (más de 20 000 cartas) o en los tres volúmenes que contienen la correspondencia intercambiada entre Federico II de Prusia y Voltaire, se busca en vano un pasaje en el que Voltaire se manifieste como apóstol de la masonería (18).

De todas formas dejando la cuestión de lo paradójico que supone el que de las dos figuras máximas para cierta historiografía como prototipos del masón del siglo XVIII — Voltaire y Federico II — no se hayan conservado demasiados testimonios (19) que nos acerquen a una descripción

(16) René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, 1969, p. 434.

(17) *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours ou Journal d'un Observateur*, Londres, 1782, t. XI, 21 marzo 1778; Wagnière, *Mémoires*, t. I, p. 463.

(18) Théodore Besterman, *Voltaire's Correspondance*, Genève, 1953; Friedrich II, *Briefwechsel Friedrichs d. Grossen mit Voltaire (1736-1778)*, Leipzig, 1908-1911, 3 vols.; José A. Ferrer Benimeli, «Voltaire y la Masonería», *Cuadernos de Investigación* [Logroño], mayo 1975, pp. 65-89; J. Lemaire, «L'image de Voltaire dans l'historiographie maçonnique de langue française», *Revue de l'Université de Bruxelles*, n.º 3-4 (1977), pp. 310-344. Sobre la amplia Bibliografía relativa a Voltaire y la masonería, cf. Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.

(19) De Voltaire hay, al menos, dos referencias y ambas negativas, incluso despectivas respecto a la Francmasonería. Una de 1756 y la otra en el artículo «Iniciación» de su *Dictionnaire Philosophique*. Cf. Ferrer Benimeli, *ob. cit.*, *Voltaire y la Masonería*, pp. 67-68.

ideológica del masón en cuanto hombre, sí es cierto que, a veces, ciertas actitudes vitales pueden compensar dicha falta de testimonios.

La Enciclopedia

Con relación a la *Enciclopedia* y su pretendida paternidad masónica el erudito trabajo del prof. R. Shackleton es decisivo pues después de haber estudiado la cuestión (de la paternidad masónica de la *Enciclopedia*) concluyó de forma negativa. El número total de los colaboradores de la *Enciclopedia* es de doscientos setenta y dos. Hasta el presente sólo hay constancia de que fueran masones diez y siete colaboradores. De estos diez y siete se pueden hacer dos grupos: el primero contiene los nombres más ilustres, el segundo el de los colaboradores secundarios ⁽²⁰⁾.

En el primer grupo se encuentran el grabador Cochin, responsable del fontispicio de la *Enciclopedia*, cuya inspiración masónica es evidente; el marqués de Marnesia admitido en la logia *Neuf Soeurs* en 1782-83, diez y siete años después de la publicación de su artículo *Ladrón*; Voltaire autor del artículo *Gusto* al que Diderot añadió un complemento bastante insulso encontrado entre los papeles del difunto Montesquieu, lo que no autoriza a contar a este último entre los cooperadores de la obra; París de Meyzieu (miembro de la logia *Costos-Villeroy* en 1737); Peronnet, fundador de la Escuela de Ingenieros de Caminos [*Ponts et Chaussés*], Venerable de Honor de la logia *Uranie* en 1787-88, veinticinco años después de haber publicado un solo artículo; el conde de Tressan, masón desde el invierno de 1737; y finalmente el hermano de Jean-Baptiste Willermoz, el doctor Pierre-Jacques Willermoz.

Además desde el punto de vista ideológico el influjo de estos masones es más bien escaso, pues Tressan solo es autor de cuatro artículos militares; París de Meyzieu escribió, a su vez, el artículo sobre la *Escuela real militar*, y el doctor lyonés es el autor del artículo *Fósforo*. Finalmente Voltaire — como acabamos de ver — fue hecho masón solo unas semanas antes de su muerte.

⁽²⁰⁾ R. Shackleton, «The Encyclopedia and Freemasonry», en *Age of Enlightenment*. Studies presented to Theodor Bestermann, Edinburg-London, 1967; Pierre Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie Française*, Paris, Fayard, 1974, vol. I, pp. 269-270.

El segundo grupo cuenta con nombres menos conocidos. Allí están los hermanos Andry, Béguillet, Cadet de Gassicourt, Chabrol, el conde de Milly Monneron, Pommereul y Turpin. El único que tiene más celebridad, sobre todo masónica, es el astrónomo Lalande, Venerable de la logia *Les Neuf Soeurs*. Por otro lado este segundo grupo, y es lo que le distingue del primero, contribuyó al *Suplemento de la Enciclopedia* publicado en cuatro volúmenes entre 1776 y 1777.

Así, pues, entre la *Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert y la Masonería no hay más lazo de unión que la presencia entre doscientos setenta y dos colaboradores de sólo ocho masones, de entre los cuales Voltaire, el más ilustre, colaboró mucho antes de ser masón. Sin embargo en el *Suplemento* la colaboración masónica es algo más notable. El editor del *Suplemento* fue el masón Robinet establecido en Bouillon. Pero es preciso observar que la edición del *Suplemento* lanzada por Panckouke, también masón, se hizo sin que Diderot consintiera colaborar en ella.

En el mejor de los casos se puede decir que una fracción de la Masonería se sintió en unidad de inspiración y de acción con el movimiento filosófico ⁽²¹⁾.

Pero volviendo a la *Enciclopedia*, sea cierto o no que fuera sostenida por la Francmasonería, como afirma Jacques Brengues al decir que es seguro que muchos suscriptores fueron masones y que su difusión tuvo lugar sobre todo en las logias y en salones literarios paramasónicos, es también cierto que la *Enciclopedia* tuvo también sus más feroces enemigos entre ciertos masones: Palissot, el abate Desfontaines, Fréron, Lefranc de Pompignan y algunos otros ⁽²²⁾.

Tiene más interés saber si la *Enciclopedia* fue el soporte de la ideología masónica, o si tuvo un origen masónico no tanto práctico o personal cuanto ideológico. En este sentido y al margen de que la *Enciclopedia* en modo alguno fue iniciativa o ejecutada por masones y en un espíritu masónico, puesto que los maestros de la obra, Diderot y d'Alembert, no fueron ninguno de los dos masones nunca (y lo mismo se puede decir del editor André-François Le Breton ⁽²³⁾) — aun-

⁽²¹⁾ Chevallier, *ob. cit.*, vol. I, pp. 269-270.

⁽²²⁾ Jacques Brengues, en el *Dictionnaire Universelle de la Franc-Maçonnerie*, de Daniel Ligou, Paris, Prisme, vol. I, p. 447.

⁽²³⁾ Ahora sabemos gracias a J. Legras, *Diderot et l'Encyclopédie* y Pierre Chevallier que el editor de la *Enciclopedia*, André-François Le Breton (1708-1779) jamás fue masón. Se le confundía con Thomas-Pierre Le Breton, compañero orfebro fundador de la logia *Louis d'Argent*.

que Daniel Mornet en su obra *Los orígenes intelectuales de la Revolución francesa* haya escrito lo contrario — no se puede negar, en efecto, la afinidad que existe entre el espíritu de la masonería especulativa, hija de los masones operativos, y las ideas de Diderot y sus colaboradores sobre la dignidad y la importancia de las artes manuales y de las técnicas, aparte de que no se puede ocultar el parentesco existente con el fin fijado por Ramsay en su *Discurso* a los masones.

Ramsay

Discurso que constituye — ya en 1736 — una llamada a los masones para que colaboren por su parte en un *Diccionario universal de las artes liberales y de las ciencias útiles* que, aunque proyectado en Inglaterra, evoca ciertamente a la *Enciclopedia* francesa posterior. Al mismo tiempo Michel-André Ramsay (1686-1743) da una definición del papel internacional de la Francmasonería que será considerada como una de sus columnas.

En la versión de marzo de 1736, Ramsay dice en su *Discurso* que para entrar en la Masonería es preciso tener tres cualidades: la filantropía, la discrección inviolable y el gusto por las bellas artes. Pero en el texto de 1737, además de las tres primeras cualidades citadas, el autor añade una cuarta: la humanidad, mientras que la filantropía es reemplazada por la moral pura. Para Ramsay, la Masonería no es otra cosa que la resurrección de la religión noaquita, la del patriarca Noé, religión universal, anterior a tocto dogma, que permite sobreponerse a las diferencias y oposiciones de las confesiones, y cuya necesidad se impone después de las vanas luchas teológicas en las que las Iglesias cristianas se vieron inmersas después de la Reforma. El texto de 1737, impreso en 1738, invitaba a tos masones, con el proyecto del *Diccionario*, a una tarea intelectual y civilizadora que para Pierre Chevallier sobrepasaba sus intenciones y sus fuerzas ⁽²⁴⁾.

En una carta dirigida al marques de Caumont (1.º de abril de 1737) Ramsay describe al francmasón y la masonería, en aquel momento, de la manera siguiente:

«Tenemos en nuestra sociedad tres clases de miembros: los novicios o aprendices, los compañeros o profesos, los maestros o adeptos. A los primeros se les enseña las virtudes morales y filantrópicas; a los segundos las virtudes

(24) P. Chevallier, *oh. cit.*, t. I, p. 20.

heroicas e intelectuales; a los últimos las virtudes sobrehumanas y divinas. Antiguamente se permanecía tres meses postulante, tres meses novicio, y tres meses compañero antes de ser admitido a nuestros grandes misterios [los de la Maestría], y por medio de ellos llegar al hombre nuevo para solo vivir la vida del puro espíritu. Pero tras la degradación de nuestra Orden, se han precipitado demasiado las recepciones y las iniciaciones, con gran dolor de todos los que conocen la grandeza de nuestra vocación».

Condorcet y Montesquieu

Al lado de Ramsay es preciso hacer mención de otros dos francmasones: Condorcet y Montesquieu. Condorcet (1743-1794), miembro de la logia *Les Neuf Soeurs*, de París, así como de la Academia Francesa y de la Academia de Ciencias y Presidente de la Sociedad de Amigos de los Negros, habiendo protestado contra el antiguo procedimiento criminal y contra la pena de muerte, destacó también en su lucha contra la esclavitud. Su *Boceto de un Cuadro de los progresos del espíritu humano* y su *Proyecto de reforma de la Instrucción pública* nos permiten conocer su personalidad y su manera de pensar. Pero su obra, así como la de Montesquieu (1689-1775) no tiene ninguna alusión masónica, aunque sabemos por el *British Journal* del 16 de mayo de 1730 que este último fue iniciado el 12 de ese mes en Londres en la logia *Horn* teniendo el malleto de Venerable el católico duque de Norfolk.

Solidaridad, tolerancia e igualdad

A la luz de las *Constituciones* de Anderson y de los numerosos documentos conservados del siglo XVIII podemos preguntarnos cual era la finalidad de la Orden en aquella época, las características que la definían, el modelo de hombre resultante. Los textos masónicos reflejan bastante bien un cierto clima de virtuosa euforia. El abate Desfontaine describe al masón, en 1744, como

«un hombre honesto que ejercita los preceptos de la humanidad hacia todos y con un deber particular hacia sus hermanos, a los cuales está unido por un secreto que no puede revelar»⁽²⁵⁾.

⁽²⁵⁾Desfontaine, *Lettre de M. l'abbé de... à Mme. la Marquise de... contenant le véritable secret des Francs-maçons*, Anvers, Aux dépens de la Compagnie, 1744, pp. 6-7. La misma carta y definición se encuentra en *L'Ecole des Francs-Maçons*, Jérusalem, 1748, p. 11.

La sociabilidad y la virtud son, pues, según este autor, lo esencial de la actitud masónica. Se trata de un sistema de relaciones dobles. Por una parte cabe situar a la «humanidad», concebida como una solidaridad de principio entre todos los hombres, y en la otra una mezcla de predilección y complicidad con que se complace en rodearse de misterio a fin de encontrar uno de los estilos fundamentales de la vida feliz: una comunidad de personas escogidas, en el interior de un mundo cerrado ⁽²⁶⁾.

Dentro de esta línea de solidaridad, existe un matiz nuevo para aquella época de intolerancia religiosa. La Tierce, en 1745, hace esta descripción de la masonería:

«La Orden reúne bajo un mismo espíritu de paz y fraternidad a todos sus miembros, sean del partido que sean, y cualquiera que sea la comunión en que hayan sido educados, de suerte que cada uno, permaneciendo fiel y celoso de su propia comunión, no por eso ama con menos ardor a sus Hermanos separados. Es cierto que tienen diferencias de explicación en los dogmas, y de servicio en el culto, pero, no obstante, cada uno se atribuye en su comunión la misma esperanza, la misma confianza en el sacrificio eterno de Dios que ha querido morir por ellos. Reunión tanto más admirable cuanto que parece imposible, si una experiencia siempre mantenida en la Orden, no probara que existe realmente; reunión de los corazones, tal como los hombres mejores y más piadosos han deseado siempre, a falta de la de los dogmas» ⁽²⁷⁾.

Además de estas características de solidaridad y de tolerancia hay una nota, también clave en la masonería del siglo XVIII: la igualdad. Para el autor anónimo de los *Secretos de los Liberi Muratori revelados al público* (1786) los miembros de esta sociedad son todos hermanos que no se distinguen, ni por la dignidad y fortuna que poseen ni por la lengua que hablan, ni por el hábito que llevan, ni por las opiniones que tienen. La igualdad es su primera ley. Según este sistema, el mundo entero es considerado como una república de la que cada nación es una familia, y cada hermano un hijo. Los individuos de esta sociedad, siendo todos hermanos, y

⁽²⁶⁾ R. Mauzi, *Uidée du bonheur au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1960, p. 2.

⁽²⁷⁾ La Tierce, *Histoire des Francs-Maçons, contenant les obligations et statuts, un recueil des pièces apologétiques et des pièces de Poésies et Chansons, A l'Orient, chez G. de l'Etoile, entre l'Equerre et le Compas, vis-à-vis le soleil couchant, 1745, vol. I, pp. 85-86.*

hermanos que hacen profesión de ser razonables y virtuosos — añade el mismo autor —

«tienen el deber de amarse, de socorrerse recíprocamente, conducirse con probidad y honestidad con los otros hombres, y ser buenos y fieles ciudadanos del Estado» (28).

En este sentido el artículo sexto de las Constituciones exigía ya en 1735 que los hermanos evitaran, sobre todo en la logia, todo lo que pudiera romper la armonía entre unos y otros, como las discusiones y «en especial las disputas sobre religión, las naciones y el gobierno» (29).

El masón «ilustrado»

Dentro de esta visión universalista de ciudadanos del mundo es factible encuadrar la definición que el propio Ramsay hizo de la masonería, cuando la consideró como un establecimiento cuyo único fin era la reunión de los espíritus y de los corazones para volverlos mejores, y formar con el correr de los tiempos una nación espiritual (30).

Esta es, quizá, la razón que llevó en 1738 al autor anónimo de la *Relación apologética e histórica de la Sociedad de los Francmasones* a declarar que la masonería era una verdadera Confraternidad, una agradable Sociedad, o hablando más exactamente, una célebre Academia, cuyos miembros — que son todos iguales y se llaman compañeros, hermanos y amiaos — no buscan otra cosa que la satisfacción del espíritu, la calma de las pasiones en conversaciones modestas, cordiales y exentas de ruido y confusión, y en las que comen todos juntos, lo cual se realiza únicamente para autorizar la libertad y la cordialidad, y para estrechar más fraternalmente los nudos de la sociedad (31).

(28) Anónimo, *I segreti dei Liberi Muratori svelati al pubblico a loro dispetto*, Lugano, Agnelli, 1787, p. 26; Anónimo, *Del Instituto dei veri Liberi Muratori*, Ravenna, Neri, 1786, pp. 22-25; Anónimo, *Eloge sur la vraie confrérie des Francs-Maçons*, Milan, Pogliani, 1786, pp. VI-VII.

(29) Bibliothèque Nationale, Paris, Cabinet des Manuscrits, Fond FM⁴ 146: *Les devoirs enjointes aux maçons libres...*, artículo 6.

(30) Preclin-Jarry, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1956, t. 19, p. 756.

(31) Anónimo, *Rélation apologique et historique de la Société des Francs-Maçons*, Dublin, Odonoko, 1738, p. 44.

El Francmasón: Hombre de la Ilustración?

El saber qué era la francmasonería en el siglo XVIII es algo que no sólo despierta la curiosidad en nuestros días. Ya en 1740 los lectores suizos debían estar intrigados puesto que el semanario de Zürich *Der Brachmann* trae la respuesta de un francmasón que dice así:

«Un francmasón es un hombre que, allí donde vive, se somete a las leyes y ordenanzas del país. Nosotros tenemos mutuamente una auténtica amistad, sin que la profesión de la religión nos desuna unos de otros; pues lo mismo que el hombre y mujer de distintas confesiones pueden amarse mutuamente con toda seguridad y pacíficamente, también puede la diversidad de religiones no tener entre nosotros ningún influjo peligroso. En Constantinopla dejamos a los señores musulmanes completamente libres de reconocer y difundir los dogmas de Mahoma. En Roma se pueden tocar todas las campanas, tener procesión, llevar de un lado para otro los huesos de los santos y otras cosas por el estilo; todo esto no estorba al francmasón en su paz y satisfacción; él no lo mira como algo contra lo que tenga que luchar. Un francmasón es, ante todo, un buen ciudadano y súbdito, allí donde se encuentra, porque todas nuestras ordenanzas van a conseguir la paz, seguridad y razón, la libertad y la justicia en el mundo. Y cuando averiguamos que alguien de nuestra sociedad ha cometido algo malo o injusto, inmediatamente es expulsado de nuestra compañía, y tenido por muerto, como antiguamente entre los pitagóricos, como si nunca hubiese vivido en el mundo» (32).

Por su parte Entick, en 1754, también enjuicia a los libres y aceptados masones en su obra *The Pocket Companion and History of Freemason*. Allí dice que son una sociedad de hombres de todas las edades, condiciones, religiones y países, que siempre se han mostrado tan amantes de la virtud, que continuamente la buscan y nunca la traicionan (83).

En síntesis, pues, la Masonería de la época de las Luces viene a ser una escuela de formación humana basada en el Simbolismo, la Filantropía y la Educación; y constituye una asociación cosmopolita que busca el bienestar y utilidad de la sociedad humana por encima de las diferencias de lengua, cultura, religión, raza o ideología política.

El fin de la Masonería, a la luz de sus Constituciones consiste en la construcción de un templo de amor o frater-

(32) *Der Brachmann*, Zürich, 1740, t. 42, p. 329; Karl J. Luthi-Tschanz, *Die Freimaurerei im Freistaat Bern (1739-1803)*, Blätter für bernische Geschichte (1918) 154.

(33) Entick, *The Pocket Companion and History of Freemasons... and Apology for the Free and Accepted Masons*, London, Scott, 1754, pp. 243-244.

nidad universal basado en la sabiduría, en la fuerza, en la belleza, en la práctica de la tolerancia religiosa, moral y política, en la lucha contra todo tipo de fanatismo y en el ejercicio de la libertad.

Por lo tanto el Francmasón de la Ilustración estará marcado por una doble finalidad: El perfeccionamiento del hombre, y la construcción de la Humanidad. Doble objetivo que está íntimamente ligado, pues al desarrollarse el individuo se desarrolla la Humanidad a través de un mutuo perfeccionamiento y de una continua interacción educativa. Tarea intelectual y civilizadora al mismo tiempo, realizada a través de la filantropía o de la moral pura, de la discreción y del gusto por las artes y el humanismo.

Finalmente las características que configuran al francmasón en cuanto «tipo» de la Ilustración, son las siguientes: La de ser un buen ciudadano y súbdito preocupado por la paz, la seguridad, la razón, la libertad, la justicia, la tolerancia, la igualdad, la fraternidad y la solidaridad entre todos los hombres.

Masonería e Iluminismo

Sin embargo la Masonería, en el siglo XVIII, presenta un doble aspecto que ha suscitado no pocas polémicas e interpretaciones, por parte de los historiadores.

Por un lado la Masonería aparece como una asociación de espíritu racionalista y de inspiración humanitaria con la misión de difundir los principios democráticos que serían recogidos, a finales de siglo, en las Declaraciones de los Derechos del Hombre, y en las Constituciones políticas de los Estados modernos.

Pero las ideas claves de igualdad natural, de libertad individual, de solidaridad social encontraron en la Masonería, a lo largo del siglo de las Luces, un órgano de expresión que se dirigía a la vez a la razón práctica de sus miembros, para persuadirles de la vanidad y nocivo de las distinciones arbitrarias que establecían entre los habitantes del universo las clases, las fronteras y las confesiones religiosas; y por otra parte se dirigía a su sensibilidad exaltando los sentimientos altruistas que duermen en el corazón de todo hombre honesto.

En un principio se pretendía una reforma moral y social universal y profunda. A base de un entrenamiento sistemático, tan eficaz como discreto habituando a sus discípulos a amarse fraternalmente, y a ejercer una caridad activa hacia los indi-

gentes, enfermos y huérfanos, este instituto de educación para adultos debía formar una elite de ciudadanos cuyo benéfico influjo aproximaría, sin provocar sacudidas violentas, a las diferentes clases de la sociedad civil, haría la autoridad de los gobiernos más humana y la suerte de sus súbditos más soportable.

Es decir, que estaríamos ante una asociación heredera directa de los planes de reforma social o religiosa expuestos en la *Nueva Atlántida* de Francisco Bacon, en la *Utopía* de Tomás Moro, en la *Ciudad del Sol* de Campanella, en la *Pan-sophiae Diatyposis* de Comenius, o en el *Pantheisticon* de Toland.

Recordemos que ya en 1776 Mirabeau redactó una *Memoria relativa a una asociación íntima a establecer en la Orden de los Francmasones para llevarla a sus verdaderos principios y hacerla más útil al bien de la humanidad*; y en ella asigna a la Masonería la misión de introducir la razón, el buen sentido, la sana filosofía en la educación de todos los hombres, y además le encarga la tarea de la reforma de los abusos: milicia, servidumbre, prestaciones vecinales, órdenes de arresto, señoríos, intolerancia... enfin la tarea de reformar el gobierno y la legislación⁽³⁴⁾.

Pero la Masonería, en el siglo XVIII, debido a la antigua tradición corporativa de la que era heredera, a las doctrinas que profesaba y a la forma que adoptó, se presenta también como una asociación de espíritu místico que en algunos momentos y lugares se inclinó hacia el racionalismo y el humanitarismo utilitario, pero sin alterar esencialmente el carácter cristiano primitivo de la sociedad.

Fraternidad y secreto

Las razones profundas de la vitalidad que manifestó la Masonería bajo sus diferentes formas, las causas psicológicas que aseguraron su existencia y su crecimiento tanto en su país de origen, Inglaterra, como en el resto de Europa, pueden resumirse — según Le Forestier — en dos palabras: fraternidad y secreto. Empleando una imagen familiar a los ma'

⁽³⁴⁾ Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*, Paris, Colin, 1953, pp. 386-387. Hoy, sin embargo, se sabe que el autor de este texto no es Mirabeau — que se contentó con copiarlo —, sino Jakob Mauvillon, un fisiócrata alemán, iluminado de Baviera y amigo muy próximo a Mirabeau.

sones, estas fueron las dos columnas del templo masónico. Y estos principios, tal como los concebía la masonería eran de origen o tendencia mística. El primero procedía de un postulado religioso; el segundo conducía directamente al dominio misterioso de las ciencias ocultas (35).

A este culto a la fraternidad, uno de los *leitmotiv* de todos los ritos masónicos, debió, en parte, la Masonería la fuerte atracción que ejerció en Inglaterra y en el continente. Pero sería interesante saber si la fraternidad humana que preconiza el humanitarismo materialista no es, en un último análisis, una versión laicizada del amor fraternal que une lógicamente a los fieles de una misma confesión religiosa en virtud del parentesco espiritual que establece entre ellos su calidad de hijos del mismo Dios.

La respuesta en lo que concierne a la masonería primitiva es afirmativa. Pues lejos de inclinarse hacia el deísmo puro, como se suele admitir ordinariamente, era resueltamente cristiana.

El libro de las *Constituciones* de Anderson, aprobado oficialmente en 1723 por la Gran Logia de Londres, declara al neófito que

«si comprende bien el arte (es decir el carácter de la asociación) no será ni un ateo estúpido, ni un libertino irreligioso»;

dicho de otra forma, un libre-pensador o incluso un deísta (36).

La *Defence of Masonry* impresa en apéndice en la 2.^a edición del Libro de las *Constituciones* (1738) dice textualmente:

«La religión, y únicamente la religión cristiana, está presente en nuestra Orden, y es tan difícil separarla de ella que, por así decir, constituye la base y el sostén de ésta».

De ahí que — al menos en sus orígenes — cuando se decía que los hombres están de acuerdo» se pensase en el cristianismo. Y de ahí también los problemas que tuvieron en su día los miembros de otras religiones, como los judíos y los mahometanos.

(35) René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, Paris, Aubier, 1970, pp. 28-29.

(36) Sobre esta cuestión cf. José A. Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Española 1983, vol. I, pp. 54-63.

La tolerancia que predicaba la Masonería no provenía, pues, de una indiferencia de principio en materia de fe; se aplicaba exclusivamente a los miembros de las numerosas sectas cristianas entonces existentes en Inglaterra.

El secreto celosamente guardado que la Masonería observaba sobre signos y palabras de reconocimiento, sobre las ceremonias de introducción en la Sociedad y en la recepción de diferentes grados, y en general sobre lo que se decía o hacía en las asambleas tenidas a puerta cerrada, fue otro factor, quizás el más decisivo, de su éxito. El silencio que los masones simbólicos o especulativos debían guardar obligatoriamente sobre los «trabajos» de la logia, era un legado de las corporaciones, ya que en aquel entonces los obreros especializados tenían un gran interés en conservar el monopolio de los conocimientos técnicos, de los procesos empíricos y de las habilidades manuales adquiridas al precio de siete años de aprendizaje y que les aseguraba un rango privilegiado entre los constructores.

Tal vez la Masonería especulativa recibió este secreto simplemente como parte integrante de una herencia sobre la que se atribuía derechos de sucesión, ya que una asociación filantrópica, respetuosa con la religión dominante y sin pretensiones políticas, no tenía necesidad de tanto misterio, tanto más que jamás había pensado en ocultar su existencia. Pero fuera cual fuere el motivo que dictó su conducta: fidelidad a la tradición o cálculo tácito, la experiencia probó que el secreto masónico era un medio de reclutamiento particularmente eficaz. No hay duda que la curiosidad llevó a la logia a tantos o más candidatos que los principios humanitarios profesados por los hermanos.

Conocimientos esotéricos

El atractivo era tanto más fuerte cuanto que esta curiosidad no era solamente fruto del deseo banal por descubrir lo que una cortina o un muro podía ocultar a las miradas del transeúnte. Tenía un objetivo más preciso; esperaba encontrar en el santuario cuya entrada estaba prohibida a los profanos, a través de la interpretación de emblemas que allí se exponían, de ceremonias rituales, de fórmulas enseñadas a los catecúmenos, de instrucciones dispensadas por los superiores, la revelación o al menos los vestigios todavía reconocibles de conocimientos esotéricos transmitidos por una tradición secreta. Por lo que afirmaba y por lo que ocultaba,

por la antigüedad de su origen que hacía remontar a los primeros tiempos de la creación, y por el silencio absoluto que observaba sobre sus prácticas, la Masonería despertaba, lo quisiera o no, la idea de que conservaba el depósito de las ciencias ocultas, y por ello la recepción en la logia adquiría en la imaginación de más de un postulante, la figura de una verdadera iniciación.

La propia historia fabulosa de la Masonería que formaba en el Libro de las *Constituciones* de Anderson el prefacio desmesurado de los reglamentos copiados de los antiguos «deberes» de los artesanos de la piedra, no hacía sino confirmar en su espera a los amantes de los conocimientos secretos. Anderson, usando de todos los recursos de una pedante erudición, no tuvo reparo en hacer figurar, en la primera edición de su obra, entre los personajes célebres que habían conservado y enriquecido «la buena ciencia de la Masonería» a Pitágoras «discípulo de los egipcios y de los judíos de Babilonia», así como a los «Magos de Caldea». Aseguró que la cuna de la masonería había que buscarla en Oriente, «país siempre famoso por las ciencias simbólicas y secretas»; recordó que los egipcios disimulaban bajo jerglíficos los misterios más profundos de su religión, y que los judíos tenían la más alta opinión de la ciencia de los cabalistas, en la que habían destacado David y Salomón, y cuya práctica confería a los iniciados facultades extraordinarias.

Alquimia y Cábala

Todas estas ideas pseudo-místicas que evocaban los sueños de Anderson se condensaron, en ciertos sectores de la Masonería, alrededor de dos polos principales: la alquimia y la cábala.

La alquimia fue en el siglo XVIII el estudio preferido de los ocultistas. A la alquimia, que parece haber sido en un principio únicamente una técnica en Egipto, su patria, desde el siglo III de nuestra era se le añadieron elementos místicos tomados de la magia y de la astrología caldea, del neopitagorismo, del gnosticismo judío, y pronto formaron parte integrante del arte hermético. Por su lado los alquimistas occidentales, educados por los árabes y judíos, aportaron su contribución a la elaboración del credo hermético. Teniendo en cuenta las influencias astrales y los cálculos de la aritmosofía, hicieron intervenir en la práctica de la alquimia un elemento religioso; implantaron el principio de que

el adepto más experimentado no podía prescindir de un concurso sobrenatural para el éxito de sus trabajos, y que este concurso dependía esencialmente de sus disposiciones morales. Efectivamente, solo podía comprender el sentido exacto de las alegorías y términos simbólicos encontrados en los tratados de la alquimia gracias a una *iluminación* venida de lo alto; y el éxito de toda manipulación tenía como primera condición la colaboración de las potencias espirituales. Iluminación y acciones espirituales que debían ser merecidas por una piedad fervorosa y por la nobleza de las intenciones del «laborante».

De estos postulados místicos procedían los tres artículos fundamentales en los que estaban de acuerdo todos los adeptos del siglo XVI a XVIII: culto particular de Cristo considerado como el canal por el que la gracia divina viene a ilustrar el espíritu del alquimista y fecundar su trabajo; fraternidad entre los cristianos de todas las confesiones; beneficencia hacia todos los hombres ⁽³⁷⁾.

Por su parte la palabra Cabala que significa etimológicamente «tradición» se convirtió desde el siglo XIII en el nombre genérico de todas las ciencias ocultas. Y en el siglo XVIII englobaba tres géneros de magia: Cabala práctica o brujería vulgar; cálculos cabalísticos o procedimientos de adivinación por el empleo de la aritmosofía; Cábala divina o teurgia realizada con la ayuda del Tetragramma, nombre secreto de la Potencia Suprema, que ponía al hombre en relación directa con la Sabiduría divina, revelándole así por iluminación íntima las relaciones existentes entre el Creador y la creación.

Este último género de Cábala, el más ambicioso, pero también el más desinteresado es el que — a juicio de Le Forestier — habían elegido los «Antiguos Masones»; su rito particular se inspiraba abiertamente en el misticismo judío cuyos principales postulados eran conocidos de todos los ocultistas occidentales a raíz de los estudios que les habían consagrado en la época del Renacimiento los cabalistas cristianos entre los que habría que citar al alemán Reuchlin y al italiano Pico de la Mirándola ⁽³⁸⁾.

En este contexto la «otra» Masonería del siglo XVIII, aquella llamada templaria y ocultista — según su historiador René Le Forestier — nos relaciona con toda una serie de

⁽³⁷⁾ Le Forestier, ob. cit., pp. 33-34.

⁽³⁸⁾ *Ibidem*, pp. 44-45.

masones iluminados y sus múltiples experiencias, como las logias escocesas, los rosa-cruces, los filaletas, la Estricta Observancia Templaría...

El escocismo

Algunos hermanos cansados de la monotonía de las sesiones masónicas o fascinados por la jerarquía característica del Antiguo Régimen, rompen el ideal de igualdad y constituyen una jerarquía específica con un número cada vez mayor de grados. De la misma forma que en 1721 se había añadido el de Maestro a los grados de Aprendiz y Compañero, se instituyen nuevas etapas en la vía de la iniciación inspiradas frecuentemente en la Orden de Caballería. Por encima de los tres grados azules, se suceden los Talleres de Perfección (rojo), del 4.º al 14.º grado; después los Capítulos del 15.º al 18.º; a continuación los Aerópagos (negro); finalmente la Inspección (blanco). Más tarde serán sobrepasados los 33 grados. Los títulos adoptados son prestigiosos: Elegido de la Bóveda Sagrada, Soberano príncipe Rosa Cruz, Gran Pontífice o Sublime Escocés llamado de la Jerusalén celeste... (39).

Los grados se concedían siguiendo ritos cada vez más complicados, y con un simbolismo cada vez más esotérico. Los miembros de las logias masónicas escocesas se comprometieron en las vías misteriosas del ocultismo: rosicrucianismo, observancia templaría, teosofía...

Este rito escocés refleja una corriente del siglo XVIII indiferente u hostil al racionalismo que se imaginaba haber triunfado sin reservas en el siglo de las Luces. Revela una sed de conocimientos y una exaltación de las posibilidades del hombre características del *Aufklärung*. El desarrollo o la impotencia del saber positivo postulan la vuelta hacia los principios y el recurso a claridades en las que se combinan y entrecruzan la metafísica universal y la eterna religiosidad (40).

Lejos de ser anti-religiosa — escribe Roger Priouret — la Masonería del siglo XVIII es cripto-religiosa; al menos

(39) C. H. Chevalier, «Maçons écossais au XVIII^e siècle», *A.H.R.F.*, n.º 197 (julio 1969), pp. 393-408.

(40) Louis Trenard, «Lumières et Maçonnerie dans la seconde moitié du XVIII^e siècle», *Revue des Etudes Maistriennes*, n.º 5-6: *Illuminisme et Franc-Maçonnerie*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 34.

«cierta» Masonería. Lejos de estar ligada al racionalismo clásico anuncia al romanticismo que es su deslumbrante negación ⁽⁴¹⁾.

Rosa-Cruces y Filaletas

El mito de Christian Rosenkreutz reaparece. El rosa-crucianismo puede ser considerado — según Louis Trenard — como un elemento de transición entre el neoplatonismo, la alquimia, el paracelsismo y la Francmasonería; pero es difícil distinguir entre los lazos ambientales y la verdadera filiación. No obstante temas sacados de las novelas atribuidas a Valentin Andreas se encuentran en los rituales masónicos y en particular en la llamada masonería de los Caballeros Masones Elegidos Coëns del Universo ⁽⁴²⁾.

Por su parte Savalette de Lange, antiguo abogado del Parlamento y miembro activo del Grande Oriente de Francia, propuso en 1770 establecer un programa de investigaciones ocultistas, sin catecismo, sin ceremonial, sin nueva leyenda. Constituyó un Colegio de Filaletas afin de encontrar los vestigios de antiguos conocimientos olvidados. Reunió un Convento en 1785 y allí reafirmó que la religión es la base esencial de la ciencia masónica; que procura el conocimiento más completo del hombre, de Dios, del Universo, de sus relaciones; que la masonería se remontaba a la creación del hombre, y que ella mantenía relaciones con la alquimia y la cábala, si bien la teosofía cristiana debía ser preferida de los masones ⁽⁴³⁾.

La Estricta Observancia Templaria

El tema templario también alcanzó importancia cuando utilizando la dinámica del secreto que quiere que un secreto se superponga a otros se llegó a la historia de la Orden del Temple. Los creadores de ritos, como el pastor Juan-Augusto Starck, el baron de Hund o Carlos de Sundermania cons-

⁽⁴¹⁾ Roger Priouret, *La Franc-Maçonnerie sous le Lys*, Paris, Grasset, 1953, p. 257.

⁽⁴²⁾ P. Arnold, *Les Rose Croix et ses rapports avec la Franc-Maçonnerie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970.

⁽⁴³⁾ René Le Forestier, *Les convents des Philalèthes*, Cahiers de la Tour Saint-Jacques, 1960, pp. 35-46.

truyeron misterios que reunían de forma muy hábil elementos esotéricos, alquímicos, y ocultistas con la filiación templaria,

Para los miembros de la *Estricta Observancia Templaria* no se trataba de vengar a Jacques de Molay, ni de recuperar sus riquezas, sino de encontrar los secretos.

En Francia, en Lyon, Willermoz creó la rama francesa de la *Estricta Observancia* bajo el nombre de los *Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa*. Joseph de Maistre, con el sobrenombre de Josephus a Floribus fue uno de sus miembros más célebres.

Las tendencias místicas

Pero fundamentalmente lo que llama la atención es el despertar de diversos movimientos místicos, como si las Luces estuvieran hechas tanto de irracional como de racional, de búsqueda emotiva de sociabilidad y de reflexión crítica ⁽⁴⁴⁾.

Viene a ser algo así como la réplica al racionalismo árido y reviste formas múltiples desde las del charlatán — como un Cagliostro y su Masonería Egipcia — hasta los pensamientos místicos o teosóficos de un Joseph de Maistre, Claude de Saint-Martin, Martines Pasqually, Jean-Baptiste Willermoz, Emmanuel Swedenborg, Zacharias Werner, Franz Anton Mesmer, etc. sin olvidar a Adam Weishaupt y sus Iluminados de Baviera ⁽⁴⁵⁾.

Este iluminismo tomado de la Cábala, de la gnosis, de los misterios iniciáticos suscitó vivas reacciones en vísperas de la crisis revolucionaria.

En realidad, estas masonerías, durante la segunda mitad del siglo XVIII, dejaron profundas huellas en la política, en la literatura, en las mentalidades. La historia de las ideas hace que aparezca entre la mística y la política un lazo permanente, pero a veces difícil de definir; este lazo existe más o menos entre la filosofía de las Luces y las revoluciones occidentales, entre el romanticismo místico y las Restauraciones. Entre los místicos, la utopía política se asocia a sus aspiraciones religiosas; entre los políticos, los mitos se esconden bajo las superestructuras ideológicas ⁽⁴⁶⁾.

⁽⁴⁴⁾ Roland Mortier, «Esotérisme et Lumières, un dilemme de la pensée du XVIII^e siècle», en *Clartés et Ombres*, Paris, 1969, p. 60.

⁽⁴⁵⁾ Antoine Favre, *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, New York, 1976.

⁽⁴⁶⁾ Trenard, ob. cit., p. 44.

Contra-revolución y misticismo o iluminismo son dos polos que, en algunos casos, se ponen especialmente de manifiesto como en los Iluminados de Baviera.

Los Iluminados de Baviera

Su historiador, Le Forestier, ve en ellos a la vez una sociedad de enseñanza, un instituto de educación social y científica, un grupo de ayuda mutua y solidaridad. Contrariamente a su contemporánea la *Estricta Observancia*, no es en forma alguna «iluminista» en el sentido francés de la palabra, sino «Aufklärer» en el sentido alemán. «Ilustrado» y no « « Iluminado » ».

El secreto de la Orden consistía en «dar a los hombres su libertad y su igualdad originales y abrirles el camino que conduce a ellas». El hombre debe reconquistar su dignidad primitiva por la vía moral y por la ascésis, por el estudio de la ciencia. La Orden recomendaba moderar sus deseos: «tener pocas necesidades es el primer paso hacia la libertad». Esta emancipación de la humanidad será llevada por las sociedades secretas. Por ellas el hombre se levantará de su caída, los príncipes y las naciones desaparecerán de la tierra sin violencia. El género humano se convertirá en una sola familia; el mundo será la sede de hombres racionales. Solo la moral producirá insensiblemente este cambio.

De esta forma el grupo de Baviera — Weishaupt y sus Iluminados — nos presenta otra forma de utilización de la Masonería por medio de la transformación de sus rituales, organización y estatutos, afín de constituir una verdadera sociedad secreta cuyo fin supremo sería una especie de idea anarquista, tras la destrucción del trono, del altar y de la propiedad.

Pero mucho antes de la muerte de sus protagonistas la leyenda se apoderó de su obra e hizo de este grupo destinado a imponer el triunfo de las Luces en la católica Baviera, un «deus ex machina» de las grandes evoluciones revolucionarias de fines del siglo XVIII. La leyenda parece ser que se formó ya muy pronto, tal vez desde 1790, y estaba destinada a perpetuarse hasta nuestros días. Baste recordar los nombres de Luchet (1788), Bahrdt (1790), Hoffmann (1793), Zimmermann, Robinson, Barruel, Starck, etc. etc. (47).

(47) Cf. José A. Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 167-172; 258-263.

De esta forma la Orden salida de la imaginación de Weishaupt y a la que Knigge supo dar sus ritos y filosofía se convirtió en el prototipo de las sociedades secretas no tanto iniciáticas cuanto políticas del siglo XIX, realizando el fenómeno que Jean Baylot ha designado como la «Vía sustituida» (48), y que ya el abate Barruel mitificó en una especie de lógica de las contradicciones en la que el francmasón de las Luces — el verdadero prototipo de la época por su calidad y número (49) — fue transformado ante el gran público en el francmasón de los Iluminados de Baviera, es decir en el representante de la revolución contra el trono y el altar tan explotada por los antiliberales del siglo XIX (50).

(48) Jean Baylot, *La Voie substituée. Recherche sur la déviation de la Franc-Maçonnerie en France et en Europe*, Liège, Borp, 1968.

(49) La importancia de estos masones tanto por el número de logias a las que pertenecían y su difusión por la mayor parte de Europa, contrasta por su influjo con los grupos minoritarios, llámense místicos o iluminados, que algunos autores pretenden convertir en el prototipo de la Masonería del siglo de las Luces, de la que tan solo formaban una pequeña rama escindida, y en algunos casos considerada por los propios masones contemporáneos como espúrea y heterodoxa.

(50) José A. Ferrer Benimeli, *Bibliografía de la Masonería*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 93-97; 167-172; 352-367.

LA MENTALITÉ RÉVOLUTIONNAIRE

Je suis historien des mentalités, je suis également, et de plus en plus en raison de mes fonctions, historien de la Révolution française. Dans la première de ces voies j'ai abordé plusieurs chantiers de ces nouveaux territoires, singulièrement par toute une série d'ouvrages sur les attitudes collectives et les représentations de la mort, dans la longue durée du Moyen Âge à nos jours. J'ai aussi travaillé sur la fête, thème qui ne s'inscrit qu'en apparence en contrepoint du précédent, et sur la déchristianisation des Lumières, m'interrogeant sur ce qui s'est passé, dans l'esprit des provençaux, quelque part vers 1750 lorsque la profusion du baroque a fait place au silence par un processus que l'on qualifiera, selon que l'on voudra, de laïcisation, de sécularisation ou d'évolution profane. Ce faisant, je me trouvais déjà au cœur des interrogations auxquelles j'appliquais à la Révolution Française, telles que j'ai tenté d'en donner la synthèse dans mon ouvrage sur la Mentalité Révolutionnaire, appuyant mon analyse sur le recours à des sources privilégiées, comme l'iconographie révolutionnaire, objet de mon dernier livre.

Je ne me dissimule pas les difficultés de cette démarche. Les mentalités collectives, si l'on s'en réfère à Mandrou qui parlait d'un «temps plus long», ou à Braudel qui y voyait le lieu même des dérives de longue durée, ne sont-elles point, par nature le lieu des lents cheminements, voire des continuités et des héritages? En contrepoint radical donc, en apparence avec la notion même de Révolution, conçue comme changement brusque, ou mutation. Mais c'est là que l'enquête de- *

* Universidade de Sorbonne.

vient pour moi passionnante. En m'interrogeant au fil de mes ouvrages sur la dialectique des deux déchristianisations, celle du temps court et celle du temps long, la déchristianisation brutale, volontaire de l'an II, et l'autre spontanée, cheminant sourdement au fil du siècle des lumières comme en confrontant, dans «Les métamorphoses de la fête», la fête de longue durée, de lointain héritage, déjà folklorisé à l'intrusion de la fête révolutionnaire, je me suis trouvé confronté à une série de questions, naïves peut-être, essentielles en tout cas, à mon avis: peut-on changer les hommes en dix ans? Y a-t-il dans les mentalités collectives des crises, préparées certes, mais susceptibles de s'exprimer, en se transformant, au sein d'un ébranlement révolutionnaire?

La Révolution française, lieu d'expérimentation gigantesque, thème de réflexion toujours neuf, est la première tentative volontaire et assumée de changer le monde de fond en comble. Sous le thème leit-motiv de la Régénération, elle a voulu faire naître un homme nouveau. Illusion prométhéenne, voire génératrice de retombées maléfiques, comme on l'a écrit, hier et aujourd'hui, ou aliment tonique d'une espérance où nous pouvons nous retrouver? La Révolution a-t-elle réalisé les promesses des Lumières, d'une humanité meilleure, ou les a-t-elle perverties ou trahies? La question n'est pas mince, que le détour par l'histoire des mentalités permet d'aborder de front.

Un couple antagoniste: Vespérance et la peur

Georges Lefebvre qui le premier, voici plus d'un demi siècle, a ouvert les voies d'une histoire des mentalités révolutionnaires à travers des oeuvres d'une étonnante modernité — *La Grande Peur* ou tel article célèbre sur les «foules révolutionnaires» — définissait cette mentalité comme partagée entre deux pulsions antagonistes: l'espérance et la peur. Telle vision peut paraître exagérément simplifiante ou datée; je crois au contraire que le couple dialectique auquel elle introduit fournit une des approches les plus pertinentes de notre problématique. Au grand creuset de l'aventure révolutionnaire se rencontrent bien, à travers les mentalités ces deux composantes, l'une qui tient au passé, mobilisant tout l'héritage des attitudes anciennes, l'autre ouvrant les voies de l'avenir. On a voulu dans une relecture récente du phénomène révolutionnaire opposer sur ces bases deux images de la Révolution: l'une celle des élites — aristocraties et bourgeoisie mèn-

lées — prêtes à se rencontrer, sur la base du consensus des Lumières au sein d'une Révolution sans révolution, transition réformiste à la modernité, l'autre celle des groupes populaires, paysans et urbains, mobilisés autour de revendications passéistes, plaçant leur espérance dans un rêve millénariste très ancien, appliquant à ce rêve de justice archaïque les gestuels et les rituels de la violence. C'est l'intrusion non souhaitée de ces groupes populaires en 1793 qui constituerait le dérapage de la Révolution, et l'amorce de sa dérive.

Georges Lefebvre ne se serait certes pas reconnu dans cette lecture, et je crois, pour ma part, qu'il faut prendre ensemble les deux éléments du couple: l'espérance et la peur dans leur complémentarité. La Révolution française c'est, au niveau des mentalités, non seulement l'espérance et la peur, mais la violence et la fraternité, la table rase ou le temps aboli de l'Ancien Régime, et le temps retrouvé ou reconstruit, l'avènement des Lumières et son dépassement. Les contemporains ont senti très profondément cette tension qui est au coeur de la mentalité du temps, et Marat écrivait en 1799 «La philosophie a préparé, commencé, favorisé la Révolution actuelle, cela est incontestable: mais les écrits ne suffisent pas, il faut des actions or à quoi devons-nous la liberté, qu'aux émeutes populaires?» Robespierre lui fera écho, posant la question: «Voulez-vous une Révolution sans révolution?».

Il n'est pas question pour cela de faire de la Révolution un bloc, dont il faudrait tout accepter avec révérence, la violence fille de la peur, la Terreur dans ses excès même au nom d'une nécessité. Telle n'est pas la démarche de l'historien, refusant aussi bien la dévotion inconditionnelle que l'anathème. Mais il importe de comprendre, sans rien occulter, et c'est pourquoi je partirai volontairement dans ce parcours, de ce qui peut nous choquer le plus, de la première composante, la peur, et sa compagne, la violence.

La fin de la peur et la force des choses

Une révolution défensive, mobilisée contre la crainte, au demeurant bien réelle de ses adversaires, contre le complot, le pacte de famine puis le complot aristocratique? Cette composante de la mentalité révolutionnaire s'affirme dès les premiers jours, dans les réactions parisiennes du mois de juillet 1789, et plus encore dans ce phénomène, si longtemps incompris, de la Grande Peur qui mobilise les campagnes

dans la seconde quinzaine de ce mois, écho répercuté sur le monde rural de la prise de la Bastille. Voilà bien, à une échelle spectaculaire, puisque les trois quarts de l'espace français s'y trouvent englobés la dernière grande panique d'ancien style de la France Moderne puisqu'on y vit les paysans s'armer sur la crainte de brigands on d'envahisseurs illusoires: quitte il est vrai, l'illusion dissipée, à retrouver des réalités bien tangibles en se portant sur le chateau voisin pour y brûler les papiers qui fondent le prélèvement féodal et seigneurial. Toute l'ambiguïté de cette peur sortie comme on dit du fonds des âges et qui, par un retournement spectaculaire, est aux origines directes de la nuit du 4 août, où se fonde l'avenir par l'abolition de l'Ancien Régime social, est bien là. Puis la Grande Peur, si elle est la plus grande panique de l'histoire de France est aussi la dernière. Je sais qu'il faudrait nuancer: des peurs sont revenues, en 90 et surtout en 91, lors de la crise de Varennes, mais ponctuelles, résiduelles, dirait-on, même si des paniques peuvent encore, çà et là se rencontrer dans l'histoire nationale jusqu'à la veille de 1848. Gardant la crainte du complot — du pacte de famine au complot aristocratique, à celui de l'étranger, ou plus tard de l'anarchisme, la Révolution n'en a pas moins exorcisé la Peur.

Elle l'a fait par la violence, et je crois que pas plus que la Peur, cette composante de la mentalité révolutionnaire ne doit être occultée. Pas plus qu'il n'est légitime ni historiquement défendable d'opposer deux Révolutions, l'une généreuse et non violente — peut-être 1789 — l'autre sanguinaire en 1793. Telle hypocrisie masque la présence de la violence au coeur même de la crise initiale de l'été 89, culminant sur l'acte de subversion héroïque et sanglant de la prise de la Bastille. En 89 la violence est présente, dans les deux camps. Rappelons-le: la charge sanglante des dragons de Lámbose dans les jardins des Tuileries au 12 juillet, la répression meurtrière des insurrections paysannes du printemps à l'été — du bocage normand au maçonnois. Exacerbée par la crise, la violence populaire s'affirme, reprend les vieux gestuels et invente une nouvelle symbolique — celle de la lanterne, cependant qu'elle désigne ses ennemis — l'aristocrate, figure réelle et fantastique à la fois, sans cesse redéfinie au fil de la lutte. Cette violence de la rue, de la ville et de la campagne, perdue à travers les révolutions municipales, s'incruste dans les foyers de la lutte plus ardente — de Nancy aux points chauds, Nîmes, Avignon, Arles, Marseille, de la révolution méridionale, se chronicise à travers les affrontements des campagnes de 1790 aux grandes jacqueries du printemps et de l'automne

1792. Ou peut dire que le point culminant, et le plus spectaculaire de cette violence spontanée puis assumée se rencontre lors des massacres parisiens de septembre 1792, quand la foule se porte sur les prisons pour y massacrer prêtres réfractaires et suspects d'aristocratie par centaines. C'est dans un événement de ce type que l'on retrouve l'une des dernières manifestations de la peur, au moment même où la France est envahie, et cette pulsion défensive ou punitive dont parlait Lefebvre, recherche d'une justice directe et sans intermédiaire, retrouvant les gestuels anciens de la mise à mort.

Cette violence nous interroge par l'excès même de telles manifestations. Est-elle l'expression d'une brutalité populaire, venue des profondeurs? Mais la bourgeoisie révolutionnaire, par la voix autorisée d'un Barnave lui a donné sa caution — «le sang versé était-il donc si pur?» — au lendemain du meurtre de Bertier de Sauvigny. Et les violences contre révolutionnaires des bandes muscadines de la réaction thermidorienne en l'an III ne se justifient pas uniquement par la vengeance. Au delà de cette caution bourgeoise, la question fondamentale restant bien celle de la nécessité de cette violence, dans un combat sans merci entre Révolution et contre Révolution. Une question qui revient en écho lorsqu'on s'interroge sur la Terreur, d'une certaine façon le moyen de tenir en bride et de maîtriser, à partir de 1793, l'exercice de la violence spontanée des masses. La mentalité révolutionnaire a-t-elle exagéré le péril de contre Révolution, en faisant une créature fantastique ou un tigre de papier, comme l'affirment ceux qui croient à la dérive, ou au dérapage de la Révolution, ou ces sacrifices terribles étaient-ils commandés par les circonstances? L'âpreté de la lutte sur le terrain était bien réelle, et les révolutionnaires n'ont point rêvé le péril.

Surmontant la peur, en passant par la violence, la mentalité révolutionnaire n'en rêve pas moins de la table rase et de l'éradication de ce qui constitue pour elle l'Ancien Régime: donnant corps et consistance, comme on en juge à travers le discours, la chanson ou l'image à ses adversaires collectifs — l'aristocrate, le réfractaire ou le fanatique, partant à l'assaut des idoles, procédant à la mise à mort du père, en la personne du roi, avant de s'attaquer en l'an II au dieu punisseur de la religion chrétienne. Il y a là, lorsqu'on y réfléchit, ainsi en méditant les discours des conventionnels lors du procès de Louis XVI, toute une aventure collective dont la mesure reste à prendre. Les langages, ou les gestuels

de la mascarade ou de *Yautodafé*, lors de la flambée déchristianisation traduisent les expressions de cette libération à chaud, retrouvant la symbolique carnavalesque du monde renversé. Il fallait passer sans doute par cette étape, par les souterrains du temple de Sarastro au risque d'y rencontrer la troupe de la Reine de la Nuit, pour mieux percevoir cette autre face de la mentalité révolutionnaire, pétrie d'espérance, proclamant ses nouvelles valeurs.

Proclamations sur fond d'espérance

«Fiat, fiat, oui tout ce bien va s'accomplir... nous sommes devenus invincibles», c'est Camille Desmoulins qui écrit cela, dès les premières semaines de la Révolution: ce faisant, il fait écho dans son langage à cette paysanne encore jeune et déjà usée qu'avait rencontrée Arthur Young sur une route en Champagne et qui lui avait confié son espoir que le monde allait changer. La première des proclamations, par où s'exprime cette mentalité révolutionnaire c'est bien un acte de confiance dans la Révolution elle-même, et dans l'irréversibilité du processus qui y a conduit: «nous avons abordé dans File de la Liberté — déclare Cambon — cependant peu lyrique — et nous avons brûlé les vaisseaux qui nous y ont portés». Cette confiance inébranlable coexiste paradoxalement avec le pessimisme ou la solitude héroïque de plus d'un des porte parole de la Révolution, d'un Marat multipliant les appels à maintenir vivace la mobilisation révolutionnaire, d'un Saint-Just ou d'un Robespierre engagés dans une aventure très tôt conçue comme mortelle.

De cette Révolution à laquelle ils sont prêts à tout sacrifier, qu'attendent-ils? Le bonheur sans doute, cette «idée neuve en Europe», comme le dira Saint-Just. Et c'est aussi dès les premiers temps qui suivent la prise de la Bastille lors du service funèbre en l'honneur des victimes, que l'abbé Fauchet officiant à Notre Dame de Paris s'écrie: «Frères dans ce vaisseau consacré à l'éternel, jurons que nous serons heureux!»

Mais le bonheur, but et fin ultime ne se conçoit pas sans le triomphe des valeurs et conquêtes fondamentales qui constituent tout un système de référence. Au palmarès de ces conquêtes, tel qu'on peut l'établir ainsi d'après les comptages iconographiques, la liberté vient en tête. L'imaginaire de la Bastille, tel qu'il vient d'être étudié par deux chercheurs allemands, illustre la fixation sur ce qui est devenu le symbole entre tous de l'affranchissement des français. Promenée dans

les fêtes, sous forme de modèles réduits, la Bastille devient le symbole de référence, comme le bonnet phrygien, coiffure du sans-culotte, porté surtout après la fête pour la libération des Suisses patriotes de Chateaufort, en est l'expression individuelle. Une belle image, d'extrême simplicité illustre ce propos: une femme vêtue à l'antique, vue de trois quarts, — est-ce la République ou la Liberté? Peu importe — s'adresse à un homme du peuple qui se penche vers la terre: «Ramasse ton bonnet». C'est peut-être cette leçon de dignité conquise qui fera l'attachement irréversible de beaucoup, dans les groupes populaires, à la ville et à la campagne à cette émancipation, autant peut-être que les conquêtes matérielles liées à l'abolition de l'Ancien Régime social. Cette liberté conquise on souhaite la transmettre: une autre belle image — mais elles sont légion — présente une robuste femme du peuple qui, debout, écartant les jambes et soulevant un peu ses jupes donne passage à un gamin, bien robuste pour un nouveau né. Mais la légende explicite «Français né libre». Car on souhaite transmettre cette liberté à ceux qui n'en jouissent pas encore. Aux hommes de couleur, jusqu'alors esclaves: dépouillant, au fil de l'an II les adresses venues de tout le pays collationnées dans les Archives Parlementaires, je suis frappé de voir venues de tel village perdu de l'Yonne ou du Calvados, des textes qui se réjouissent du décret d'émancipation des noirs, en des termes qui n'ont rien de stéréotypé — on rêve de ce qu'ils pourront faire de leur liberté, et l'on devrait bien, ajoute-t-on leur distribuer les plantations.

Cette liberté revendiquée, on la retrouve, à un niveau qui n'a plus rien d'incantatoire dans la pratique politique sectionnaire de 1793 telle qu'Albert Soboul l'a analysée à partir du cas parisien. La revendication exigeante et à la limite irréaliste de la démocratie directe, qui veut que là où les sans-culottes sont assemblés dans leur section là est le souverain, est la pointe extrême mais significative de cette aspiration libertaire. Egalitaire également: car avec la liberté, l'égalité représente bien, au rang des nouvelles valeurs vécues la revendication fondamentale. «Ton égal en droit» signe le sans-culotte qui dans sa tenue même — pantalon et carmagnole — manifeste l'abolition des prestiges et faux semblants de l'ancienne mode. Il ne s'en tient pas à ces formes symboliques: et l'on connaît aussi à partir de Soboul les revendications concrètes de ces petits producteurs indépendants, qui forment le noyau de la Sans Culotterie, en matière de subsistances — le pain de l'égalité — de droit à la vie et au travail. L'image comme la fête, soulignent et accentuent le trait. L'image qui reprend un

symbole d'héritage maçonnique, le niveau pour évoquer par l'allégorie ou la caricature cette mise au niveau national que chante par ailleurs le Ça Ira «Il faut raccourcir les géants / et rendre les petits plus grands / Tous à la même hauteur ! Voilà le vrai bonheur». Et les comptes rendus de fêtes villageoises, dans leur inventivité évoquent, dans tel bourg de la Haute Garonne un banquet où les riches sont préposés à servir les pauvres, tandis qu'à Fontvieille, près d'Arles, lors de la fête de l'Être Suprême les villageois montent voir se lever le soleil sur la colline, en défilant par ordre alphabétique pour ne point offenser l'égalité. Même si, dans cette triade la fraternité, au palmarès des occurrences dans le discours ou les images se fait désirer, ce n'est que tard qu'elle remplace la propriété ou la sûreté où la bourgeoisie constituante se retrouvait mieux, elle tient sa place non seulement dans les multiples fraternisations dont les fêtes et rencontres sont le lieu, mais ces banquets fraternels, où l'on vit, notamment en messidor de l'an II, sortir les tables dans la rue pour des agapes républicaines.

On pourrait égrener à la suite les personnages de ce nouveau panthéon des valeurs républicaines que l'allégorie se plaît à représenter — pour tenter de dresser le portrait type de cet *homo novus* dont la Révolution a tenté de proposer le modèle, point simplement idéal.

Mais tel idéal suppose une tension continue et un engagement sans relâche, dont la vie même non seulement des plus grands, d'un bord ou de l'autre, mais d'une foule de militants et cadres plus obscurs, au travers de mémoires, de confessions ou d'interrogations permet de prendre la mesure. Ce monde vit, un temps du moins dans un climat d'héroïsme au quotidien et l'on comprend à quel besoin, sur fond de destruction des idoles — ou des héros d'hier — un processus pour une part spontané d'héroïsation collective a pu répondre proposant des modèles plus proches, plus humains que les allégories morales. Défiante à l'égard des vivants, la Révolution révéra ses héros morts, ainsi la triade des martyrs de la Liberté Marat, Chalier, Lepelletier: le premier surtout en qui le petit peuple révolutionnaire se reconnaît, dans ses misères et sa passion. Et l'on entend au coin des rues, psalmodier par des femmes les litanies du cœur de Marat «O cor Jésus, O cor Marat...»

Qu'une véritable religiosité révolutionnaire s'inscrive en continuité de ces traits de mentalité ne peut surprendre, si paradoxal que cela paraisse, au moment même où la campagne de déchristianisation de l'an II s'attaque à l'éradication du fana-

tisme et de la superstition. Religiosité de substitution? Si l'on veut. Mais on comprend par quel cheminement la proclamation robespierriste de la croyance à l'immortalité de l'âme et à l'Être Suprême, nécessité pour lui d'ordre moral, comme seule caution de ce règne de la vertu qui s'identifiait pour lui avec la Révolution, ait pu être accueillie, dans le cadre de la célébration du 20 prairial an II d'une façon beaucoup plus favorable et moins extérieure qu'on ne l'a dit. Dans la mémoire collective des contemporains la fête de l'Être Suprême est restée avec celle de la Fédération l'un des souvenirs les plus marquants de la période.

Partis des proclamations pour tenter d'en chercher l'impact, dans la pratique et les mentalités quotidiennes, sans doute risquons-nous de tomber dans le travers d'un portrait idéal ou idéalisé. Ne méconnaissons pas les réalités, ou les contradictions vécues. On les mesure à confronter le portrait type du Sans-Culotte parisien de Tan II, tel que le proposent en termes bien différents Albert Soboul et Richard Cobb, l'un insistant sur les aspects positifs de cette expérience collective, l'autre sur l'intolérance, une violence à vrai dire surtout verbale, un certain arrivisme, et une versatilité réelle, on reconnaît la difficulté de définir une mentalité collective au coeur du grand remue-ménage révolutionnaire.

Les voies du changement

Au sein de ce foisonnement d'aventures individuelles, on discerne cependant une mutation profonde où s'inscrit durablement l'impact révolutionnaire. On peut parler d'invention de la politique, si l'on veut bien garder présent à l'esprit que les hommes des Lumières, et leurs prédécesseurs aussi ont fait de la politique à leur manière, à travers les dernières convulsions de la crise janséniste ou les flambées des émotions populaires: soit avec l'outillage mental et idéologique de leur temps. Mais sous cette réserve je me rallierai volontiers à la remarque de Maurice Agulhon dans sa contribution à l'histoire de la France rurale, que toute une partie des mentalités, sont désormais à considérer en termes de politique. Une remarque qui vaut bien au delà du monde rural. Du sujet au citoyen, pour plagier le titre d'un essai anglosaxon, toute une éducation s'est faite, dont l'évocation de la pratique sectionnaire nous a donné l'idée.

Mais de même, une sociabilité nouvelle prend naissance à travers les clubs et sociétés populaires, dont on peut me-

surer la différence avec les structures antécédentes: sociabilité traditionnelle des confréries de dévotion méridionales; ou sociabilité nouvelle des élites dans les loges maçonniques et les sociétés de pensée ou académies. Des unes aux autres, si certain héritage est évident tant dans la forme que dans le fond, il reste d'abord qu'une diffusion massive a eu lieu puisque les enquêtes en cours d'achèvement dénombrent en France plus de 5 000 sociétés populaires, au moment de leur apogée en l'an II. Telle pénétration jusqu'au tissu villageois, particulièrement spectaculaire en certaines régions comme le Midi, s'accompagne d'un changement sociologique évident dans le recrutement. Toute une couche de la population qui excède de beaucoup les limites des élites éclairées s'est trouvée concernée. La maçonnerie s'efface pour un temps, démentant les légendes forgées à l'époque reprises depuis sous des formes différentes du complot aux origines de la Révolution, ou du chef d'orchestre clandestin... Mais elle reste présente tant par la place que tiennent ses membres adhérents à tous les niveaux — et dans tous les camps — dans l'aventure révolutionnaire, comme par tout ce qui a été retrouvé du discours à la symbolique révolutionnaire des idées force des Lumières dont elle avait été un des vecteurs privilégiés. Héritage et mutation tout à la fois: à travers toute une pédagogie de nouveaux langages se font jour, que l'on peut percevoir par l'exemple de la presse, et de sa diffusion, comme par celui de l'image, qui de la caricature à l'allégorie ou à la chronique des événements contribue elle aussi à faire naître les structures d'une opinion de type moderne. La fête, support privilégié cherche ses langages, et à partir de la fête de la Fédération au 14 juillet 1790 scande les étapes d'une Révolution qui illustre sa propre histoire en même temps qu'elle exalte le nouveau système de valeurs.

C'est à partir de ces nouveaux langages que l'on peut formuler la question, essentielle dans la perspective qui nous intéresse, de la part de la spontanéité et d'un conditionnement par en haut de la mentalité révolutionnaire, que l'on s'est plu à présenter à la fois comme manipulée, et rétive — parfois les deux de pair.

Une dialectique beaucoup plus subtile se dévoile en fait, associant ou opposant les créations de la base à l'effort volontaire du pouvoir, assurant son succès ou son échec.

Sans multiplier les exemples, on peut en juger à partir de la double tentative — immense ambition si l'on y pense — de remodeler les structures du temps et de l'espace. La Révolution laisse sa marque profonde et irréversible sur ce der-

nier chantier, léguant le système métrique et cette refonte globale de l'espace français dont nos départements sont j'héritage.

Elle a échoué dans le second domaine, et le calendrier révolutionnaire ne lui a pas survécu: sans doute le poids de l'héritage, notamment religieux était-il ici trop lourd.

Voilà qui nous ramène, in fine, à notre question de départ, à vrai dire centrale: peut-on changer les hommes en dix ans?

Les limites du changement: la vie en marge

On attend une objection, elle n'est pas mince. Ces traits de la mentalité révolutionnaire, tels que nous avons cru pouvoir les présenter, à qui s'appliquent-ils? À ceux qui ont fait, ou vécu la Révolution, étant bien entendu qu'il existe plusieurs degrés d'engagement, de la participation occasionnelle à une foule, au militantisme qui passe par les sociétés populaires, ou les assemblées sectionnâmes. De Paris à Marseille, des études d'Albert Soboul à celles que j'ai menées sur la Provence, on peut estimer avec toute l'approximation que comporte cet ordre de grandeur, mais en termes réellement convergents de 10 à 15% le chiffre des hommes adultes (urbains) qui ont fait acte de présence même modestement militante au cours de la Révolution. Est-ce beaucoup, est-ce peu? Au risque de pêcher par optimisme, je dirai que dans ses limites même, cet apprentissage de la politique est impressionnant, témoignant d'une acculturation nouvelle dans un cadre qui fait amplement éclater les anciennes frontières des élites.

Reste, bien sûr cette immense foule des autres — qui ne sont point tous contre révolutionnaires, d'entrée ou par lassitude, mais dont la masse est sans doute constituée par ceux qui ont vécu non pas la Révolution, mais «sous la Révolution». On se souvient du livre de comptes de cette bourgeoise nantaise, Madame Hamel, qui tient imperturbablement son intérieur, alors que la guerre civile est aux portes de la ville, le fédéralisme ou la Terreur dans ses murs. Combien de Madame Hamel, combien de ses semblables, hommes et femmes? Même si Richard Cobb, lorsqu'il a lancé le thème de «la vie en marge» qui serait celle alors de la grande majorité des français a forcé le trait, il rend compte d'une réalité importante.

Peut-on tenter un bilan, sur un chantier si largement ouvert, et qui suscite tant d'interrogations?

J'aime à citer la formule d'un journaliste, qui écrivait sous le Directoire, à la veille du retour à l'ordre, et qui disait à ses contemporains «Nous sommes tous des ci-devant» signifiant par là que personne ne pouvait prétendre être sorti de l'évènement identique à lui-même. Quelle que soit la part d'échec de la Révolution à changer les hommes — nous l'avons vu par l'exemple des structurations de l'espace et plus encore du temps — l'humanité qui en sort est humanité différente.

Elle l'est d'abord, parce qu'en 1789, toute une évolution antécédente avait préparé les contemporains à accueillir le changement. Depuis 1750 au moins, les visions du monde avaient changé, la diffusion des Lumières, agent et reflet tout à la fois avait frayé la voie à cette prise de conscience à chaud, dont le fait révolutionnaire puissant catalyseur hâte le processus.

Elle l'est ensuite, parce que cet ébranlement global ne laisse personne indifférent, même ceux dont on pourra dire qu'ils n'ont rien appris et rien oublié. Dans l'exil de l'émigration, les aristocrates ont à leur manière fait du chemin découvrant en Allemagne ou ailleurs de nouveaux horizons. Sur place les indices électroscopes les plus massifs des sensibilités collectives — devant la mort, devant le mariage, devant la vie — témoignent que pour beaucoup de ceux que la Révolution n'a touchés qu'indirectement la face du monde aussi a changé.

Elle l'est encore, parce qu'il existe dans les mentalités des mutations cachées ou différées. Le retour à l'ordre impérial, la régression apparente de la Restauration, masquent pour une part toute une partie des nouveautés révolutionnaires qui n'en poursuivent pas moins leur cheminement souterrain. Ainsi par exemple la fête révolutionnaire devient elle en apparence le souvenir incongru d'une époque étrange et qu'on veut oublier: mais le transfert de sacralité dont elle a été le lieu, suivant l'heureuse expression de Mona Ozouf, révélera toute son ampleur dans la seconde partie du siècle, quand s'établiront les règles des nouveaux cultes civiques.

Des deux pulsions fondamentales évoquées au début de ce parcours, l'espérance et la peur, on peut dire que la Révolution a laissé le double héritage. Aux uns elle a laissé la peur — à ceux qui aujourd'hui encore y voient le mal absolu, l'insupportable subversion des ordres réglés et de la continuité historique, le délire de la violence. Aux autres, elle a laissé l'espérance, l'idée que l'on peut changer le monde.

Mistral dans ses «memori et raconte» nous retrace l'histoire de la vieille Riquelle, cette paysanne de Maillane qui à la veille de 1848 interrogeait son père pour savoir «quand reviendrait le temps des pommes rouges». Et le jeune Mistral apprend de son père que Riquelle, dans la splendeur de ses 16 ans a trôné sur l'autel de l'église du village, dans le rôle de la déesse Raison. Pour elle la Révolution était un souvenir, un rêve, une espérance. Ainsi s'enracine et perdure le souvenir d'évènements fondateurs.

Alors même qu'aujourd'hui on assiste au retour agressif d'un très ancien discours vieux comme la contre Révolution à peine aggiornato par l'adjonction d'un vocabulaire actuel, mais figé au niveau de l'exorcisme ou de l'anathème, il est important je crois de poursuivre avec sérénité, lucidité et respect, la prospection de ces nouveaux chantiers qui cherchent à apprécier ce qu'a représenté en profondeur l'expérience révolutionnaire pour ceux qui en ont été les acteurs. Et si l'on permet à l'historien, sans rien abdiquer de ses exigences de méthode, de sortir de sa réserve, puissions nous garder, à l'image de cette vieille de Maillane, dans ses zones d'ombre comme dans son éclatante lumière, le souvenir de la Grande Révolution.

NOTA SOBRE UM DOCUMENTO
ACERCA DA HISTÓRIA POLÍTICO-RELIGIOSA
DO RIO DE JANEIRO
NO PERÍODO DA REVOLUÇÃO FRANCESA

No decorrer dos estudos sobre a Inquisição de Lisboa nos anos de 1790 no Arquivo Nacional da Torre do Tombo em Lisboa encontrei um sumário, maço 38, número 411, «contra Jozé Luis Mendes, Boticário morador na Cid^e do Rio de Janeiro, e outros» com a data e acusação na capa: «Prep.fosições] 1796 Libertinagens». O sumário tem 114 fólhos (sem numeração) e é de interesse por motivos que vão além de um simples caso de blasfémia.

Do jovem Mendes não era a primeira notícia que chegava até ao Santo Ofício. No verão de 1791 com 18 anos de idade foi denunciado a um comissário do Santo Ofício no Rio, Fr. Felix de Sta. Teresa Nascentes. Um vizinho, outro boticário, solteiro da rua Direita, Antonio Rodrigues de Oliveira, informou em carta do dia 8 de Junho de 1791 que um Francisco Pereira de Araujo e um escravo disse que:

«na Botica do Capp^m Jozé Pereira Amarante se ajuntao Jozé Luis Mendes, caixr^o do d^o Amarante, João Mendes, Antonio Joaquim, Pardo, escravo do D^r Silv^a, Manoel Frr^a o Mestre regio grego, em ella fazem asemblea, e dizem varias couzas percensentes a noça Santa Fé, Religião, de q elles dizem nao me disserao somente hum verço que so me lembra que no fim dizia que noça S. da Lapa viera a Praya donde se faz Limpeza dar bofetois em S. Francisco... Dou a V^a R^{ma} este avizo p^a q mandando fazer a devida diligencia e achando os Supp^{dos} de frequentes, faça nelles justia....» C¹). *

* Universidade de Toronto (Canadá).
O A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, Denúncia, 16, 278.

O denunciante Oliveira indigitou mais dois homens capazes de certificar as afirmações dele. O jovem Mendes era aparentemente muito linguajeiro porque há indicação numa segunda carta de 28 de Agosto de 1791 de mais denúncias. O comissário escreveu «Remetto incluza *as Denuncias....*» e falou em «Denunciados e Denunciantes»:

«Consta, e E publico nesta Cide, que na Botica em que esta Joze Luis Mendes se ajientao e alem de outros João Marques Pinto, Professor Regio da Lingua Grega, e falao em varias materias contra a Religião catholica. Ambos sao bem conhecidos por Libertinos.... VV S^{as} mandarao o que foram servidos....» (2).

Embora ocorresse em tempo de ansiedade crescente no Brasil perante a ameaça das ideias da Revolução francesa ao conceito tradicional do Catolicismo como o elemento central da política do estado, em 1791 a Inquisição de Lisboa não reagiu contra o jovem boticário nesta primeira instância.

Alguns anos depois soaram segunda vez nomes desses acusados de blasfêmia, e agora com ligações a crime político. O sumário de 1796 envolveu quatro pessoas nomeadas na famosa devassa do conde de Resende de 1794: «Devassa, A que manda proceder o Illustrissimo e Excelentissimo Vice Rey de Estado do Brasil para se descubrirem por ella as pessoas Que com escandaloza Liberdade se atreviao a involver em seus discursos matterias offensivas da Religião e falar nos negocios publicos da Europa com louvor e approvação do Sis thema actual da França e para conhecerse se entre as mesmas pessoas havia alguns que além dos dittos escandalozos discursos se adintassem a formar ou insinuar algum plano de sedição», (publicada nos *Anais da Biblioteca de Rio de Janeiro*, vol. 61. (1941), 239-523, com introdução de Rodolfo Garcia — que não faz menção do sumário). De facto, a ligação entre sumário e devassa não é patente à primeira vista. A capa do sumário tem a data de 1796, ano em que os comissários do Santo Officio começaram a investigação officiosa, embora a denúncia inicial (de onze páginas) tivesse sido escrita no dia 14 de Dezembro de 1794 por um sapateiro, Manuel de Jesus, contra o seu sobrinho poucos dias depois da série de denúncias de Silveira Frade e Pereira Landim (dias 7-13 de Dezembro de 1794) que lançou em movimento a famosa devassa. O boticário de vinte e um anos, José Luis Mendes, principal acusado do sumário,

(2) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, Denúncia, 16, 211.

compareceu perante a devassa, (*ob. cit.*, 332-4). Três outras testemunhas foram nomeadas nas duas investigações: o meirinho da Igreja José Teixeira, o alferes da ordenança Antonio José Castrioto, e o mestre de meninos, Manuel Ferreira. Além disso a carta do conde de Resende do dia 29 de Dezembro de 1794 indicou João Marques Pinto, mestre de retórica grega, como um dos oito (*sic*) presos, mas Pinto não figurou entre os dez processados da devassa ⁽³⁾. Por outro lado o mesmo Pinto era nomeado no sumário, e foi examinado pelos comissários da Inquisição. Embora sem poder afirmá-lo com certeza absoluta, a proximidade das denúncias e a dupla presença de alguns acusados e testemunhas em ambas as investigações parecem indicar que o sumário era o aspecto eclesiástico da mesma campanha de Dezembro de 1794 no Rio de Janeiro contra os presumíveis inimigos do *statu quo*.

Também, o sumário nos revela o carácter do discurso blasfémico nos meios populares do período, ou para melhor dizer, formas correntes de desrespeito pela religião existentes na cidade do Rio de Janeiro durante o ano de 1790. Da denúncia do português Manuel de Jesus a Inquisição extraiu uma série de proposições condenáveis (veja *infra*). Estas podem ser consideradas como exemplos específicos da estrutura da contestação religiosa popular da época e comparadas

(3) Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Códice 68, vol. II, f. 200r. «...tendo mandado prender antes da abertura da mesma Devassa aos Reus Joao Marques Pinto, Professor de Grego, Manoel Ignacio da Silva Alvarenga, Professor de Rethorica, o Medico Jacinto Jose da S^a, o Bacherel Mariano Jose Per^a da Fonseca, o Entalhador Francisco Antonio, o Marceneiro Joao da S^a Antunes, Fran«> Coelho Solano, e Antonio Giz dos Santos, em prizoens incomunicáveis, fazendo-se lhe ao mesmo tempo aprehenção em tudos os seus papeis, e Livros, e sequestro em tudos os seus bens...»

Conde de Resende ao Martinho de Mello e Castro, dia 29 de Dezembro de 1794.

Os acusados presos segundo a Devassa eram

- 1) Manoel Inácio da Silva Alvarenga
- 2) Jacinto José da Silva
- 3) Mariano José Pereira da Fonseca
- 4) Francisco Antonio Lisboa
- 5) João da Silva Antunes
- 6) Francisco Coelho Solano da Silva
- 7) Antonio Gonçalves dos Santos

Além dos nomeados na citada carta:

- 8) José Antonio de Almeida
- 9) Gervásio Ferreira
- 10) João de Sá da Conceição

com processos das décadas anteriores para ver a evolução do sentimento anti-religioso popular. A falta de respeito pelo ensino da Igreja e o escárnio pela devoção eram igualmente mal vistos pelo Santo Ofício em Lisboa e o vice-rei Resende, ambos convencidos que tal leviandade era um aspecto central da mentalidade filosófica e revolucionária vinda da França.

Terceiro, o sumário informa-nos acerca da sociabilidade e vida intelectual de um grupo social diferente daquele envolvido na devesa, ainda que com certos contactos entre eles. Os acusados do sumário eram na maioria gente de comércio e pequenos funcionários em contraste com os da devassa, provenientes das profissões liberais com uma clientela de artífices. Embora capazes de ler e escrever, os acusados tinham evidentemente menos contacto com o mundo do livro do que os sócios da Sociedade Literária. Isto mostra — mais uma vez! — a importância dos botequins de boticários perto do Terreiro do Largo do Carmo (hoje Praça XV de Novembro), para discussões animadas das matérias de interesse público, tanto político como religioso.

Finalmente podemos ver nos termos da carta do comissário Felix de St^a Teresa Nascentes datada de 12 de Setembro de 1799 (veja *infra*) os resultados do sumário. Não chegou ao último passo de iniciar um processo completo do Santo Ofício. (Nascentes da Ordem do Carmo nasceu no Brasil, filho de um familiar do Santo Ofício e parente de mais três pessoas habilitadas) (4).

Quero agradecer a entrevista em Lisboa tão gentilmente concedida ao pesquisador canadiano pelo Senhor Professor Doutor J. S. da Silva Dias em Setembro de 1981. Calorosamente me encorajava a prosseguir o estudo da religião popular no mundo português nos fins do século XVIII. As ligações entre crença e poder é um aspecto central da reacção do governo português na metrópole e no ultramar na era da Revolução Francesa. Somente com um apreço da importância do sacro na mente dos poderosos como na dos humildes podemos avaliar os avanços do profano no Brasil-colónia (5).

(4) A.N.T.T., *Inquisição de Lisboa*, Maço 3, diligência 46, FELIX. Habilitado 20 de Fevereiro de 1781.

(5) Um artigo meu analisando o sumário existe em língua inglesa: David Higgs, «Unbelief and Politics in Rio de Janeiro during the 1790s», *Luso-Brazilian Review*, Vol. 21, N.º 1 (1984), 13-31.

(Folios 10-15). Contra Jozé Luiz Mendes, e outros. Rio de Janeiro. Prepoziçoens

Os Inquizadores Apostólicos contra a herética pravidade e apostazia nesta Cidade de Lisboa e seu Districto, etc.

Fazemos saber à Joze Gomes Ribeiro auzente ou por impedimento à Felipe Rodrigues Ferreira ambos Beneficiados na Igreja de Sao Pedro da Cidade do Rio de Janeiro e commissarios do Santo Officio, que nesta Meza consta que Joze Luiz Mendes Boticario morador na Rua do Lavradio fas assembleas na sua Casa pella qual cretica, e escarnece da nossa Santa Religião, atrevendosse a proferir heréticas e atrevidas prepoziçoens como duvidar da verdade das Escripturas Sagradas tratando as de bacaçella, nao crer nos Santos, dizendo que tudo sao petas, e negando a superioridade ao Papa, e que o seu puder lhe nao he dado por Chyrsto e que nao da Credito às Indulgencias, e que antes quer ser Irmão do Diabo do que das Irmandades, e outras muitas proposiçoens, e Liberünagens, e sao socios nesta assemblea, e concordao no mesmo as pessoas seguintes = João Joze Luiz Mendes = Antonio Joaquim de Santa Anna = o Mestre da Rettorica Grega = Luis Gonçalves = Manoel Ferreira Mestre de Escola Regia = Joze Jacinto de S^a = Joao Lourenço seu Irmão = Joao Rodrigues Pereira = Luis Mendes Monteiro = o Boticario Bandeira do Canto da Rua do Ouvidor, e em caza deste se fazem taobem as mesmas conferencias = Manoel Joze da Silva Gil Mercador, e consta mais que uzao e tem espalhado varios Livros heréticos e escandalozos. E porque convem ao serviço de Deos nosso Senhor e ao bem da Justiça do Santo Officio que conste judicialmente de todo o referido Auctoritate Apostólica commetemos a V. M. esta deligencia, e para Escrivão elegera hum sacerdote de boa vida e Costumes à quem dara o juramento dos Santos Evangelhos sob cargo do qual se encarregara de escrever com verdade e ter segredo. E logo na Cidade do Rio de Janeiro, e parte que à V. M. parecer mais acomodada para esta deligencia se fazer com a cautela e segredo que convem mandara vir perante si as pessoas declaradas no fim desta nossa Commissao e as mais que estas referem, sendo fide dignas, seguros e de Sa consciencia e sendo presentes lhes dara o juramento dos Santos Evangelhos sob cargo do qual dirao verdade, e guardarao segredo, no que forem perguntados, e o serao judicialmente pelos Interrogatorios seguintes.

1. Se sabe, ou suspeita para que he chamado, e se oppressciadio alguma pessoa à que sendo perguntado por parte do Santo Officio dissesse mais ou menos do que soubesse, e fosse verdade.
2. Se sabe ou lhe consta que alguma pessoa faça ou diga couza contra a nossa Santa Fé Catholica, e Ley Evangélica, cujo conhecimento pertença ao Santo Officio, de que deva e haja de declarar na Meza do mesmo. Quem he, ou sao, estas pessoas, como se chamao, que estado e Officio tem, donde naturaes e moradores, e a quanto tempo, em que lugar e perante que pessoas.
3. Se sabe ou lhe consta que alguma pessoa escarnessa e faça mofa e reprehenda de fanatico à alguma pessoa por ter, e ler varios livros espirituaes, e isto com rezoens dilatadas e que nao creia

ñas Indulgencias, e muito particularmente ñas da Bulla da Santa Cruzada (6).

4. Se alguma pessoa afirma com certeza que a Santa Igreja Nossa May celebra ou tem celebrado festas a Burro em q Maria Santissima fugio para o Egito querendo deste modo confundir as solemnidades da Santa Igreja e mofar das suas serimonias.
5. Se alguma pessoa tem, ou costuma ler sem licença (7) livros prohibidos como as obras de Vulter (8) tendo a sua doutrina pella mais solida e verdadeira e defendendo-a como tal, e outro sim que tenha espelhado varios Livros destes para a ditta orroroza Doutrina poder graçar.
6. Se lhe consta que alguma pessoa se a:reva a blasfemia de dizer que nosso Senhor Jesus Chrysto quando deitou os Mercadores fora do Templo dando-lhes pancadas usava hua accao imprópria de hum Deos, e que fora praticar hua accao indigna.
7. Se alguma pessoa tenha aos Pregadores Evangélicos por Impositores e diga que os ha de descompor, e mandar calar estando elles pregando.
8. Se em algumas cazas se fazem assembleas de nefandos argumentos contra o Summo Pontifice, Curia Romana, Sagrados Concilios, Bispos, Bullas, e Sacerdotes afirmando-se que as Bullas e mais Graças de Roma sao petas, e falcidades, e modos he hir dinheiro para Roma, aclamando ao Summo Pontifice e aos mais Bispos e Sacerdotes por Impositores, Simoniaeos, e com certas mais palavras injuriozas.
9. Se alguna ou algumas pessoas negao a existencia do Purgatorio, escarnecendo quando se falia nelle, e dizendo que não he preciso fazer Penitencia, por que hua Bulla de defunctos que custa meia tostão a Alma digo se tira a Alma do Purgatorio, tratando isto com ar irrizorio.
10. Se alguma pessoa afirma que a Confissão sacramental so se deve fazer para receber o escripto, dizendo em estas palavra = para o Recibo e para se nao andar com estorias, e abuzos da Recomunhao (9). Outro sim que louve aos Pedreiros Livres, com

(6) Para mais pormenores sobre a bula de Santa Cruzada que deixou para sempre de ser publicada desde 1770 nem o papa a expediu mais, veja: Marcos Carneiro de Mendonça, *Raizes da Formação Administrativa do Brasil*, (Regimento XX e nota preliminar) [Rio de Janeiro] 1972, tomo II, 517-587. O tribunal da Santa Cruzada desapareceu logo no início do Império.

(7) Sobre o sistema de licenças e controle dos livros, veja Maria Adelaide Salvador Marques, «A Real Mesa Censoria e a Cultura Nacional», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVI, 1964, 1-207.

(8) Sobre as dezanove edições de Voltaire em língua portuguesa impressas no século XVIII, veja T. Besterman, «A provisional bibliography of Portuguese editions and translations of Voltaire», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 76, 1970, 15-35. Também A. Coimbra Martins, *Voltaire et la culture portugaise*, Paris, 1969.

(9) O «recibo» mostrou o cumprimento do dever espiritual do fiel adulto da comunhão pascal; sem ele havia possibilidade de multa, excomunhão e privação de sepultura eclesiástica. Veja Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, (nova edição), Porto, 1967-71, 4 tomos, *passim*.

- especialidade os da França, afirmando que estes herao a melhor gente que havia, e que herao bons homens ⁽¹⁰⁾.
11. Se alguma pessoa costuma tratar mal os Religiozos Mendicantes quando pedem esmola tratando-os com desprezos, e dizendo que sao huns Impostores, vadios e Ladroens que andao a corço.
 12. Se alguma pessoa sendo convidada para ser irmão de alguma Irmandade dissesse que antes ser Irmão do Diabo, e que em certa occazio morrendo-lhe hum Cavalho dissesse que tinha feito mal em nao ter acentado o seu cavallo por Irmão de alguma Irmandade para ter Missas a ora da sua morte.
 13. Se alguma pessoa assenta que os Livros espirituaes e que tratao da Oraçao mental e vidas de Santos he fanatismo, e que so servem para se lançarem ao fogo, e embrulhar unguentos, e outras coisas indecentes.
 14. Se alguma pessoa afirma que a Sagrada Theologia he huma peta, e que ninguem saber o que la havia dizendo = quem sabe o que por là vai = e que os Francezes tinhao feito bem em a deitar fora das suas Escolas.
 15. Se alguma pessoa zomba, e esearnere das pessoas de votos e penitentes e com especielidade a certo servo de Deos que esta em hum Convento, dizendo = aquello tolo, para quem trabalha?
 16. Se alguma pessoa conserva em seu poder algum volume ou Caderno manõscripto que trate contra as verdadeiras Reliquias e que tudo sao pecas dos sacerdotes e em que abata algum outro exercicio de piedade, e de Catholico.
 17. Se alguma pessoa afirma que o Summo Pontificio nao tem superioridade aos mais Bispos.
 18. Se alguma pessoa trata com irreverencia as Sagradas Imagens, dizendo palavras indecentes.
 19. Se alguma pessoa dissesse que lera livros, que diziao que em Roma havia hum, que fazia crer que o pao nao hera pao, e o vinho nao hera vinho, mas que estas cousas se nao podiao falar em Portugal e Espanha, porque queimavao, e que emprestando a certo homem este Livro elle assim que o Lera se assustava. Vindo por este modo a negar a existencia do Santissimo Sacramento da Eucharestia.
 20. Se alguma pessoa afirma que nao ha dia de digo que nao ha de haver dia de Juizo senão quando cada hu morrer, e que taobem nao haver fim do mundo, porque Déos o nao creara para o acabar.
 21. Se alguma pessoa se atreveo temeramente a negar a pureza e Virgindade de Maria Santissima com palavras escandalozas.
 22. Se alguma pessoa se atreve a negar a veneraçao, e Culto ás Sagradas Imagens e algumas vezes lhe fara veneraçao **fazendo** entao zombaria das mesmas; e Outro sim a negar que na Igr^a de Deos hajao Santos, e tendos por couza irrizoria como chamando a S^{ao} Francisco de Paula = Joao Francisco de Paulo, ao Beato Bento Jesus Lobre = da Ladra.
 23. Se alguma pessoa ouvindo tocar os sinos para sahir o Sagrado Viatico a algum Infermo dissesse = ora aquelle Pobre la vai ter uma vizita infernal = ou que tenha dito alguas palavras por onde negue a existencia do Santissimo Sacramento.

⁽¹⁰⁾ Sobre a maçonaria portuguesa da época veja J. S. e G. Silva Dias, *Os primórdios da maçonaria em Portugal*, Lisboa, 1980, 4 vols.

24. Se alguma pessoa se atrevo a proferir, que Jesus Chrysto Senhor Nosso nao veio ao mundo por que disse na Oraçao do Orta = vou a meu Deos e vosso Deos = e se fora Deos nao falaria assim.
25. Se alguma pessoa sensura que nas calamidades se façao Presses e Rogativos à Deos Nosso Senhor dizendo que sao excuzados por que ha de suceder e seguir a Ordem da natureza, como quem ja vive imediata, digo independente de Deos, ou que elle nos nao ouve.
26. Se alguma pessoa duvida das Sagradas Escripturas, elleiçao do Papa, e nos sagrados Concilios, dizendo = quem cré ca em Concilios que sao sobornos e diga que as Leys da Santa Igreja sao tudo petas e que ella pos Leys a seu favor e nao contra si, e que diga estas palavras atacando materias de Fé.
27. Se alguma pessoa dis que o Santo Officio procede inniquamente. Quem he, ou sao estas pessoas, como se chamao, donde naturaes e moradores, que estados e occupaçoens tem, em que lugar e perante que pessoas se disserão tao falsas Prepoziçoens, e a quanto tempo. É não declarando as Testemunhas as pessoas dos delatos se lhe declara tudo conforme o contexto desta nossa Commissao.
28. Se os Delatos quando proferirão as dictas Prepoziçoens estavao em seu juizo perfeito, ou se estavao preocupados de alguma paixao, ou bebida que lhes tirasse o juizo.
29. Se tudo quanto tem testemunhado he publico, e notorio, e se tern que declarar ao costume.

Estas perguntas fara V. M. a cada huma dos Testemunhas, os quaes no principio dos seus testemunhos dirao seus nomes, cognomes, estados, patrias, habitaçoens Officios e idades, e no fim assignarao com V. M. e sendo mulher que nao saiba escrever assignara por ella de seu rogo, e contentimento o Escrivão da deligencia, e fazendo seus ditos culpa aos delatos, digo fazendo culpa aos delatos elles serao rateficados na forma da pratica do Santo Officio que com esta vai, e voltara avulça. E últimamente darei V. M a sua informaçao assim a respeito do que se pertende averiguar, como da fé, e credito, que as mesmas testemunhas se deve dar escrevendo-a pella sua mao, sem que a comunique ao Escrivão, pello qual mandara fazer declaraçao do tempo, que se gastar nesta deligencia a qual sendo fei'ca com a maior brevidade com a mesma nos sera remetida apropriada com esta nossa Comissao, sem que la fique copia alguma. Dada em Lisboa no Santo Officio sob nossos signaes, e Sello do mesmo aos vinte e nove dias do mes de Julho de mil e setecentos e noventa e seis annos; Miguel Mardns d'Azevedo a fez:

Joao Justiniano Farinha

Fr. José do Rosario Garcia.

[selo] Regda foi 284

Testemunhas q devem ser inqueridas

Manoel de Jesus, Cazado mor na cid^e Rio de Janeiro na Rua Nova do Lavradio

Joze Teixeira Meirinho G^{al} da Igrej³.

Os Escreventes da Camera Eccleziastica

O Pe Sacristao-mor da Parochia de S. Joze.

Franc^{co} Lopes q escreve no Erario

Historia Político-Religiosa do Rio de Janeiro

Luiz Gonçalves Mestre do Seminario da Lapa
O alferes An¹⁰ Joze Castrio to
O Alferes Joze Lourenço Justiniano, e sua May Anna Soares
O Guarda-mor Fran^{co} da S. Rigados, e sua Mulher d. Thereza, moradores no Mato da Paciencia, escrada de S^{ta} Cruz.
Germano Gonçalves q foi soldado, hoje Cyrurgiao, Irmão de hu Padre do Carmo
Micaella Angelica Cazada com Joao Lourenço, Capateiro
Joao Yaz q tem botequim debacho do Carmo.

*

**

No fim do sumário encontra-se dois *Termos de Reprehensao*: um do boticário Jozé Luis Mendes (dia 6 de Setembro de 1799) e outro de Antonio Bandeira de Gouveia (dia 9 de Setembro de 1799) descrevendo ceremonias no Convento de Sempre Virgem Maria do Monte do Carmo onde o p^e Fr. Felix de Santa Teresa Nascentes, Comissário do Santo Officio, era conventual. Três dias depois escreveu o Comissário o relatório seguinte:

(Fólio 105) M^{to} Illustres Senhores

Executei a ordem de VVS^{as} Os Delatos nao tiverao duvida em assignarem os termos que se fez p^a cada hum da reprehensao q VVS^{as} mandar ao lhes fizesse: Inculpar ao-se dizendo que fora impostura de q^m os Dennunciarao mas conheça que elles nao estavam innocentes por serem conhecidos nesta cidade, e terem ma opiniao nella, pelo que ouço dizer. O Reu Antonio Bandeira de Gouveia he bem desembaraçado; e julgo pouco sentimento teria: porem o Reu Jozé Luis Mendes algua moção lhe fez a reprehensao pelo q mostrou no semblante umhildade com q estava. Perguntei ao d^o Joze Luis Mendes, pelos Livros de q^m erao e em q elle Reo publicara ter Lido sobre a Solemnid^e com q se Festejava a Jumonte q conduzira a Virgem S^{na} N. Snra para o Egypto; e em q se impugnava a Transubstanciação no Sacram[^] da Eucaristia. Respondeo que elle era verda^dTM Christao, e cria no Sacramento da Eucaristia, e em dogmas da S^{ta} Religiã, e no q ensina, e manda crer a S^{ta} Igra Catholica Romana: E segundo a sua Lembrança erao os d^{tos} Livros de hum Cirurgião que veiy a esta cidade, e fora p^a a India; e her ao tres ou coutro an. pouco mais ou menos, q senão Lembra do nome, e viera dessa Corté, e troucera entre outros os tais Dicionários intitulos = Dicionário Historico dos Cultos Religiozos = em tres volumes em Francez O¹) e varios generos de Botica; e abrindo por acazo hum destes volumes achou o capitoulo em q tratava de tal Festa, que se fazia em Beauvais, e no fim dizia q apesar dos B^os daquella Lugar fazerem toda a diligencia para se abolir Semelhante Rito ridiculo,

G¹) *Dictionnaire historique des cultes religieux*, (Par J. Fr. de la Croix), Paris, 1770, 3 vols, in 8.º Réimprimé avec le nom de l'auteur en 1777, (Barbier).

nao fora possivel senao depois que o Parlamento empregou toda a sua authoride, foi que se abolio de hua vez a tal festa. Nao lera mais, e estava varias pessoas presentes e hum delias fora Manoel de Jesus. Nao houve q^m os comprara nesta Cid^e, e os Levou p^a a india. Emq^{to} os Manuscriptos, dice, que nunca os teve nem os Quadernos de Petas em q se impugnavao em Reliquias dos Stos Escapularios, Bençoens de Igreja, conca os actos da Piedade, mas q pensava seria o Analazi da profiçao da Fe do S^{mo} P. Pio 4 feito pelo P. Antonio Per^a de Figueiredo ⁽¹²⁾, que também ouvindo Ler o d^o Manoel de Jezus nao percebera o q se Lia por ser inteiramente ignorante e ter prezunçao d'escrever sobre pontos de Religiam; e por isso talvez supoz que o tal Analize era os Quadernos de que lhe fizerao Carga, e esca Analezi era do falecido cap^m Antonio José Castrioto; e dizem-lhe que nao Lisse mais semelhantes Livros, dice me que nao lia Livros prohibidos e Lera sim este por ser passado pela Meza Cençoria. Fico advertido para executar o que VVS^{as} me ordenao; porem ca no Correio nao estão por isso; e agora fui exigido por elles e paguei os portes, seg^{do} a q^{tia} q veyo ja determinada no Sobre escripto de cada hua dos ordems de VVS^{as} pretexto de qual se valia o Correio para pedi-los e eu sacisfazerlhos. Déos n^o Sr g^{dc} a VVS^{as} para m e felizes annos. Comto do Carmo do Rio de Jam 12 de Setembro de 1799.

De VVSas
obediente Subdito

O comissário Felix de Sta Thereza Nascentes.

(12) Veja Samuel J. Miller, *Portugal and Rome c. 1748-1830; an aspect of the Catholic Enlightenment*, Roma, 1978, para uma análise das relações entre teologia e política na obra de Figueiredo.

LINGUAGEM RELIGIOSA E PROPAGANDA POLÍTICA (1820-1823) **

Na eclosão e consolidação da revolução liberal que ocorre no nosso país desde princípios do século XIX até aos seus meados, a imprensa — periódica e panfletarista — sendo o principal agente informativo mas também doutrinador da sociedade portuguesa, constitui uma das melhores armas de propaganda política, modeladora da opinião pública e a que recorrem grupos sociais letrados de orientações diferentes 0).

Liberais e anti-liberais, civis e religiosos utilizam-na exaustivamente tomando-a numa excelente caixa de ressonância dos acontecimentos que se vivem em Portugal sobre-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

** Este estudo faz parte de um outro trabalho mais vasto que preparamos sobre a temática. Limi'camo-nos, portanto, a apresentar algumas notas dessa investigação.

O Essa é a realidade na época vintista como nos mostram os estudos de Luís Reis Torgal, «A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação», *O Século XIX em Portugal, Análise Social*, n.ºs 61/62, 1980; «A contra-revolução no Portugal vintista (1820-1823): Notas sobre a sua imprensa», *Studium Generale*, n.º 1, Portó, 1980 e «A imprensa estudantil de Coimbra e o radicalismo liberal vintista», *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, 2.º vol., Lisboa, 1982. E também Augusto da Costa Dias, *Discursos sobre a liberdade de imprensa. 1821*, Lisboa, 1966.

O papel importante da imprensa e da liberdade de imprensa na opinião pública portuguesa oitocentista foi acentuado por Maria Manuela Tavares Ribeiro, «Subsídios para a história da liberdade de imprensa. Meados do século XIX», *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. VI, Coimbra, 1984 e por José Manuel Tengarrinha, *História da imprensa periódica portuguesa*, Lisboa, 1965. Aliás, refira-se que a temática era privilegiada na Europa do século XIX como o mostra Jesus Timoteo Alvarez, *Del viejo orden informativo. Introducción a la historia de la Comunicación, la Información y la Propaganda en Occidente desde sus orígenes hasta 1880*, 2.ª ed., Madrid, 1985.

tudo a partir do pronunciamento militar de 24 de Agosto de 1820, momento fasto da revolução liberal.

Para além de ser um agente propulsor, a imprensa é também o centro das polémicas que a instauração do liberalismo faz desencadear na sociedade portuguesa (2). É o que acontece em 11 de Novembro de 1820 com o conhecido episódio da revolução vintista, a *Martinhada*, em que os jornais de Lisboa (sobretudo o *Astro da Lusitânia* e o *Portuguez Constitucional*) arvorando-se em «salvadores da Pátria» lideraram o movimento revolucionário sugerindo até, em artigos violentos e intimidatórios, a orientação do processo (3).

Assim a acção da propaganda política (oral ou escrita) não pode ser minimizada quando se estuda a revolução vintista. Prova-o o discurso parlamentar e o discurso do púlpito como também o prova o grande surto de publicações — jornais, panfletos, pasquins, impressos ou manuscritos que então circularam abundantemente (4). A propaganda tinha de ser

(2) Recorde-se, a título de exemplo, as discussões sobre o tema da liberdade de imprensa em 1821 como depois, mais tarde, com a célebre «Lei das rolhas». Vejam-se a esse propósito A. da Costa Dias, ob. cit. e Maria Manuela Tavares Ribeiro, ob. cit.

(3) *Astro da Lusitânia*, n.ºs 8 e 20, Lisboa, Novembro de 1820; *Portuguez Constitucional*, suplemento ao n.º 44, Novembro de 1820. Sobre o movimento da Martinhada veja-se o nosso trabalho «Insurreições e Revoltas em Portugal (1801-1851). Subsídios para uma cronologia e bibliografia», *Revista de História das Ideias*, 7, Coimbra, 1985.

(4) Esse grande dinamismo na imprensa vintista foi acentuado na própria época com as críticas que então se fazem à «febre periodiqueira» que grassava: *A forja dos Periódicos ou Exame do Aprendiz Periodiqueiro*; *Novo Mestre Periodiqueiro*; *Segunda parte do Novo Mestre Periodiqueiro*; *Exorcismo contra periódicos e outros malefícios*; *Resposta ao papel intitulado Exorcismos....*; *Cordão da peste ou Medidas contra o contágio periodiqueiro*; *Já fui Corcunda ou a zanga dos periódicos*; *Reforço patriótico ao Censor Lusitano na interessante tarefa que se propôs de combater os periódicos*; *Periodiqueiro à força ou diálogo de um tio e um sobrinho*; *o Censor Lusitano ou o mostrador dos poderes políticos e contraste dos periódicos*, são títulos bem expressivos daquela realidade.

Num desses panfletos fazem-se até duas curiosas advertências, que são já um exemplo do tema que estamos a tratar:

*Advertência aos Senhores que fazem periódicos **

Como acho muito extravagante a crítica severa contra a indústria, que tacitamente se recomenda na nossa oração Dominical; porque o *Panem nostrum quotidianum* não cai do Céu, ganha-se na terra; bom será que se valham das seguintes Preces.

eficaz para atingir os seus objectivos. Daí que a sua linguagem não pudesse ser deixada ao acaso o que, desde logo, os revolucionários vintistas compreenderam pois souberam dar corpo a um novo vocabulário que tornou a palavra — então, talvez mais do que em qualquer outro momento da revolução liberal — um notável instrumento de intervenção política ⁽⁵⁾.

Rezada a Ladainha contra Tormentas e Tempestades, entoem-se os seguintes versículos, e orações.

V. Do Autor dos Exorcismos.

R. Libera-nos Domine.

Oremus

Cada um se explica do modo que Deus lhe dá a entender; e o que devemos pedir-lhe todos os dias, é que se digne de conservar a cada um o seu estilo próprio, e não aquele que mais se acomoda ao ar que mais aquenta.

Amen

Advertência aos Senhores que têm periódicos, e folhetos avulsos

Como se encobrem intenções avessas em publicações correntes; aquele que se quiser livrar da malignidade, que pode acometer-nos com as suas doutrinas os Autores, que padecem aleijões solapados, para que não sejamos deles acometidos façamos as seguintes Preces.

Rezado o Responso do nosso Santo contra o erro, e quem o segue, diga-se a seguinte Antífona.

V Dos aleijões solapados no corpo e entendimento
R Libera nos Domine.

Oremus

Cada um se explica e anda, do modo que Deus lhe dá a entender, e a caminhar; e o que devemos pedir-lhe todos os dias, é, que se digne de conservar a cada um na direitura do espírito, e do corpo, a fim de não serem manifestos os aleijões físicos e morais, como desgraçadamente aparecem em muitos escritos; porque da sua manifestação pode provir perigo.

Amen

(Pedro A. Cavouré, *Resposta ao papel intitulado Exorcismos contra periódicos....*, Lisboa, 1821, pp. 15-16).

* Nota: em todos os textos transcritos foi actualizada a ortografia mantendo-se a pontuação.

⁽⁵⁾ Veja-se a análise dessa problemática em Teimo Verdelho dos Santos, *As palavras e as ideias na Revolução liberal de 1820*, Coimbra, 1981.

Daí resultaria também o recurso à adopção de fórmulas bem conhecidas de todos (independentemente de saberem ler ou não) e que estivessem arreigadas na mentalidade popular. É o caso da linguagem religiosa. Com efeito, a linguagem religiosa está bem enraizada na propaganda política do triénio liberal. Vemo-la numa análise do conteúdo dos vários discursos em que são comuns as referências à religião ou a aspectos de religiosidade, assim como no aparecimento dos muitos «catecismos» com que na época se pretendeu «doutrinar» a sociedade ⁽⁶⁾. Mas vemo-la também num outro exemplo cuja importância foi, talvez, menos considerada: o do recurso às «orações» (credos, ladainhas, etc.) e às outras fórmulas religiosas (mandamentos, evangelhos, etc.) publicadas pela imprensa vintista. É pois esse o nosso objectivo: mostrar — através desse exemplo de «orações» — a apropriação da linguagem e da fórmula religiosa pela propaganda política.

Julgamos assim chamar a atenção para duas questões curiosas que integram a problemática vintista:

1 — Perceber a importância do fenómeno religioso na sociedade liberal, isto é, num momento em que o político pretende colocar o religioso ao seu serviço, abrindo a via para a laicização.

2 — Notar como a revolução liberal rodeando-se dos seus «credos», «ladainhas» e «evangelhos» soube criar a sua própria sacralização.

O primeiro período do liberalismo português (Agosto de 1820 a Maio de 1823), foi uma época dominada por uma intensa dinâmica social, política e também ideológica que logo desde o seu início se polarizou em torno do debate liberalismo/absolutismo, ou melhor dizendo, revolução/contra revolução, debate que, de resto, continuaria até meados do século.

Em 24 de Agosto de 1820 o movimento militar que teve lugar no Porto e se estendeu depois a Lisboa e ao resto do país, foi o despoletador de uma situação de mudança para que a sociedade portuguesa vinha sendo alertada desde anos anteriores ⁽⁷⁾. Pretendeu-se então derrubar um sistema: o do

⁽⁶⁾ Sobre esses «Catecismos» preparamos neste momento um estudo sistemático.

⁽⁷⁾ Veja-se sobretudo Graça e J. S. da Silva Dias, *Os primórdios da Maçonaria em Portugal*, vol. I, Tomo II, Lisboa, 1980 e Isabel Nobre Vargas, «Insurreições e Revoltas...», *cit.*

Linguagem. Religiosa e Propaganda Política

absolutismo, porque anquilosado, repressivo e impeditivo do novo estatuto de cidadania proclamado na Europa desde 1789. Em contrapartida, apostou-se num sistema diferente, o liberal, que reconhecia a soberania popular, a liberdade e a igualdade dos cidadãos bem como o seu direito à propriedade, entre outros princípios. Por isso, tudo se quis pôr em causa, tudo se pretendeu mudar, reformar ou abolir: no parlamento, nas sociedades patrióticas, nos cafés, na rua, na imprensa. Viveiram-se assim situações de grande tensão, dentro e fora do mais importante eixo da vida política de então — o «Soberano Congresso». Recordemos, por exemplo, a cerimónia da instalação das Cortes Extraordinárias a 26 de Janeiro de 1821; a discussão provocada pela vinda do rei D. João VI do Brasil e o aparato que foi dado à sua recepção como monarca constitucional; a abertura ao público das salas da Inquisição em Lisboa e em Coimbra e a polémica suscitada pela «conspiração da Rua Formosa». De tudo se alimentou a imprensa vintista e assim empolou a opinião pública: foi um não mais acabar de publicações impressas, e de manuscritos, que todos os dias surgiam em torno das mais variadas questões.

Em 1820-1823 o que se pretendia afirmar era o primado do político. Dizia-o o deputado P.^e João Maria Soares Castelo Branco: «Nós tratamos de exercer o livre exercício dos direitos do Cidadão que é homem e Cidadão antes de ser religioso»⁽⁸⁾.

É também dessa época o apelo oficial à intervenção política dos agentes religiosos que se traduziu na ordem das Cortes de 26 de Fevereiro de 1821 que ditava aos bispos a publicação de pastorais explicativas da «doutrina constitucional» e na fácil adesão de alguns padres que então fizeram publicar «homílias», «práticas» e «falas» às suas «ovelhas» em que veiculam o sistema constitucional «que felizmente nos rege»; o decreto de 3 de Julho de 1821, em que se declara perturbador do sossego público aquele que der outros vivas que não sejam à Religião, Cortes, Constituição, Rei Constitucional e sua Real Família; e a ordem das Cortes, de 27 de Outubro de 1821, para ser traduzida em língua vulgar a Homília do Santíssimo Padre Pio VII quando era Bispo de Imola e espalhada pelas Paróquias e Câmaras (sobre a íntima aliança do Evangelho e da Liberdade).

Como se vê a revolução não queria destruir a religião mas sim aliar-se-lhe ou sobrepor-se-lhe. E por isso discutiu-se

(8) *Diário das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, Tomo I, Lisboa, 1821, p. 87.

a reforma de urna certa Igreja (de «superstições», «fanatismos» e «inquisições»), legislou-se contra a admissão de noviços e noviças nos conventos e defendeu-se a «religião natural».

Aliás, os próprios textos constitucionais — as Bases de 1821 e a Constituição de 1822 — ao reconhecerem a religião católica como a religião dos portugueses (embora não a única), garantem-lhe o lugar importante que ocupava na sociedade portuguesa desde há séculos. E também a fórmula do juramento (dos deputados nas Cortes, dos membros da Regência, do Rei D. João VI, e das Bases) contempla essa observância à Religião: «Juro aos Santos Evangelhos.....

O vintismo, ou melhor, a popularidade revolucionária vintista propaga-se também eivada de um expressionismo místico-religioso que não é de desprezar: em 26 de Janeiro de 1821 as Cortes Extraordinárias e Constituintes só se consideram instaladas após a celebração da missa do Espírito Santo que tem lugar a partir das 9 h. e a que assistem todos os deputados, como, já antes, acontecera no próprio dia 24 de Agosto de 1820 quando se celebrou uma missa campal em St.º Ovídio em acção de graças pela proclamação da liberdade e à qual assistiu o exército e o povo.

A partir de então abundam, nos vários discursos, as referências místicas à «Santa Causa da liberdade nacional», à «Santa Constituição» ⁽⁹⁾ e proliferam os *Te Deum*.

A própria propaganda política reconhecia então que era necessário «animar o Espírito público». Nesse sentido escrevia em 1821 o redactor de um jornal portuense: «Desde menino, lembra-nos ter visto em paráfrase de versos portugueses, algumas orações de uso cristão aplicadas a objectos de público e sério regosijo. Temos visto — o Padre Nosso — o Credo — etc., em ocasião que se tratava de animar o Espírito público, como em 1801 (primeira vez que neste género vimos lindos versos) em 1807, em 1810, etc. Debaixo deste ponto de vista, e com o respeito que julgamos dever-se à sociedade religiosa do nosso culto, inventámos uma Ladainha Constitucional que oferecemos aos verdadeiros Patriotas nossos Patrícios, de-

⁽⁹⁾ «Vem pois, ó Santa Constituição, abençoada filha do Céu, único e verdadeiro remédio para o Reino de Portugal, Brasil e Algarves, vem, não te demores, acelera os teus passos, desce do Céu, onde resides, vem fazer as delícias e a felicidade de uma Nação que teme a Deus e que é objecto da sua singular predilecção», citado por Joaquim de Carvalho, «Formação da ideologia republicana 1820-1880», *História do Regimen Republicano em Portugal*, dirig. por Luís de Montalvor, Lisboa, 1930, p. 177.

EVANGILE DE LA LIBERTÉ.

*Adressée à PEre
Culotes de la Républi-*



*suprême, par les Scns-
que Française.*

SUITE A LA PRIERE

RÉPUBLICAIN.



O' Pere de lumiere ! éternelle puissance , toi qui fais marcher le soleil devant la liberté , pour éclairer ses augustes travaux ! Toi qui donnas aux uns des chaînes et des vertus , aux autres des trésors et des vices ; toi seul à qui nous devons des hommages , toi qui nous donnas le courage de rompre nos fers et de punir le crime ; toi à qui nous parlons debout , pour ne point avilir ton ouvrage , et nous approcher de ces globes célestes que tu fais rouler sur nos têtes ; toi qui te caches , sans doute , sous les traits de la liberté , puisqu'elle est l'âme de toutes les vertus , c'est à elle seule que désormais les républicains adresseront leurs vœux et leur amour ; tu l'as placée dans nos cœurs. Ah ! tu y vis , tu y respirez avec elle ; c'e- toi , c'est elle.

C'est vous qui nous préparez des succès ; c'est vous qui développez notre énergie , notre courage , et prenez soin de notre gloire ; c'est vous qui nous conduisez au combat et nous ramenez vainqueurs ; c'est vous qui tenez le niveau sur l'humanité et qui laissez tomber le glaive des vengeances sur les têtes de l'hydre , qui cherchent à se reproduire en voulant s'élever au-dessus de la ligne de démarcation sur laquelle sont écrits ces mots : EGALITÉ. FRATERNITÉ. L'éternel et la liberté , habitent sans-doute les célestes vaultes , d'où l'astre de la lumière vivifie la nature : oui , voilà la véritable Trinité , Dieu juste ! tu n'as pas d'autre demeure. Auguste liberté ! tu dois être sa compagne ; et toi , soleil bienfaisant , tes divins rayons n'échauffent nos plaines , ne fertilisent nos campagnes , ne mûrissent nos moissons qu'en parcourant la route tracée par la toute-puissance.

Eh ! foibles mortels que nous sommes , nous errons , sans-doute , en cherchant ta demeure et ta sublime essence ; mais tu ne peux en vouloir à tes enfans de demander leur pere. -- Ah ! qui que tu sois , nous sommes

ton ouvrage , puisque nous sommes libres , et que nous ne reconnaissons d'autre maître que toi !

Voilà le cri sacré du républicain , Dieu , ma Patrie , -- la Loi. *Vive la République.*

La France est libre ; le ciel a déposé dans ses mains les foudres et le tonnerre... L'évangile de la Liberté , est au centre de la terre , elle est l'espoir des tyrans.

C R E D O.

Je crois à la nouvelle République Française , une et indivisible , à ses loix et aux droits sacrés de l'homme , que le peuple Français a recus de la Montagne sacrée de la convention qui les a criés. Les droits sacrés de l'homme et les loix avoient beaucoup souffert entre les mains des traîtres ; mais ceux-ci sont tombés sous la faux de la guillotine , et ont été entérés.

Je crois que par ce moyen , les tyrans armés contre nous se prosterneront avec leurs hordes , pour adorer respectueusement les droits de l'homme donnés par la convention.

Je crois que les sans-culottes , qui sont morts pour la patrie et pour les droits sacrés de l'homme , sont assis à la droite du pere de tous les êtres , et béaissent leurs freres , qui se vengent sur les hordes des tyrans.

Je crois que la sainte Montagne des Français s'est purgée des traîtres.

Je crois que les législateurs du peuple Français ne discontinueront point de lancer la foudre contre l'Europe , jusqu'à ce que soient écrasés les tyrans qui nous font la guerre.

Que le peuple Européen , sortant de sa léthargie coupable , reconnaisse les droits de l'homme , pour lesquels les vrais enfans de la France ont juré de vivre et de mourir.

Tremblez tyrans , tremblez esclaves ;

Traîtres échappez à nos coups ;

La France est couverte de braves ,

Qui sauront mourir comme nous.

Chez CARRET rue Marat , N. 7 , à Cornuone d'Anclie.

(Gravura extraída de Enciclopédia pela imagem — A Revolução Francesa)

baixo do protesto de que nos não persuadimos da beleza poética nesta Peça fugitiva, mas sim de um curioso entretenimento deste dia alheio de novidades» (10):

LADAINHA CONSTITUCIONAL

De nós te lembra, ó Congresso O¹),
Lembra-te de nós, bom Rei; (12)
Cumpre que ambos ouçais
A voz de Deus, para a Lei.

Grande Rei, Pai do teu Povo
Que em nós tens de amor um Trono,
Tem piedade de teus Filhos,
Até agora em abandono.

Príncipe Real, és Filho (13)
De um Pai que nós adoramos;
Constitucional como ele,
De antemão já te encaramos.

Congresso Augusto, designa
Dos três poderes a união; (14)

(10) Diga-se, aliás, que o género não era uma novidade. Em França, em plena época revolucionária, publicaram-se também algumas «orações» (*o Pater d'un Suisse vraiment libre* e o *Credo*, citadas e transcritas por J.-R. Suratteau, *Annales Historiques de la Revolution Française*, n.º 262, Outubro-Décembre, 1985). Nem o tema se esgotou, pois na França republicana encontrou mais adeptos. Veja-se *Les Lieux de mémoire*, I — *La République*, dir. de P. Nora, Gallimard, 1984. E na vizinha Espanha, no mesmo período que tratamos (1820-1823), também encontramos publicadas, com a mesma intenção, idênticas «orações». Citem-se, por exemplo: Peregrino Faventino, *Oraciones Constitucionales, escritas por el ciudadano....*, Valencia, Imprenta de Domingo y Mompie, 1821; *Letanía constitucional, compuesta para alternar la conversion que hacen los liberales a los serviles, a fin de poderse mejor cantar y celebrar en reunión de los buenos ciudadanos*, En la imprenta constitucional de Joaquin Jordi, 1821. O mesmo aconteceu em Portugal antes e depois de 1820.

O¹) Entenda-se, Cortes Extraordinárias.

(12) D. João VI.

(13) Referência ao príncipe D. Pedro, futuro imperador do Brasil (Pedro I) e depois regente em Portugal (Pedro IV).

(14) Poderes executivo, legislativo e judicial. Na época, e o texto refere-o, apelava-se para a união entre eles; na realidade o que aconteceu foi a preponderância do legislativa.

Para que a Europa inveje
Nossa feliz situação.

Ó Santa Constituição,
Ó germe da liberdade,
Entre os nobres Portugueses
Difunde a tua verdade.

ó Mãe da Filosofia,
E das divinais Virtudes,
Vem com os teus esplendores
Dissipar os vícios rudes.

Pura nas tuas doutrinas,
Casta nos costumes são.
Faz que em geral proveito,
Se extinguam os abusos vão.

Como tu inviolável,
Sem medo de prepotências,
Saberá o Rico, e o Pobre,
Quais são tuas excelências.

Leis em público formadas,
Farão teu Governo amável,
A discussão moderada,
Fará teu nome admirável.

Tu entre nós és nova
Pois criaste Portugal;
Tu em Ourique, e Lamego
Salvaste o Trono Real.

Tu só ditas Leis prudentes,
Que se devem venerar;
Leis que possam ser promulgadas
O teu Poder exaltar.

Clemente por gerais princípios,
Manténs a Fidelidade:
Distribuis a Justiça.
Com sábia imparcialidade.

Tu causas nossa alegria
Nosso espírito aviventas;
E com fiel devoção
O Despotismo afugentas.

Sem refolho és pura Rosa
E és Torre inexpugnável:
És como marfim sem mancha,
És como ouro apreciável.

Tu dás firmeza à Aliança
Que entre o Povo, e o Rei confias:
És porta que entre os dois medeia,
És Estrela que ambos guias.

Tu és nossa Salvação,
És refúgio a que apelamos;
Consola-se a nossa ideia
Com auxílio, que de ti esperamos.

Tuas palavras são Anjos
Que nos vêm iluminar:
Teus Fautores Patriarcas,
Para nos regenerar.

Magestade de Profetas
Os teus Alunos rodeia,
Apóstolos da Liberdade
A luz por eles campeia.

Cada um jurou ser livre,
Ou da Pátria Mártir ser;
Confessou em puros votos
Nossa Santa Lei manter.

ó Constituição perdoa,
Aos que mais te abominarem;
Ouve-os, se arrependidos,
Misericórdia te implorarem.

*(Borbolêta dos Campos Constitucionaes,
n.º 88, 24 de Agosto de 1821)*

A mesma propaganda política liberal, dois meses após o movimento revolucionário (em Outubro de 1820) pretendia afirmar-se recorrendo à publicação deste:

CREDO PATRIÓTICO

Creio em o Soberano Congresso Nacional sábio, e piedoso, Criador da Liberdade Portuguesa e da actual Constituição ⁽¹⁵⁾; creio em D. João VI único Rei Nosso, o qual foi concebido de seu Pai D. Pedro III: nasceu de D. Maria I: padeceu debaixo do poder do Tirano ⁽¹⁶⁾ da Europa: foi por este oprimido, e tiranizado: desceu do Trono Português a buscar refúgio nas suas Américas, ressuscitou ao terceiro dia de sua partida no coração dos portugueses: subiu ao Céu sua inocência: está sentado à direita dos corações de seus súbditos, e a há-de julgar unido mutuamente à Constituição os crimes dos rebeldes que não a quiseram reconhecer: creio no Espírito Patriótico; em a unidade da generosa Nação Portuguesa; na santa causa que defende: na comunicação das Ordens militares, e civis, e no perdão

⁽¹⁵⁾ Trata-se, nessa altura, da Constituição espanhola de 1812 adoptada em 1820 que episodicamente esteve vigente.

⁽¹⁶⁾ Napoleão Bonaparte.

generoso dos que se arrependem: espero na ressurreição do antigo valor e sistema Português: na ruína total dos Egoístas: no triunfo da nossa sábia Constituição contra o castigo dos malvados, que atijam o fogo da discórdia: na vida, e prosperidade do Reino de Portugal: Amen.

(*O Liberal*, n.º 2, Outubro de 1820)

E também, mais tarde, apelando para a rainha Carlota Joaquina com esta:

SALVE RAINHA

Salva-nos Rainha Carlota ⁽¹⁷⁾, Mãe do Príncipe real vida e doçura do povo português, esperança nossa para que se jure a Constituição; salva-nos da anarquia, até bradarmos os desgraçados do comércio, filhos das intrigas ministeriais do Estado, até suspirarmos gemendo, e chorando pelos nossos direitos neste vale de lágrimas, onde só domina a prepotência e lei da força. Eia pois pronta nos salva, advogada nossa, das misérias e injúrias, que sofre a Nação inteira. Esses teus olhos misericordiosos lança sobre nós e a tua dinastia a nós volve e desterra todos os males que ameaçam a Monarquia Lusitana e depois deste desterro, nos mostra o teu filho o Príncipe real do Reino Unido, Portugal, Brasil e Algarve; bento fruto do teu ventre e adorado da Nação. O Clemente Senhora, ó Piedosa Mãe. ó doce Rainha e semore amável Carlota, roga por nós a teu Esposo o senhor D. João VI Nosso Rei para que sejamos dignos de alcançar as promessas aue nos fizeram e juraram em Cortes os nossos antigos reis. Amen.

(João Jardim de Vilhena. «Considerações sobre a partida do príncipe regente D. João para o Brasil», *O Instituto*, n.º 102, Coimbra, 1943).

João VI regressa em 1821 a Portugal e assume-se perante o país e o parlamento como monarca constitucional. Jura a Constituição em 1822.

É no decurso desse ano aue aumentam as pressões de feição absolutista e contra-revolucionária, que, de resto, não tinham ficado extintas em 24 de Agosto e até adquirem um novo alento com a situação internacional — a Santa Aliança actuava desde 1815 (Congresso de Viena) no sentido destrui-

C¹⁷) Carlota Joaquina, mulher de D. João VI e personagem central no desenrolar histórico vintista e até anterior, cuja actuação merecia ser melhor estudada pois talvez fizesse destringer alguns dos momentos pouco claros e até ambíguos da implantação do liberalismo e do constitucionalismo na península ibérica assim como da problemática colonial sul-americana.

dor de toda a ideologia liberal vigente na Itália, em Espanha e em Portugal. Os seus congressos de Troppau (1820), Laybach (1821) e Verona (1822) ditam o fim das experiências liberais em curso naqueles países. O «partido» absolutista português começa a reorganizar-se. E os acontecimentos, desde 1822, mostram-no: são os ataques na imprensa aos deputados e ao governo; é o alastramento do discurso anti-liberal alimentado sobretudo por religiosos (por exemplo: José Agostinho de Macedo) e veiculado por alguns jomáis e panfletos então publicados; são os vários motins em Lisboa e no país; é o movimento conspirativo da Rua Formosa; e é, a partir de Maio de 1822, a exploração pelos absolutistas do culto de N.^a S.^a da Rocha (18).

A resposta liberal não se faz esperar: para além de prisões e afastamento desses elementos desestabilizadores do regime tenta-se então atacar pela palavra. Na imprensa multiplicam-se as referências pejorativas: os absolutistas são apelidados pelos liberais de «corcundas» ou «servis». É desse momento o seguinte:

CREDO DOS CORCUNDAS _____

Creio na *Santa Aliança* (19), criadora do *Despotismo* e da *Escravidão*, e no *Exército Austríaco*, um só seu filho, nosso Senhor, o qual foi concebido pela graça do *Congresso de Laibach*, nasceu do *Congresso de Viena*, padeceu sob o poder de *Riego, Pepe, Sepulveda e Cabreira* (20), foi cruci-

(18) Esta devoção, que desde logo alastrou a todo o país, foi um dos melhores instrumentos da propaganda política absolutista usada contra os liberais. De facto, o aparecimento da imagem da Senhora da Rocha foi aproveitado pelos absolutistas, que o invocaram contra os liberais, dizendo que ela surgirá para salvação dos portugueses. O facto deu também origem a um bom número de publicações sobre o tema e à resposta do governo assim como aos ataques que lhe foram movidos pelos liberais que se referiam à imagem da Senhora da Rocha usando os epítetos de «Saloia da Sé», «Senhora do Buraco» e «Primeira Revolucionária».

(19) A criação da Santa Aliança (em 1815) foi gizada principalmente pelo chanceler de Francisco I de Austria, Metternich, para obstar ao avanço do liberalismo na Europa. A ela pertenceram a Rússia, a Austria, a Prússia, a Inglaterra e a França. Os resultados desta associação de esforços contra o liberalismo nascente foram revelados nos seus principais congressos (o de Troppau, Laybach e Verona) e ditaram o fim (momentâneo) das experiências liberais mediterrânicas em 1823.

(20) Rafael del Riego, o principal herói da revolução liberal espanhola de 1820; Giuseppe Pepe, general napolitano, um importante activista político e provável introdutor da Carbonária na Península Ibérica durante o triénio liberal; os generais portugueses Sepúlveda e Cabreira, «os heróis do 24 de Agosto de 1820», são respectivamente, Bernardo Corrêa de Castro e Sepúlveda (em 1820, coronel do regi-

ficado por *Fernandes Tomás* no Dia 24 de Agosto, morto no dia 15 de Setembro, e sepultado no dia 1.º de Outubro pelo juramento de *Sua Magestade* (* 21): desceu aos Infernos, e há-de ressurgir dos mortos, subir ao Céu do *Congresso de Verona*, e sentar-se à mão direita dos *Diplomáticos*, donde há-de vir a julgar os *Constitucionais* vivos, e os mortos. Creio no *espírito da Santa Aliança*, no *santo Exército da Fé*, na comunicação de todos os Corcundas, na remissão de nossos pecados contra a *Pátria*, na ressurreição do *Poder arbitrário*, e na *eterna fruição de nossa vingança, de nossas comendas, e de nossos privilégios*. Amen.

(O *Azemel Vimaranense*, n.º 3, de 25 de Outubro de 1822)

Esta curiosa «oração» — que em Novembro foi transcrita num jornal de tendência anti-liberal, a *Gazeta Universal* — provocou o aparecimento de outras não menos interessantes «orações», como se deduz do anúncio no *Diário do Governo* de Novembro de 1822: «Ladainha, Persignação, Credo, Padre Nosso em paródia constitucional; tudo contra os servís em troco ao Credo dos Corcundas, vendem-se por 20 réis».

A «Ladainha» deve tratar-se do panfleto — verdadeiro manifesto liberal — intitulado:

LADAINHA
CONSTITUCIONAL,
SEGUNDO O ESPÍRITO
DA
CONSTITUIÇÃO

Constituição	Compadecei-vos de Nós
Cortes da Nação	Compadecei-vos de Nós
Rei Constitucional	Compadecei-vos de Nós
Espírito do Santo Patriotismo	
Génio da Nação:	Compadecei-vos de Nós
Olhai para nós, compadecidos	Ajudai-nos.
Olhai para nós, Liberais	Ajudai-nos.
Do Poder Judicial arbitrário	Livrai-nos.
Dos erros que fizeram os Ministros d'Estado	Livrai-nos.

mento de infantaria n.º 18 no Porto e membro do Sinédrio) e Sebastião Drago Valente de Brito Cabreira (presidente do conselho militar reunido a 23 de Agosto e também pertencente ao Sinédrio).

(2i) Referência aos dias que celebrizaram a revolução de 1820: 24 de Agosto de 1820 (pronunciamento no Porto); 15 de Setembro de 1820 (adesão de Lisboa ao processo revolucionário) e 1 de Outubro de 1821 (quando D. João VI, já em Portugal, o reconheceu). Sobre o «patriarca» Manuel Fernandes Tomás vejam-se as notas 53, 54 e 55.

O Sagrado e o Profano

Da embófia, e fidúcia
Do Patronato
Da venalidade
Do abuso
Das más nomeações
Do amor da sua ordem
Da tardia direcção dos negócios
Do Tratado de 1810: (22)
Dos Emolumentos que se extorquem às Partes:
De Financeiros, que não souberem economia politica
Da falta de responsabilidade nos Ministros
Do abandono da Marinha Nacional
De Arsenais vazios
De cruzados supérfluos
Da falta de crédito público
De Secretários de Estado com Assessores
De Conselheiros pobres
Da acumulação de Empregos em um só
Indivíduo (23)
De Eclesiásticos que querem ser Bispos;
e afectam de Constitucionais
De tanto Desembargador
Da arbitrariedade das autoridades secundárias
Das leis sem voga nas Províncias
Da impunidade dos corcundas, e exaltados (24)
Do enxame dos Empregados públicos
Da relaxação dos costumes
Das usuras, e rebates
Da má fé com os contratos da Fazenda Nacional
De Iluminados Grotescos,
Dos M..., (25) e Democratas
Da ambição dos Monopolistas
Da introdução dos cereais estrangeiros
por contrabando
Dos Monopólios em azeite
Do luxo asnático
Da falta de animação das Fábricas da Nação
Da morte das vitelas, e combates de Touros
De tantas mesas nas Arrecadações públicas

Livrai-nos.

Livrai-nos.

(22) Referência crítica ao acordo anglo-luso assinado no Rio de Janeiro a 19 de Fevereiro de 1810 e que tão prejudicial viria a revelar-se quer para a economia portuguesa quer para a brasileira. Com efeito a liberalização e (entre outras medidas proteccionistas) a abertura dos portos brasileiros à Inglaterra, desencadeou desde logo em Portugal grandes críticas. Diga-se, aliás, que a dominação inglesa em Portugal foi vista pelos liberais vintistas como um ultraje. Basta que nos recordemos da sua attitude face à Companhia de Agricultura dos Vinhos do Alto Douro.

(23) A prevaricação de ministros assim como a acumulação de empregos foram atitudes das mais combatidas pelos liberais.

(24) Corcunda, o mesmo que absolutista; exaltado, o mesmo que radical.

(25) Provável alusão aos mações.

Linguagem Religiosa e Propaganda Política

Do espírito de intriga, que suplanta o
verdadeiro merecimento
Da falta do Júri nas causas cíveis, e crimes
De Comissões externas com ordenados
De Presidentes, e Provedores de Tribunais
De Repartições inúteis, e Instituições velhas
Dos hipócritas políticos
De Diplomáticos avariados ⁽²⁶⁾
De Párcos ignorantes, e Grotescos
De Clero supersticioso
Da guerra civil
Da falta de Tropa
Da Desunião do Brasil ⁽²⁷⁾
Da má Administração
De despesas inúteis
Do contrabando
Da falta de instrução pública ⁽²⁸⁾
Da ocultação de qualquer conspiração,
ou seus Documentos ⁽²⁹⁾
Dos 2 tostões, que se pagam por cada linha de
Aviso no Suplemento do Diário do Governo
De se estranhar a quem delinque
Dos Chefes das Repartições, que se fizerem
Bachás
De demora nas Expedições
De se perguntar, porque se não cumprem
as Ordens de Cortes?
Dos Homens discólos
Da demora na Reforma da Universidade ⁽³⁰⁾
De novas Ordens Militares
De novas cadeias
Do cadóz das Comissões
De se chamar à ordem quem fala liberalmente
De companhias volantes de Estrangeiros,
e de Teatro dos mesmos sem animação
dos Nacionais:

Livrai-nos.

⁽²⁶⁾ Referência crítica à actuação dos diplomatas portugueses no estrangeiro contra o reconhecimento do regime constitucional.

⁽²⁷⁾ Uma das problemáticas mais importantes que se pode equacionar a propósito da revolução vintista é, sem dúvida, a que se prende com o colonialismo e sobretudo a que respeita à independência do Brasil. O tema foi exaustivamente debatido nas Cortes vintistas entre os deputados portugueses e os brasileiros.

⁽²⁸⁾ Outro tema chave do vintismo foi a «instrução pública». Veja-se especialmente Luís Reis Torgal e Isabel Nobre Vargues, *A Revolução de 1820 e a Instrução Pública*, Porto, 1984.

⁽²⁹⁾ Um dos episódios mais ambíguos da revolução vintista foi a Conspiração da Rua Formosa, processo político cujas fases ocorrem em Abril e Junho de 1822. Veja-se Isabel Nobre Vargues, «Insurreições e Revoltas...», *cit.*

⁽³⁰⁾ A reforma da Universidade de Coimbra foi uma das questões mais controversas e difíceis de tratar no período vintista. Consulte-se Luís Reis Torgal e Isabel Nobre Vargues, *ob. cit.*

Linguagem Religiosa e Propaganda Política

Pelo sossego milagroso, e com que sem efusão de
sangue, se fez a Regeneração da Pátria
Pela admiração com que a Europa inteira
nos tem contemplado
Pelo nome respeitoso, que vamos ter
entre as mais Nações
Pela vossa clemência
Pelas vossas luzes, sabedoria, Patriotismo,
e ideias brilhantes do Século
Pela imutabilidade dos princípios políticos
por que se regeneram as Nações
Pela vossa Liberalidade
Pelo novo Pacto entre o Rei, e o Povo
felizmente abraçado
Pela Constitucionalidade da Península ⁽³⁵⁾
Pela ventura do Reino Unido de Portugal,
Brasil, e Algarve
Que não ponhais chaves novas em
fechaduras velhas
Que os que mandam, e são mandados
saibam os limites de seus Direitos
Que se não proceda sem audiência do
interessado
Que a Lei seja igual para todos, e o seu temor
não lhe faça perder a sua benéfica influência
Que miudamente se saiba o uso que
se faz dos dinheiros públicos
Que os Salários dos Empregados os
forre à dependência
Que se zele o crédito público
Que a administração da justiça se concentre
em poucas, e puras mãos
Que se revejam os Tratados Estrangeiros
Que a administração da Polícia seja
das Câmaras Municipais
Que o sistema das Alfândegas se simplifique
Que se busquem Homens para os Ofícios,
e não Ofícios para os Homens
Que se empreguem na indústria os braços
que se lhe tem roubado
Que o cofre das honras seja
economicamente repartido
Que se favoreça a verdadeira força
Nacional, que são as Milícias ⁽³⁶⁾
Que a bandeira Nacional se proteja
mais do que a Estrangeira, para

Te pedimos

⁽³⁵⁾ Outro tema caro aos vintistas foi o da comunhão de esforços ibéricos em defesa do liberalismo. Aliás, as teses «íberistas» (pró e contra) não foram estranhas nesta época. Veja-se principalmente António Eiras Roei «La política hispano-portuguesa en el Trienio Constitucional», *Hispania*, 91, Madrid, 1963, pp. 401-454.

⁽³⁶⁾ A criação de uma guarda nacional, para a defesa do constitucionalismo foi também um projecto vintista. Apresentou-o o deputado Francisco Simões Margiochi na sessão de 5 de Fevereiro de 1821.

O Sagrado e o Profano

utilidade do Comércio, Navegação, e Pescarias
Que as Corporações mecánicas se animem,
como colunas do Estado
Que haja Leis sumptuárias Provisórias,
enquanto as Fábricas Nacionais se
não aumentam
Que o Corpo Eclesiástico seja instruído,
limitado, exemplar, e sustentado por
côngruas certas, e suficientes
Que o culto seja um objecto do coração,
e de Beneficência, e não um
aparato teatral
Que a instrução pública seja o primeiro
cuidado do Governo ⁽³⁷⁾
Que a Fidalguia habite os seus solares
Que a educação dos herdeiros do Trono,
de que depende a ventura, ou a
desgraça das Nações seja um objecto
de Solicitude Nacional
Que sejam abolidos todos os vestígios
do feudalismo ⁽³⁸⁾
Que o Ministério se componha sempre
de Homens inteiros, e cordatos.
Cortes. Compedeei-vos de nós
Rei Constitucional. Ouvi-nos.
Patriotismo. Nos livrará do mal
Brilhante, e valorosa mocidade, que sois a futura
esperança da Nação, e hoje o seu vigor,
e força: Valei-nos
Todos orai por nós a fim de merecermos as promessas,
que Deus fez ao nosso 1.º Rei D. Afonso
Henriques ⁽³⁹⁾.

Te pedimos

(Lisboa, na impressão de João Nunes
Esteves, 1822)

⁽³⁷⁾ Reafirmação da importância do tema da instrução pública. Ver notas 28 e 30.

⁽³⁸⁾ por exemplo: os forais que foram uma das questões mais debatidas no momento.

⁽³⁹⁾ A legitimidade da revolução de 1820 entronca-se em Afonso Henriques, o 1.º monarca português. Esta ideia de manutenção da tradição no processo revolucionário teve os seus apologistas entre um sector liberal coevo. Veja-se António Joaquim da Silva Pereira «Estado de direito e tradicionalismo liberal», *Revista de História das Ideias*, 2, Coimbra, 1979.

Apenso a esta litania está a seguinte «oração», autêntico apelo às «Cortes Soberanas» e ao «Rei Constitucional» para que salvaguardem os princípios constitucionais em Portugal:

ORAÇÃO

Cortes Soberanas, Rei Constitucional, que não desprezais as súplicas, e os gemidos de vossos Compatriotas livres como vós, e como vós iguais na presença da Lei; e que fazeis por desterrar a tristeza dos fiéis corações Portugueses; atendei nossa Oração, que vos dirigimos do centro das nossas necessidades; prestai-nos o vosso auxílio para que tudo quanto a escravidão, e o servilismo suscitar contra nós seja destruído pelos conselhos da vossa sabedoria; e para que unidos em um só corpo, e uma só vontade debaixo da tão poderosa Egide nos façamos respeitar de todas as Nações da Terra, e sejamos felizes politicamente sobre o local, que o eterno nos concedeu na mais bela parte da Europa, pela intercessão do mesmo, e influência, e adesão à Constituição, que sempre nos regerá enquanto existirem Portugueses. Amen.

E em Janeiro de 1823 um jornal de Lisboa — o *Campeão Lisbonense* — copiava, traduzindo de outro periódico espanhol muito conhecido e de grande voga entre nós, o *El Universal*, «para que os nossos leitores possam formar uma ideia do bom gosto e bom sentido em que está redigido este papel....»

EVANGELHO DO DIA

Naquele tempo havia despotismo, inquisição, e fogueiras, e forcas, e cadeias, e presídios; e mandava neste vale de lágrimas um monstro chamado Coletilla⁽⁴⁰⁾.

E este monstro a quem chamavam Coletilla, perseguia, apoleava, e fazia morrer aos que não sofriam com gosto a carga espanto da Camarilha.

(4°) Trata-se de uma muito curiosa leitura do processo liberal em Espanha e da actuação do rei Fernando VII em momentos críticos como o foram o do sexénio absolutista (1814-1820) e o do triénio liberal (1820-1823). O termo «monstro Coletilla» deve aplicar-se a uma adenda que Fernando VII juntou ao seu discurso na abertura das Cortes em Março de 1821, onde criticava abertamente o governo liberal: *La Coletilla que anadia a su discurso.... fue el primer enfrentamiento público de Fernando con el gobierno. Significó la ruptura moral del monarca con el regimen liberal* — Alexandra Wilhelmsen, «Los realistas en el trienio constitucional», *Cuadernos de Historia de España*, B. Aires, LXVII-LXVIII, 1982, p. 375.

Porém houve um Homem, a quem chamavam *Riego* ⁽⁴¹⁾, que disse: por ventura não é melhor morrer que sermos tratados como escravos?

E os bravos disseram: tem razão; e apareceu de repente armado os povo dos Pelaios.

E o despotismo caiu sobre seu trono de ferro, e seus satélites o abandonaram, e foram esconder-se muito além das montanhas dos Pirinéus. E o génio da liberdade abriu suas asas sobre a península, e a cobriu com sua sombra desde a cidade de Ulisses até às antigas Baleares.

Porém os bravos que expuseram suas vidas pela Pátria, bem depressa foram chamados pelos medrosos, *exaltados*, e pelos servís, *revolucionários e ateus*.

E os atacaram por todas as partes, e os caluniaram, e lhes causaram todo o género de vexações. Então eles disseram: unamo-nos: façamos frente a nossos comuns perseguidores: *sejamos lives e amigos* para sempre: e então quem poderá com os homens de 11 de Março? ⁽⁴²⁾

Tomemos, disseram logo, por modelo o herói dos bravos: sustentemos até o último suspiro, os direitos do povo determinado na Constituição de 1812, e defendamos as leis contra os servís e contra os anarquistas.

E o povo que viu a uniformidade das suas opiniões com as do herói das *Cabeças*, os chamou *filhos de Riego* ⁽⁴³⁾.

E eles são os que quasi exclusivamente, têm destruindo as maquinações dos inimigos da Pátria, e Antequera, e os montanhas de Neba, e os horríveis precipícios de Libar e de Alcana são testemunhas do seu valor, da sua constância, e do seu patriotismo.

E são os caluniadores debaixo da sombra do mistério, os que tremem somente ao ouvir pronunciar seu nome...

E há insensatos que ameaçam por detrás os que nunca têm receado perigo algum...

Porém os *filhos de Riego* desprezam as calúnias de uns, e zombam das ameaças dos outros.

(*Campeão Lisbonense*, n.º 157, Ano III da Liberdade, 24 de Janeiro de 1823)

Em 1823 o processo político revolucionário vai conhecer outra fase com o movimento de revolta de cariz contra-revolucionário liderado pelo Conde de Amarante, em Vila Real.

⁽⁴¹⁾ Rafael del Riego (ver nota 20); a actuação deste revolucionário espanhol foi particularmente analisada por A. Gil Novales, em *El Trienio Liberal*, Madrid, 1980, e *Rafael del Riego, La Revolución de 1820 dia a dia*, Madrid, 1976.

⁽⁴²⁾ Os meses de Janeiro a Março de 1820 foram, em Espanha, extremamente agitados, pelos movimentos que conduziram ao estabelecimento do primeiro governo liberal (9 de Março de 1820).

⁽⁴³⁾ Trata-se da proclamação da Constituição de Cádiz em 1 de Janeiro de 1820, feita pelo tenente-coronel Rafael del Riego em Las Cabezas de San Juan (Sevilha), movimento simbólico mas despoletador da segunda fase da revolução liberal espanhola.

As forças militares liberais conseguem ainda dominar a situação, mas o rastilho estava ateadado: em Maio ocorrerá a Vilafrancada e com ela o fim do primeiro período liberal.

Após a rebelião de Vila Real os ataques ao parlamento e ao governo sobem de tom. É o momento da proliferação de muitos jornais de oposição ao vintismo. Ficaram sobretudo famosos os de uma série que adoptou os seus títulos a partir de nomes de instrumentos musicais: *A Trombeta*, *O Rebecão*, *A Segá-Rega*, *A Gaita*, *O Serpentão* e *A Sanfona*.

E num desses jornais a fórmula encontrada para a crítica às Cortes e aos ministros foi o recurso a este:

EVANGELHO DO RABECÃO

Naqueles tempos, em que as Cortes extraordinárias deliberavam a pró da Nação; quando se declamava no Congresso, contra os Ministros de Estado, e se lhe apresentavam em público, os casos que evidenciavam seus crimes.

E se chamava ante o Congresso um Ministro de Estado para responder sobre que o acusavam.

E chamavam também o Ministro dos Negócios Estrangeiros, então o Conde de Barbacena.

E chamavam também o Ministro da Guerra.

E se chamava também o Ministro da Fazenda ⁽⁴⁴⁾.

E o Deputado Moura dizia que em um Governo Constitucional, não era preciso para os Ministros de Estado serem demitidos, o terem cometido infracções, bastava, que não tivessem a seu favor a opinião pública.

E demitiam-se os Ministros de Estado; porque não eram tirados dentre aquela Classe, que vive à sombra das árvores das Necessidades ⁽⁴⁵⁾.

E então os Povos tinham esperanças de verem Ministros substituídos, quando não governassem bem.

E depois, que estes foram demitidos, se nomearam outros, que eram protegidos pelos Ex.mos Deputados das Cortes passadas, presentes e futuras.

E estes protectores, deram aos Ministros de Estado a *grude Protectoral das Necessidades*, para nem ao menos baquearem nos lugares.

E então disseram=aqueles que forem nomeados à nossa vontade, nunca serão por nós acusados =

⁽⁴⁴⁾ O poder político no vintismo era conduzido pelo «Sobrano Congresso». Foram, nessa altura, muito comuns os conflitos que opuseram governantes a deputados, o que, de resto, a imprensa não deixaria de aproveitar.

⁽⁴⁵⁾ Referência à hegemonia e preponderância do parlamento vintista. Ver nota anterior.

E os *Carvalhos*, e seus socios exultaram na *espelunca* da Rua de S. Francisco ⁽⁴⁶⁾.

E disseram = estamos como queremos; Vivam os nossos amigos!...

E depois principiou a influência *Carvalha* a desdobrar-se, escudada na amizade e protecções que tinha em *Moura, Felgueiras*, e outras povoações ⁽⁴⁷⁾.

E os povos vendo que os tratavam sem igualdade na distribuição da Justiça, principiaram com todo o respeito a murmurar, esperando não obstante que o Ministro *Carvalho* se emende.

E depois vendo que se enganavam em suas esperanças, principiaram a lastimar-se.

E então lhe foi prometida a Lei da responsabilidade dos Ministros.

Porém esta Lei nunca se acabou.

E se convenceu a Nação que ia ficar por mais dois anos sem a Lei da responsabilidade dos Ministros.

E depois se entrou a tratar no Congresso, da Guerra, e da maneira porque se haviam esfolar a todos aqueles que tinham alguma coisa para a sustentarem.

E depois vendo o Ministro *Carvalho* quão bem sucedido tinha sido na criação da companhia dos Espiões, se aventurou a querer mais um título para acabar de acender a raiva da Nação contra ele.

E eis que pela boca de um *Carneiro* ⁽⁴⁸⁾, se lembrou o DIRECTORIO EXECUTIVO!

Esta lembrança apesar de não ser aprovada, nem por isso ainda que pareça estar no esquecimento, devem os Povos ficar persuadidos que deixará de haver Directorio Executivo.

⁽⁴⁶⁾ Refere-se ao Ministro da Justiça (entre 7 de Setembro de 1821 a 28 de Maio de 1823), José da Silva Carvalho. Os ministros correccionários dos deputados tinham o seu beneplácito. Se não eram «colegas de bancada» eram-no nos clubes políticos que na altura proliferaram em Portugal. Trata-se das Sociedades Patrióticas e a referência à «espelunca da Rua de S. Francisco» deve significar o clube que aí se reunia e que tinha, entre os seus sócios, grande número de militares. Recorde-se que foi neste clube que se terá agitado o movimento da Martinhada em Novembro de 1820.

⁽⁴⁷⁾ Trata-se dos deputados José Joaquim Ferreira de Moura e João Baptista Felgueiras. O primeiro, foi um dos mais polémicos vintistas; veja-se Ana Cristina Araújo, *Prática política e Projecto revolucionário. José Joaquim Ferreira de Moura (1808-1823)*, Coimbra, 1984.

⁽⁴⁸⁾ Trata-se de Manuel Borges Carneiro, outro importante deputado vintista. Sobre ele consulte-se Zília Maria Osório de Castro, «Manuel Borges Carneiro e a teoria do Estado Liberal», *Revista de História das Ideias*, 1 Coimbra, 1976 e da mesma autora. «A Sociedade e a Soberania. Doutrina de um vintista», *Revista cit.*, 2, Coimbra, 1979, e *História Cultural e Política de um vintista*, diss. de doutoramento, 2 vols., Lisboa, 1986.

E haverá pois este Tribunal, tão pouco próprio num regime Constitucional.

E haverá também a suspensão do Habeas Corpus.

E à aproximação de todos estes inimigos da liberdade, os verdadeiros amigos da ordem disseram uns para os outros = estamos escravos =

Porém outros menos medrosos disseram: Não. Assim como a uns homens lhes foi permitido fazer uma revolução, sancionada por toda a Nação, assim também quando toda a Nação se convencer de que a tiranizam.

E que ela vir que os lugares vão ser ocupados só para se zurzirem os Povos com as tremendas Varas de Ferro!

E que apesar do que se clama, os homens não se emendam, então se tomarão todas aquelas medidas que nos são permitidas, e que ordenarem a liberdade que se deu aos Povos.

E os impacientes diziam não, é preciso que seja já, visto que as queixas não comovem os Mandões; vamos lançá-los fora dos lugares.

E os homens razoáveis disseram-lhes=Contende-vos: = não insulteis as Leis; e não vos torneis criminosos: confiemos em Deus, que ele tire de sobre nossas Cabeças o tremendo *Alfange da injustiça*, e então seremos sossegados.

E então todos convencidos deste razoável conselho disseram=AMEN. =

(O *Rebecão*, n.º 9, 1 de Março de 1823)

Como é natural após o movimento da Vilafrancada, a imprensa absolutista inicia uma nova campanha negando as doutrinas do pacto social, da igualdade de direitos, da soberania popular e defende o poder único do rei, um poder que lhe foi delegado pelo «Soberano dos Soberanos» — Deus.

Em *artigo comunicado* apresentava o redactor da *Gazeta de Lisboa* os seguintes:

ARTIGOS DA FÉ POLÍTICA, QUE TODOS
OS VERDADEIROS PORTUGUESES DEVEM CRER,
E PROFESSAR, POIS QUE SÃO,
OS MAIS NATURAIS E DEMONSTRÁVEIS

1. ° Creio, que os homens, desde seus primeiros instantes, foram subordinados por instituição da Natureza; que as Convenções, e Pacto Social, são meros contos; e que o estado primitivo de igualdade é um estado ideal, que nunca existiu, nem há-de existir.

2. ° Creio, que a igualdade dos Direitos é impossível segundo a Ordem da Natureza, segundo os princípios da

razão, segundo os factos da experiência, segundo o merecimento exclusivamente, e em todas as suposições.

3.º Creio, que o Contrato Social é absurdo nos seus preparativos; extravagante no contrato; impossível na Legislação; impraticável na Constituição; terrível nos seus ensaios, e nas suas consequências.

4.º Creio, que toda a Autoridade tem essencialmente sua origem no título de *autor*, ou por criação, ou por geração.

5.º Creio, que a Soberania Universal reside essencialmente em Deus, porque é o Autor e Criador Universal de tudo quanto há nos Céus. e na Terra; e por consequência de Deus derivam todas as soberanias naturais, e civis. =*Non est potestas a Deo.* =*Reg es per me regnant.*

6.º Creio, que o pretender-se, que a Soberania de um Império, ou Monarquia, reside essencialmente na Nação, é um princípio repugnante, e absurdo: não pode haver Soberano sem Súditos? Ora, ser uma Nação Soberana e Súdita ao mesmo tempo, isso repugna.

7.º Creio, que, estabelecendo nas Convenções Populares a origem das Autoridades, se transtorna a Natureza, e se vêm transtornados os Governos.

8.º Creio, que os Povos não se t'âm dado por Convenções prévias Chefes Naturais, nem Chefes Civis, nem têm podido conferir a Soberania, nem escolher as pessoas, nem preparar a forma.

9.º Creio, que as Leis. as Constituições, os Governos, e os Soberanos Civis, existiam já mais de quinhentos ou seiscentos anos antes da possibilidade das Convenções Populares.

10.º Creio, que o Sistema Convencional é detestável. e absurdo em todos os pontos: que ele tem perdido o espirito público, corrompido as Cortes, os Gabinetes, os Generais, e os Governos.

11.º Creio, que o Sistema Convencional tem entregue aos inimigos as Praças, as Províncias, e os Reinos.

12.º Creio, que um tal Sistema tem introduzido a divisão nos Tribunais, nos Exércitos, em todos os Estados, e em todos os Corpos.

13.º Creio, que este subversivo Sistema tem precipitado os Povos, os Soberanos, e os mesmos Convencionais, no abismo das revoluções, estragado o mundo, e ocasionado todas as nossas desgraças,

14.º Creio, em conclusão, que o Soberano dos Soberanos, e de todo o Universo, é Deus Todo Poderoso; e que o Soberano Legítimo do Reino Unido de *Portugal, Brasil, e Algarves*, e todas as suas possessões, é (por legítima successão de Seus Augustos Progenitores) El Rei Nosso Senhor, o Muito Amado, e Muito Augusto Senhor D. *João VI*, a quem Deus guarde por muitos anos, como todos os *Portugueses* desejamos, e havemos mister.

N. B. As explicações por extenso de todos os sobre-ditos artigos podem ler-se não só em *Grócio, Tício, Hornio, Mr. Rollin, P. Bertier, Bossuet, Fenelon, Bonald*, e ainda

mesmo em *Mestries*, e *Weishaupt*; mas principalmente na *Voz da Natureza sobre a Origem dos Governos*, onde se acham aqueles artigos sabia e profundamente demonstrados com a maior evidência, e com toda a sorte de provas ⁽⁴⁹⁾.

(*Gazeta de Lisboa*, n.º 180, de 1 de Agosto de 1823)

Nesse mesmo número a *Gazeta de Lisboa* anunciava: «saiu à luz uma obra nova de José Daniel Rodrigues da Costa, intitulada — *Novidades de Lisboa, dadas por Bento Aniceto ao sen Compadre Cura na Província da Beira* — com um leilão divertido do Espólio de alguns dos regeneradores, com uma devota oração para que deus nos livre da seita, com os Mandamentos da Lei Maçónica, e outras coisas verdadeiras e divertidas. Preço 100 réis».

A imprensa periódica e planfletarista dava-se as mãos na crítica feroz e demolidora do sistema liberal e os «regeneradores» foram os seus alvos preferidos. É o que vemos no planfleto atrás citado com:

OS MANDAMENTOS DA LEI DOS PIOS REGENERADORES MAÇÓNICOS SÃO DEZ

- O *Primeiro*. Insultar o Culto, surpreender o Trono, pisar a Nobreza, e malquistar a Magistratura.
- O *Segundo*. Jurar ódio eterno aos Ministros da Religião, de todas as Ordens e de todos os Capelos.
- O *Terceiro*. Guardar nos Domingos, e Festas de Guarda o que se achar nos Cofres Públicos, e particulares, sendo possível.
- O *Quarto*. Honrar o *Arquitecto Supremo*, o *Venerável*, e *Rosa Cruzes* ⁽⁵⁰⁾, e por eles deixar Pai e Mãe.
- O *Quinto*. Matar o maior número de profanos que puder, de forma que não padeçam meses, e meses numa cama, mas sim piedosamente morte de relâmpago.
- O *Sexto*. *Crescite, et multiplicamini...* [*] sem o preceito da Igreja.
- O *Sétimo*. Roubar tudo a todos com dignidade; que não pareça furto, e ir-lhes pregando os direitos de Cidadão, que nasceram livres, mas deixá-los sem vintém, menos aos que forem espiões.

(49) Crítica cerrada às teorizações sobre o pacto social e a soberania, defendidas desde a Revolução Francesa, que estabeleciam a igualdade entre os homens.

(50) Cargos na hierarquia maçónica. Consulte-se A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário da Maçonaria Portuguesa*, 2 vols., Lisboa, 1986.

- O Oitavo.* Não levantar falsos testemunhos a ninguém, prender, e degredar com muita pressa, mas sem se dar culpa ao Sacrificado, porque pode estar inocente.
- O Nono.* Desejar o acréscimo das famílias uns Irmãos dos outros Irmãos, concorrendo todos para o mesmo fim, e felicidade, hoje por mim, amanhã por ti, em comum interesse.
- O Décimo.* Cobiçar os Lugares mais respeitáveis, para ter mando em tudo, e mexer o Reino de tal sorte, que fique que se não conheça.

Estes dez mandamentos se encerram em dois: convém a saber, não amar a Deus, nem ao Rei, dando fim do próximo, que não for como eles mesmos.

T*] Já no Diário do desgoverno li que um deputado, ou depravado dissera em Sessão de Cortes, que não conhecia outra coisa no mundo mais que este texto.

E mais adiante o personagem Bento Aniceto apresentava a «oração» que lhe tinha sido dada em Lisboa por «um devoto, que diz a rezava todos os dias desde que se fizeram Cortes nas Necessidades e tem de Fé que Deus o ouviu»:

*Deus, e Senhor amparai-nos,
E neste mundo livrai-nos
De liberais exaltados ⁽⁵¹⁾
E de génios sublevados:
Dos homens de duas vistas,
De Espiões que fazem Listas,
De quem quer mal ao seu Rei;
De quem vive sem ter Lei;
De Frade, que se se busca
Acha-se um livre patusca;
De mações no Sacerdócio,
Que confessam por negócio;
De tropa de casta má,
Que vai a quem mais lhe dá;
De Chefes, que aqui contemplo,
Que não dão um bom exemplo;*

(51) Exaltados ou radicais foram um grupo de liberais vintistas que pretenderam levar o liberalismo às suas últimas conseqüências, abolindo ou reformando tudo o que se opusesse à nova ordem constitucional. Consulte-se: José Sebastião da Silva Dias, «O vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», *O século XIX em Portugal, Análise Social*, n.ºs 61/62, 1980; e Isabel Nobre Vargues, «O radicalismo liberal vintista. João Maria Soares Castelo Branco», *Revista de História das Ideias*, 3, Coimbra, 1980.

De Taful da Liberdade,
Que ouve da Missa metade,
Nem quer no final momento
Confissão e Sacramento.
Deus, e Senhor amparai-nos,
E neste Mundo livrai-nos
De Pai, que a familia engoda
Com as criações da moda,
Vindo meia noite dada,
E o filho de madrugada,
Que um vem do amoroso fogo,
O outro da casa do jogo;
De importunos faladores,
Que prezados de Doutores,
Inculcando um grande estudo,
Nada são, querem ser tudo.
Deus, e Senhor amparai-nos,
E neste Mundo livrai-nos,
Dos homens empavezados,
Impostores affectados;
E de Clérigos que vejo
Namoradores sem pejo;
Livrai-nos desta canalha.
Que é quem o mundo embaralha,
Ponde Senhor, salva a terra
De peste, de fome, e guerra.
Assim, Senhor vos rogamos
Que neste estado, em que estamos,
Seja a vida dilatada.
Com gente bem inclinada;
Conservai nossos Soldados,
Como são fiéis, e honrados,
Com Chefes de bom conselho
Pois são do Soldado o espelho.
Deparai homens prudentes,
A Vós, e ao seu Rei tementes;
Que havendo Pai de bom siso,
Logo há filhos com juízo;
Guardados vossos Preceitos,
Surgirão os bons efeitos,
Que entre muitas alegrias,
Eternizem nossos dias.
Ouvi a nossa Oração,
E dai-nos a Salvação.

E. a concluir, refira-se ainda que entre todas as críticas feitas aos que foram responsáveis pelo liberalismo vintista, os «regeneradores», avultam as que se dirigem ao «Patriarca» Manuel Fernandes Tomás, falecido em Novembro de 1822.

Com efeito, em 1823, também ele não escapou à mordacidade de alguns escritos em que, satiricamente, a sua acção

Linguagem Religiosa e Propaganda Política

em prol do liberalismo era glosada. Vemo-lo, por exemplo, neste «Epitáfio» às comemorações que em sua homenagem a Sociedade Patriótica Portuense empreendeu:

EPITÁFIO

Espalhado na manhã do dia em que a Sociedade Patriótica Portuense ⁽⁵²⁾ -festejou a morte de Manuel Fernandes Tomás ⁽⁵³⁾, na Igreja dos Religiosos Beneditinos da Cidade do Porto, com Ofício de David Peres, Missa de Pontifical, cinco Responsórios, por ser Patriarca, e Oração composta e recitada por um dos Sócios-Capelães da dita Sociedade.

AQUI. OCULTO. JAZ
MANUEL. FERNANDES. TOMÁS
NASCEU. BARQUEIRO
VIVEU. BREGEIRO
MORREU. PEDREIRO ⁽⁵⁴⁾
EM. FÓFA. CAMA. DEITADO
DEVENDO. MORRER. ENFORCADO
EM. MAUSOLÉU. ⁽⁵⁵⁾ SOBERBO. SÃO. GUARDADAS
CINZAS. QUE. AO. MAR. DEVEM. SER. LANÇADAS
POR. VORAZ. AMBIÇÃO

⁽⁵²⁾ A Sociedade Patriótica Portuense foi uma das mais importantes sociedades patrióticas (clubes políticos, embriões de futuros partidos ou embriões de associação), que se propagaram no vintismo.

⁽⁵³⁾ Manuel Fernandes Tomás, um dos principais mentores da Revolução de 1820 (pertenceu ao Sinédrio) e por isso justamente classificado na própria época de «Patriarca da Revolução», foi também um activo deputado e jornalista e antes, após o 24 de Agosto de 1820, fora vogal do Governo Supremo do Reino.

⁽⁵⁴⁾ Referência pejorativa ao facto de M. F. Tomás ter pertencido à Maçonaria. Com efeito, esta figura grada do vintismo português foi Venerável da Loja Patriotismo, de Lisboa e teve o nome simbólico de Valerio Publicola. A própria sociedade maçónica reconhecer-lhe-ia, mais tarde, grande valor pois o seu nome foi dado a uma loja e também constituiria um nome simbólico. Veja-se A. H. de Oliveira Marques, *Dicionário da Maçonaria, cit.*, vol. II, 1427-8 e vol. I, 565-6.

⁽⁵⁵⁾ A alta consideração em que foi xida esta personagem central do vintismo (M. F. Tomás), fez com que a sua morte fosse pretexto para uma subscrição pública e para comemorações cívicas no tempo e no futuro. Na época, podemos dizê-lo, todos os sectores políticos quiseram honrar a sua memória: várias foram então as cerimónias e elogios fúnebres. Foi o caso da *Sociedade Patriótica Portuense* (instalada desde o dia 24 de Agosto de 1822) e das sociedades patrióticas de Lisboa, *Gabinete de Minerva* e *Constituição*; como também foi o elogio que José Agostinho de Macedo traçou nas páginas da sua *Gazeta Universal*. A sua morte — Novembro de 1822 — foi sentida como um mau presságio para o futuro da revolução vintista.

COMPÓS. O. ENTREMEZ
QUE. POR. TÍTULO. TEM
REGENERACÃO ⁽⁵⁶⁾
E. COM. TAL. ARTE. O. FEZ
QUE. ARREMEDA. BEM
A. JUNÓTICA. PROTECCÃO ⁽⁵⁷⁾
POR. HONRAR-LHE. A. MEMÓRIA
PATRIÓTICA. ESCORIA
ARMANDO. NA. LAMÚRIA. A. CORRIOLA
HOJE. FAZ. POR. ESMOLA
TANGER. POR. SUA. ALMA. LUGUBRE. SANFONA
ENQUANTO. DE. VERONA
NÃO. CHEGA. A. IRMANDADE ⁽⁵⁸⁾
QUE. EM. POMPA. E. MAGESTADE
SEUS. OSSOS. HÁ-DE. PÔR. A. MESMA. PROVA
QUE. TEVE. NA. PRAÇA. NOVA
O. DESENGANO. PROVEITOSO ^(*)
E. TER. DE VIA. O. SEU. AUTOR. FAMOSO
Ó. VIANDANTE
DEMORA-TE. HUM. INSTANTE
ENTÔA. POR. PIEDADE. A. CORJA. INSANA
SUBVENITES. DO. CAMPO. DE SANTA ANA («»)

(*) Desengano Proveitoso. *Peça infame escrita por um frade grilo, quando o General Soult esteve no Porto em 1809; e publicamente queimada, de Ordem Régia, no meio da Praça-Nova, por mão do Executor d'Alta Justiça.*

(Desafogos poeticos de hum Corcunda portuense no tempo da Constituição, Lisboa, na Officina da honrosa conspiração, 1823).

⁽⁵⁶⁾ Regeneração foi o nome com que na época também se definiu a Revolução de 1820. Vulgarizou-se até mais do que o termo Revolução. Senão, vejamos: *Portugal Regenerado em 1820* (título de uma obra de M. Borges Carneiro); *A Regeneração de Portugal* (um dos primeiros jornais vintistas do Porto); *Alicerces da Regeneração de 1820* (panfleto da época); a loja *Regeneração* (uma das mais activas lojas maçónicas no vintismo e à qual pertenceram nomes não menos sonantes do seu processo liberal), etc.

⁽⁵⁷⁾ A expressão quer significar um sentimento muito peculiar em 1808 e vulgarizado na imprensa com o nome de «protecção à francesa»: Junot (o comandante da 1.^a invasão francesa) logo que chega e se instala em Lisboa fez constar que vinha libertar-nos da dominação inglesa; só que a substituiu pela dominação francesa.

⁽⁵⁸⁾ Referência à Santa Aliança e ao seu Congresso de Verona. Ver nota 18.

⁽⁵⁹⁾ No Campo de Santa Ana teve lugar em 18 de Outubro de 1817 uma das mais terríveis execuções políticas colectivas que pôs fim ao projecto revolucionário do general Gomes Freire de Andrade.

Política e Religião surgem-nos assim como dois elos de uma mesma cadeia: a da Revolução de 1820. E ocorre-nos a pergunta, também ela bipolarizada: laicizava-se a religião ou sacralizava-se a revolução?

Através dos exemplos apresentados julgamos ter mostrado como, em 1820, se dava sequência à via para a laicização da sociedade portuguesa ao mesmo tempo que se caminhava para a sacralização da revolução liberal e como nessa tarefa a propaganda política desempenhou um papel de relevo.

O CRISTIANISMO SOCIAL DE 1848 **

O romantismo foi portador, como sabemos, de um renascimento religioso *lato sensu*. A urna notoria inobservância das directrizes da Igreja, a um afastamento das liturgias do catolicismo não corresponde, pois, um indiferentismo religioso. Pelo contrário, há mesmo uma ressurreição da categoria do sagrado, cuja busca não se satisfaz com os meios e vias propostos pela tradição eclesiástica. O que está em jogo é a necessária renovação dos valores e o que se procura é a reiniciação nas verdades tradicionais da espiritualidade evangélica. A um período de regressão da fé sucede outro de recuperação da crença. A instabilidade mental, sinal dos tempos revolucionários, gerou como resposta a necessidade de estabilidade, de equilíbrio interior e moral. É que a Revolução Francesa conferiu um maior nivelamento social mas provocou, simultaneamente, um certo desenraizamento e até desenquadramento dos indivíduos. Para contrabalançar e superar essa realidade, filósofos, escritores e teóricos gizam planos de reconstrução e propõem-se reedificar uma ordem na base da justiça e da verdade. A desagregação do Antigo Regime provoca um abalo violento nas religiões instituídas mas, longe de apagar a necessidade religiosa, exalta-a. Do período pós-revolucionário até à primavera de 1848 um espírito novo, carregado naturalmente da experiência romântica, mas sedento do progresso científico, revela uma acentuada exigência religiosa — porém, de uma reli-

(*) Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(**) Este texto serviu de base a uma comunicação que prefe- rimos no II Encontro de Historiadores Luso-Soviéticos, realizado em Lisboa, em 5 de Maio de 1986 e insere-se num trabalho mais vasto que estamos a ultimar.

gião interiorizada. Passado o tempo das ortodoxias... os românticos celebram uma religião desafectada das observâncias tradicionalistas e liberta de formulários litúrgicos que não davam resposta cabal nem podiam servir de suporte ao universo em mudança progressiva. Chateaubriand tinha sido tão-só um sintoma. A uma religião formalizada, o romântico opõe uma religião do espírito. A relação homem-mundo exige uma reavaliação do equilíbrio espiritual. A uma sacralização do mundo corresponde uma dessacralização das instituições eclesiásticas. Mas essa relação do humano e do divino pressupõe que a renovação do sacral acompanhe a renovação histórica, ou melhor, que a natureza e a história recebam uma vocação religiosa. Impõe-se a urgência de um desenvolvimento orgânico na própria religião adequado aos imperativos da história, o que obriga a uma dinâmica constante na busca da verdade. Assim, os românticos admitem por um lado uma ruptura, por outro uma continuidade, continuidade entre a renovação política e a renovação religiosa.

A interiorização preconizada pela consciência romântica não implica, no entanto, isolamento no sentido pietista. Pelo contrário, projecta a sua relação com o mundo. Há uma perfeita incarnação da exigência religiosa na realidade humana. Essa comunicação entre o divino e o humano faz-se através da Revelação — manifestação do Eterno no domínio temporal. E a Revelação cristã, porque demora a concretizar-se, para a sua consumação no fim dos tempos — a aliança da Humanidade e da Eternidade — não só exige essa dinâmica constante como alimenta, por outro lado, a esperança escatológica. Esta é, também, um dado importante das doutrinas messiânicas do romantismo.

Os românticos reconhecem a importância do Cristianismo na história da humanidade, opondo-se, no entanto, à Igreja católica — instituição ultrapassada e deturpadora dos dogmas e símbolos cristãos. A Igreja dos românticos é a Igreja Universal. A Humanidade — que abarca o *Povo* e a *Nação*, conceitos tão caros aos homens do século XIX — é a comunidade dos fiéis que substitui a Igreja invisível e abstracta. O Cristianismo é, como vemos, uma nova síntese. A teologia é relançada com bases novas — as de uma cosmoteologia. O fundamento escatológico do futuro da Humanidade radica na esperança triunfante da Democracia. Para os socialistas cristãos como Bûchez, Esquiros, Pierre Leroux, Saint-Simon, entre outros, Cristo é o anunciador da libertação e do advento democrático. O homem romântico projecta-se para o futuro

e alimenta a crença e a esperança nesse porvir sem negar a validade das diversas vias e meios na busca da verdade.

É a esse germe de universalidade e de ecumenismo, na base de um sincretismo religioso, que a revolução francesa de 1848 confere alento e insufla um vento de Fraternidade, despertando as esperanças.

Na década de 30 e 40 a questão social coloca-se já com extrema acuidade. As massas trabalhadoras tomam consciência dos seus problemas vitais e dão os primeiros passos no caminho da emancipação política através da instauração da República e da prática do sufrágio universal, e da emancipação social através da associação. Solidariedade no trabalho e luta política são as armas de combate ao sistema capitalista liberal.

A literatura recria também o seu ideal social e político. Não se enquadra só no puro optimismo romântico. Adquire também força socializante. Em 1848, o panfletarismo de esquerda, a imprensa periódica afecta à ala liberal radical e o romance progressista, denunciam as injustiças sociais e divulgam as doutrinas dos utópicos. O romantismo social, eivado de uma fé religiosa ardente, marcado pela nostalgia do primitivismo evangélico e com acentuada força humanitarista, é o pano de fundo do discurso messiânico do socialista utópico, do romance do intelectual-burguês progressista, de uma literatura popular que prolifera e de uma imprensa periódica liberal radical.

As palavras do dia são *Povo, República, Democracia, Religião*. Esta explosão de escritos traduz o borbulhar de ideias, o fervor e a fé dos homens de 48, que os impulsionam a dar a conhecer os projectos de reforma, a denunciar as injustiças, a tentar a procura incessante da felicidade do homem. A sua acção foi profícua, pois contribuiu, com maior ou menor veemência, para a educação política do *Povo*. Os axiomas essenciais do Cristianismo — a Igualdade, a Fraternidade, a Solidariedade — são evocados como base ideológica das concepções demo republicanas. A Democracia significa a concretização do puro primitivismo evangélico e a consumação da cristologia. Assim, a «gloriosa» revolução de Fevereiro de 1848, em França, elevava o homem à mais alta dignidade da sua natureza e traduzira, na essência, a consolidação da doutrina da Fraternidade e da comunhão sagrada de todos os fiéis. Esta simbiose Cristianismo/Revolução é uma constante na ideologia de 48. Neste contexto, a França — tal como a cantavam Michelet e Quinet — incarna, pelo seu apostolado ecuménico, o Messias dos novos tempos.

A Humanidade liberta-se do espaço limitado e finito da Igreja instituída, e constitui, ela própria, a Igreja Universal numa base ecuménica. O objecto desta Religião Nova é, em suma, a Humanidade. A Revolução é a sua voz. A esse espírito é inerente uma explosão de ideias generosas — a regeneração da Nação pela República, portadora das virtudes e princípios evangélicos, e a união de todos os cidadãos, cimentada pela prática dos ideais cristãos. A República não é tanto um regime político como a fase mais acabada da sociedade humana. Para alguns socialistas e democratas, a «Verdadeira República» não havia sido ainda fundada. O que se conseguira com a Revolução Francesa foi irradiar o passado, ou melhor, a religião do passado, e lançar as bases de uma Religião Nova. A fé republicana fundamenta-se no credo revolucionário — a famosa trilogia da Liberdade, Igualdade e Fraternidade — «evangelho da política» — cujo autor anónimo e colectivo é o *Povo*. *A Liberdade* exprime patriotismo; a *Fraternidade* evoca o exemplo do «sans-culotte Jésus»; a *Igualdade* é o testemunho da crença nessa Religião Nova: a União da Humanidade.

A mitificação da Revolução de 1848 pelos demo-republicanos é acompanhada pela relevância simbólica que se dá ao *Povo*, outra «figura» proeminente da mitologia romântica. O vocábulo *Povo* repete-se frequentemente nos títulos das obras de Lamennais, de Alphonse Esquiros, de Eugène Sue, de Proudhon, de Laffauris e de muitos outros, além de integrar os títulos de muitos jornais da época 0). O *Povo* aparece envolto numa auréola messiânica. E, como tal, é necessária uma identificação perfeita com ele.

No conceito de Lamennais o *Povo*, torturado como Cristo, é a Humanidade inteira em busca da justiça e do amor. É o Homem — Deus, o Povo — Cristo, o Verbo incarnado. No *Povo* está o germe da unidade e fraternidade humanas. Do conceito de povos, de *Povo*, Lamennais chega à definição do «Povo de Deus». E o que querem os povos? — O melhoramento das

(1) Em 1834 Lamennais dedica a sua obra *Paroles d'un croyant* ao povo, em 1837 escreve o *Livre du peuple* e em 1848 dirige o jornal *Le Peuple Constituant*. Alphonse Esquiros publica *L'Évangile du Peuple* (1841) e Laffauris *Le Livre des Prophètes et du Peuple* (1841). A palavra repete-se frequentemente em publicações periódicas como *Journal du Peuple* (1833), *L'Étoile du peuple* (1848), *Le Salut du peuple* (1849), *Le Drapeau du Peuple* (1849), *Le Dieu du Peuple* (1849) e ainda na obra de larga divulgação, *Les mystères du Peuple* (1849), de Eugène Sue, entre outras. Proudhon refere com frequência expressões alusivas ao povo e nos seus *Carnets*, em Maio de 1847, dedica-lhe uma ode.

massas soffedoras; as leis de protecção ao trabalho e uma mais equitativa distribuição da riqueza.

Ora é a esse *Povo* e em nome desse *Povo* que, após a proclamação da II República Francesa, se decreta a prática do sufrágio universal, a abolição da escravatura e da pena de morte, a redução da jornada de trabalho e a liberdade de imprensa e de reunião: a voz do Povo e a voz de Deus ou, dito de outro modo, a voz do Homem feito Deus.

Mas para transformar fundamentalmente esse mundo dominado por uma sociedade burguesa, clerical, individualista, injusta e opressora, formulam-se novos conceitos, florescem novas ideias e uma necessidade premente preocupa os espíritos democratas e socializantes — reformar o mundo. Terreno rico de acção para os utópicos que aproveitam condições novas e ideais para dinamizar um verdadeiro movimento operário, um movimento dinâmico das classes oprimidas contra os seus opressores. A marcha mais ou menos messiânica e profética da maior parte dos socialistas utópicos da primeira metade do século XIX desenvolve-se precisamente entre dois pólos: o regresso ao *Reino de Deus*, tal como se desenha no Evangelho e na Igreja primitiva, e a sua projecção no futuro.

A eclosão da revolução republicana francesa, em 1848, tem, como sabemos, assinalável importância a nível europeu e enforma, ideologicamente, os demo-republicanos portugueses. O espírito evangélico do romantismo social e humanitarista dos teóricos franceses (Saint-Simon, Fourier, Pierre Leroux, Lamennais, Bûchez) frutifica não tanto em obras sistemáticas, mas, sobretudo, na literatura socializante que colhe ampla divulgação entre nós.

Nos múltiplos folhetos de cariz liberal, democratizante e de propaganda republicana que circulam anónima e clandestinamente em Portugal, em 1848, nos artigos dos periódicos progressistas e na poesia inspirada nos movimentos e ideias revolucionárias, está subjacente essa identificação da Religião/República, Povo/Cristo, França/Messias Redentor.

Como exemplos significativos seleccionámos alguns textos de autores portugueses que expressam a luta dos oprimidos contra a prepotência dos senhores, que enaltecem a igualdade dos homens perante Deus, o respeito pela Liberdade e a esperança na Fraternidade Universal.

O jovem José Maria do Casal Ribeiro, jornalista, político e socialista, no opúsculo *O Soldado e o Povo*, saído a lume em 1848, identifica o símbolo cristão da Cruz de Cristo com a bandeira da liberdade. A Cruz, símbolo da emancipação da

Humanidade, representa, alegoricamente, a tríade revolucionária que é, afinal, a divisa evangélica: «a união de todos — diz o autor — em volta de uma bandeira — a bandeira da Liberdade, da Igualdade, em suma, da Fraternidade» (2).

O Cristo torturado, sofredor, crucificado, é a imagem mais acabada do proletariado, igualmente martirizado pelas injustiças sociais e pela desigualdade económica. Como refere outro dos nossos autores socializantes, Custodio José Vieira,

«...à força de ardis, de prepotências e de roubos, ides esbulhando os infelizes de seus poucos haveres.... O proletariado é a imagem do Crucificado. A palavra proletário diz infelicidade e resignação.... [mas] já lá se levanta no horizonte, para além dos Pirinéus, a estrela que anuncia o próximo futuro dos povos — é a estrela da sua redenção» (3).

Esta identificação simbólica da Humanidade sofredora e de Cristo Crucificado, encontramos-la muito explícita, entre outros teóricos, em Lamennais, concretamente na sua obra *Paroles d'un croyant* (1834). Mas, à imagem da Ressurreição do Filho de Deus, também o Cristo Colectivo— o Povo — tinha a esperança da Salvação. A Redenção é um conceito comum a todos os socialistas, mas, porque a ele está intimamente ligado o sentido da vida e, conseqüentemente, nele se cristalizam os conflitos, as contradições, as esperanças e as lutas, é um conceito passível de interpretações díspares. A verdadeira Redenção, para Fourier, reside na prática do amor, do prazer, da festa social; para Ballanche, Bûchez, Esquiros e Flora Tristan tem um sentido acentuadamente político e social, enquanto em Lamennais continua a estar patente o destino do cristão considerado individualmente.

A libertação colectiva dos oprimidos, embora definida por um vocabulário messiânico (*Libertação, Emancipação, Salvação*), tem um sentido acentuadamente laicizante: a Redenção é preparada e realizada pelo próprio Povo. Essa libertação, na liturgia dos socialistas utópicos e revolucionários de 1848, é uma Auto-Redenção, isto é, uma conquista do homem, pelo próprio homem, e não um benefício de Deus. «Nenhum Povo ainda quis ser livre, que o não fosse» — diz-se

(2) José Maria do Casal Ribeiro, *O Soldado e o Povo*, Coimbra, 1848, p. 23.

(3) Custódio José Vieira, *Um, alguns e todos ou a historia âum absurdo*, Porto, 1848, p. 16.

nas colunas da folha clandestina *A Republica* (4). E o redactor de *O Republicano* concretiza: «É uma revolução imensa e profunda que vai aparecer na terra... E por quem? Pelo Povo — porque esta revolução será feita pelo povo e só para o povo» (5).

Da vontade de querer ser livre e da força que executa essa vontade depende a conquista da emancipação humana. Força libertadora do jugo da tirania, da ditadura, da oligarquia, da opressão capitalista, que para alguns é mesmo a revolta armada, é justificada e legitimada como o meio operativo necessário para alcançar a almejada Redenção.

A doutrina cristã portadora dos ideais de filantropia e solidariedade, conceitos tão caros aos espíritos democratas, torna-se o modelo de todo um ideário que fundamenta a ideologia republicana de 1848. A cristologia e o retorno ao primitivismo evangélico conhecem uma significativa revivescência na mentalidade romântica dos demo-republicanos portugueses. Nos seus textos, em prosa ou em verso, deparamos com expressões de uma linguagem religiosa pouco ortodoxa, não teocêntrica, que define uma atitude de orientação indeterminada para Deus e, muitas vezes, uma cristologia revolucionária. Ressalta, por exemplo, a importância e o valor dado ao livro sagrado — o Evangelho — entendido como «carta de emancipação do homem social», «contrato de Deus com os povos», «revelação do homem justo» e «livro da doutrina do amor e da fraternidade».

O redactor da folha progressista *O Século*, dado à estampa em 1848, em Lisboa, considera que a máxima «amai-vos uns aos outros», ensinada por Cristo, é a que mais profundamente encerra o preceito da Fraternidade. Verdade até então sofismada, tal máxima encontra a sua plena expressão no movimento revolucionário que arvorara a bandeira republicana em 24 de Fevereiro, qual símbolo da união dos povos e de todas as crenças (6). Assim sendo, as divisas da república democrática, são, em última análise, a tradução laica dos axiomas do Cristianismo.

A República devia ser, portanto, uma Religião. Pierre Leroux, defensor de uma *praxis* democrática afirma mesmo que «La République est une religion ou plutôt elle est la Religion» (7).

(4) *A Republica. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 5, 16-5-1848, [p. 4].

(5) *O Republicano*, Lisboa, n.º 4, 1848, [p. 1].

(6) *O Século*, Lisboa, n.º 2, 1848, p. 24.

(7) Pierre Leroux, *Projet de Constitution démocratique et sociale*, Paris, 1848, p. 65.

E o autor anónimo do folheto republicano *Deus e a Liberdade* (divisa de Lamennais) expõe, em termos bem claros, esta mesma simbiose: «a República é a realização da Liberdade que Deus concedeu aos homens, da Igualdade que o Cristo manifestou ao mundo, da Fraternidade que é a expressão do seu divino verbo» (8).

A figura central deste Cristianismo «populista» e utilitário é Cristo, cuja imagem se identifica melhor com o operário e com o camponês do que o Deus terrível e vingativo apresentado pela prédica oficial. A vivência do Filho de Deus é exemplo paradigmático da Humanidade. A sua origem, vida e destino tornam-se os padrões referenciais da existência humana. O Messias nasceu no ambiente mais precário, teve uma ascendência humilde. Filho de um «operário», conviveu com pessoas simples, misturou-se com a turba dos oprimidos, foi condenado a um suplício afrontoso e expirou entre dois homens da plebe. O Cristianismo social tinha em conta uma cultura popular que não teria podido assimilar uma mensagem mais abstractamente apresentada.

O Deus repressivo cede o lugar ao Deus-Amor que deu a vida pelos homens. A visão teocêntrica de um Deus-Pai substitui-se a corrente cristocêntrica que põe a tónica na devoção a Jesus Cristo e no culto do seu Sacrifício. Daí que a piedade dos românticos, alicerçada no Amor, se centre no culto da Cruz e da Paixão. A Crucifixação é, de facto, o emblema de toda a estrutura social. O sangue de Cristo foi derramado e continua a sê-lo para criar o Governo da Justiça. Assim, o sangue religioso toma um significado social e histórico. Toda a Revolução representa uma Crucifixação — o sangue humano é derramado para resgatar o homem mortal, como o próprio sangue de Deus foi vertido para salvar as almas. «A Revolução — escreve o articulista do jornal clandestino *A Republica* — é hoje tão necessária como o sangue nas veias para ter vida; e todos sentem esta necessidade...» (9). O sacrifício do Redentor permite realizar a possibilidade de glória dos homens.

O autor do folheto *Deus e a Liberdade* exprime exactamente este sentir:

«Ó Pátria! Ó Pátria! porque não ressuscitas tu à voz da liberdade e do Cristianismo? Porque não dizes ao mundo

(8) *Deus e a Liberdade*, s.l., s.d., p. 1.

(9) *A Republica. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 1, 25-4-1848, [p. 3].

— as Quinas da minha bandeira, são as chagas de Cristo que morreu para resgatar o Povo.... Que grito deve ser o nosso? Um só — a República» (10).

Valoriza-se o derramamento do sangue religioso no discurso político como fundamento e justificação da revolução violenta. A dor é necessária para conduzir ao amor (11). Era necessário o Calvário das barricadas para conseguir nova Ressurreição da Humanidade. Subjaz, portanto, a esse credo, a

(10) *Deus e a Liberdade, cit.*, p. 67.

(11) Qualquer que se ja a posição política do escritor o sangue de Cristo crucificado justifica o sofrimento. Foi derramado para criar o governo da justiça. O sangue religioso tem, portanto, um significado social e histórico que toma relevância no discurso de direita ou de esquerda. Basta lembrarmos a importância do culto ao Sagrado Coração de Jesus. O coração é o centro principal de todos os sentimentos e devoções. É o símbolo do sofrimento e é, simultaneamente, fonte do amor e da caridade. Deus, por amor, deu à humanidade o seu Filho e o Filho, por amor, oferece o seu coração. Trata-se de uma devoção humana e divina e, melhor que qualquer outra, faz compreender os sentimentos do coração divino e o seu superior sentimento de caridade. Não admira, portanto, que este culto fosse dinamizado pelos católicos para combater as ideias heréticas como as jansenistas. A imagem de um Deus terrífico e impiedoso opunha-se a imagem do Deus amor. Em face do racionalismo, do deísmo, naturalismo e laicismo, o culto adquire maior propagação difundida pelos jesuítas. Contra os ventos revolucionários e a proclamação da República em França, em 1789, o tema de Jesus sofredor toma alento e a leitura do Evangelho é feita pelos refractários em função de Cristo cuja doutrina se concretiza na monarquia absoluta. Daí que os legitimistas invoquem a devoção ao Coração de Jesus para obter essa observância às leis e bons costumes do Antigo Regime. A realeza do monarca é o reflexo da realeza de Cristo. Para os defensores do Trono e do Altar os ensinamentos políticos de Cristo reduzem-se à consagração da monarquia absoluta. Em Portugal, é a partir de 1728 que se propaga esta devoção. Nem a supressão da Companhia de Jesus, nem o combate dos jansenistas conseguiram extinguir o culto que conhece, ao tempo de D. Maria I, ampla divulgação, mercê também da autorização do Papa Pio VI, em 1777, para a celebração da festa ao Coração de Jesus. O padre jesuíta Carlos Rademaker, em carta ao Padre Geral Pedro Bechx, de Julho de 1857, relata a situação «miserável» da religião em Portugal: «É grande o número dos protestantes e grandes os esforços de propaganda que procuram fazer por seus predicantes e pela difusão de biblias heréticas. A Universidade de Coimbra, a única em todo o reino, está eivada de jansenismo e de regalismo; nela se explicam publicamente obras condenadas pela Igreja ou com ressaibos de heresia. Os seminários conciliares, em várias dioceses estão fechados ou embebidos de espírito mundano. O clero secular, sem união com os pastores diocesanos, nem entre si. Por fim, as sociedades secretas condenadas pela Igreja exercem grande influência não só na classe rica mas também no povo entre o qual cada dia se vão organizando novas agremiações, a que chamam operárias. Pelo que se refere às letras a Academia das Ciências de Lisboa encontra-se dominada por

essa fé, uma filosofia do porvir — a crença no futuro, a esperança na radical mutação socioeconómica, em suma, o anseio de uma Ressurreição.

E é a França, porque incarna a figura do Messias esperado, que inicia o processo da Redenção Universal. Ela é mitificada precisamente pela empresa libertadora da sua Revolução. Esta, numa perspectiva ecuménica, funciona como o émbolo acelerador de um processo mais amplo de emancipação dos povos: — os movimentos nacionalistas europeus e/ou a contestação dos governos conservadores. Assim o refere o nosso poeta Donnas-Boto nos seus versos sobre *A queda de Vienna*:

«E p'ra consumir a grande Redenção
Que Cristo na Cruz com sangue selou
Já em França rebenta a Revolução
Que os povos das garras dos Reis arrancou» (12).

alguns que são adversos à religião» (*Liber primus de Regesta Ulissivonensis Residentiae* ab anno 1857, ad annum 1859, n.º 8. Mss. Prov. Lusit. S.J.). Ora, o culto ao Sagrado Coração oferecia «o remédio aos males dos últimos tempos», entre outros, o indiferentismo religioso, o materialismo teórico e prático, a questão operária, o socialismo, o comunismo e «a relaxação e lenta decomposição da família e da sociedade onerada pelo liberalismo, por meio das escolas emancipadas da religião e dos inumeráveis ardis dos pedreiros livres» (Prólogo do P.º Joaquim dos Santos Abranches. à obra *Coração de Jesus segundo a Doutrina de St.ª Margarida Maria*. Por um oblato de Maria Imaculada, Capelão de Montmartre. Tradução de R. F. 2.ª edição, corrigida, Porto, Apostolado da Imprensa, 1932. p. XLII). O amor que dimana do Coração de Jesus inspira sentimentos de abnegação, de justiça e de caridade que permitiriam a concretização das reformas sociais consentâneas com o progresso. Daí que a associação nascida entre os estudantes jesuítas franceses, O Apostolado da Oração, criada em Portugal em 1864. tivesse sido o instrumento difusor da devoção ao Coração de Jesus e, para muitos dos seus fiéis, o impulsor da «re Cristianização da vida portuguesa».

(12) Luiz Maria de Carvalho Saavedra Donnas - Boto, «A queda de Vienna», in *A Apotheose do Illustrissimo Senhor Antonio da Costa e Sousa (Veiga Junior), e das outras victimas que soffrerão o martyrio pela Patria nas margens do Ver deir o aos 22 d'Outubro de 1846*, Porto, 1848, canto II, pp, 149-55. O autor formara-se em Medicina pela Universidade de Lovaina e era bacharel em Direito pela Universidade de Coimbra. É sobretudo na poesia que transmite a sua ideologia política, patriótica e socializante. Leiam-se, por exemplo, os seus versos: *Soneto à Fraternidade*, *Soneto à Paz*, *Soneto à Itália* e poesias diversas compulsadas em *A lyra do Douro*, publicadas em 1854. O prefácio a esta obra (pp. 5-63) é uma análise detalhada dos conceitos e princípios do ideário político-social do autor e a sua profissão de fé.

«E quem deixará de seguir a França nesta cruzada santa?» — interroga-se o articulista do periódico progressista radical — *O Rabecão* (13).

A sensibilização dos jovens como força dinamizadora era, e mais uma vez o exemplo francês é evocado, pertinente: «O machado da reforma — escreve-se na folha clandestina *A Alvorada* — só o braço robusto do mancebo o pode fazer descarregar de modo que o tronco velho do mundo caia com todas as suas ramificações e se definhe com todas as suas raízes» (14). À mocidade está vinculada a salvação da pátria. Para isso apelam os poetas, dramaturgos e jornalistas: uns testemunham o desejo de emancipação das classes laboriosas, como António de Serpa, e Francisco Gomes de Amorim; outros fazem eco dos movimentos nacionalistas europeus, como Augusto Lima e Luís Augusto Palmeirim; outros estabelecem a conexão do dogma cristão e dos princípios liberais, como o faz João Maria Nogueira; outros explanam as teorias associativas e socialistas, como Lopes de Mendonça, Casal Ribeiro, Custódio José Vieira, Marcelino de Matos e Sousa Brandão. O incitamento ao soldado, como elemento imprescindível e factor de união, é uma constante nas colunas dos jornais republicanos clandestinos — *A Republica*, *O Republicano*, *A Fraternidade*, *O Regenerador*, que dirigem proclamações ao exército e, evocando o ideal fraterno, apelam para a sua colaboração e apoio na luta contra a monarquia vigente. «Soldados! os vossos irmãos do Povo estão dispostos a seguirem o exemplo das outras nações: e a deitarem por terra um trono perjuro. .. Soldados! juntai-vos com vossos irmãos neste último esforço da liberdade oprimida e juntos quinhoaremos a glória de termos salvado a Nação» — assim se dirigia ao exército o redactor da folha clandestina *A Fraternidade* (15).

Para os mais radicais não bastava a revolução das ideias, tornava-se premente a revolta armada contra o regime. Não era, porém, esta opinião que colhia a aquiescência da maioria dos «republicanos» e socialistas utópicos portugueses. Mais do que uma mudança política, eles anseiam pela República Social. «A República — define-se no jornal com o mesmo nome e com certo cunho maçónico — simboliza a Grande Família colocada sob o mesmo nível em que não há cartistas, miguelistas, setembristas, progressistas nem cabralistas — há

(13) *O Rabecão*, Lisboa, 10-3-1848, p. 1.

(14) *A Alvorada*, Lisboa, n.º 1, 1848, p. 8.

(15) *A Fraternidade*, Lisboa, n.º 2, 13-5-1848, [p. 4]. Cf. *A Republica. Jornal do Povo*, n.º 4, 13-5-1848, [p. 4].

apenas Portugueses — irmãos e iguais em direitos» (16). Voto universal, processos aos ministros concussionários, armamento geral do país, liberdade de pensamento, de expressão e reunião, direito ao trabalho, à educação e instrução, são algumas das linhas programáticas dos defensores nacionais de uma República, sinónimo de Democracia Social. «A República que desejamos não é para mudar os homens, não é para ajudar interesses de família — é para tirar o povo da miséria em que vive, para lhe dar pão, para proteger órfãos e viúvas, para recompensar o talento, as virtudes e o trabalho...» — afirma outro periódico clandestino e anónimo, *O Republicano* (17). Neste contexto, a República era o Reino da Justiça em que se praticam as virtudes evangélicas das quais ressaltam, significativamente, a filantropia e a tolerância. «Ela é, por excelência — escreve o articulista de *O Regenerador* — o governo fraternal... e a fraternização é a grande necessidade pátria» (18). Silveira da Mota expressa bem o espírito de ruptura com a política conservadora vigente e com a Rainha D. Maria II. Porém, nos seus versos *Ao Povo Portuguez*, aconselha:

«Mas se fordes vencedores
Não abuseis da vitória!
Não seiais como os senhores,
Consegui a maior glória
Não maltrateis os vencidos

ódios fazei apagar!
Que o pendão que tremular
Deve ser pendão de paz!» (19).

As teorias filantrópicas e de tolerância, de clara herança da cristologia cristã, apontam, obviamente, para uma via pacifista. «O Povo — lê-se nas páginas do jornal *O Republicano* — não deseja derramar sangue, há-de ser avaro em o espar-

(16) *Idem*, n.º 3, 6-5-1848, [p. 3] e *O Regenerador. Jornal do Povo*, Lisboa, n.º 2, 18-4-1848, [p. 4].

(17) *O Republicano*, n.º 3, 1848, [p. 2].

(18) *O Regenerador. Jornal do Povo*, n.º 9, 22-5-1848, [p. 3].

(19) Inácio Francisco Silveira da Motta, «Ao Povo Portuguez», in *A Harpa do Livre*, Lisboa, 1852, p. 61. Bacharel formado em Direito pela Universidade de Coimbra, é autor de vários trabalhos de história e literatura e ocupou vários cargos políticos a partir de 1864. Enquanto estudante compôs, entre outras, poesias alusivas *A Liberdade*; *Ao Governo Austriaco*; *Ao Povo Português*; a *O Canto do Livre*; a *O Operario*, que coligiu na antologia acima citada.

gir porque é sangue de Portugueses, porque é sangue de irmãos» (20).

A inquietude sentida perante as desigualdades sociais e económicas que, segundo o poeta Silveira da Mota, provocavam «o gemer do operário laborioso e as risadas do rico protervo» (21), suplantava a questão política. À luz dos ditames cristãos que explicitamente conferiam «a trabalho igual, riqueza igual», havia que rever o sistema distributivo de produção. A igualdade dos cidadãos exigia a igualdade material.

A prepotência capitalista e a profecia de um movimento libertador universal ganham ressonância na poesia da época, por exemplo, no soneto *O Canto do Livre*:

«Treme pois, senhor malvado,
Que o povo tens oprimido;
Que há-de erguer-se o desgraçado
Que serás então vencido!

Que o povo já se ergue altivo
Proclamando a igualdade
Que o que outr'ora era cativo
Ei-lo agora em liberdade.

É meu canto profético horrível
Para os reis, para os ricos protervos!

Mas é canto de vida p'ra os servos!» (22).

Recriar uma ordem social, vencer a desproporcionalidade e as injustiças económicas pressupunha, para os defensores da Democracia, a conciliação de interesses classistas. No plano político, a República representa o único regime que possibilitaria a conciliação da Liberdade com a Autoridade, da Ordem com o Progresso. A República Democrática seria a única forma de governo capaz de fazer vingar a Justiça Universal: «Todos os homens — escreve-se na folha de 1848, *O Século* — tendo o mesmo autor, o mesmo tronco, as mesmas faculdades, sendo todos iguais no nascimento e na morte têm iguais direitos à justiça, independência e felicidade» (23). A visão cristã do homem faculta uma leitura que, como vemos, fundamenta os preceitos da sociedade democrática.

(20) *O Republicano*, n.º 5, 1848, [p. 2].

(21) Inácio Francisco Silveira da Motta, ob. cit, *Introdução*.

(22) *Idem*, «*O Canto do Livre*», in ob. cit., pp. 43-46.

(23) *O Século*, n.º 6, 1848, p. 83.

O Cristianismo dos socialistas, democratas, republicanos e liberais de 1848 é, fundamentalmente, um credo social a que está subjacente, como já salientámos, uma filosofia do porvir — crença no futuro e esperança numa radical mudança socioeconómica. Fé na Humanidade e no Povo, Fé nas coisas terrenas como o credo religioso nas verdades divinas, crença no futuro, na (e como) Ressurreição e Redenção. A uma filosofia humanitária romântica está subjacente um sentido político e social, vivificado pelo espírito do Evangelho e dos profetas, mas com acentuada conotação de uma teologia herética.

Verificamos, de facto, que há uma inversão neste movimento religioso. Enquanto na religião cristã (católica ou protestante) a iniciativa é de Deus e o homem actor segundo, nos autores românticos e nos democratas e socialistas de meados do século XIX, a iniciativa religiosa pertence ao Homem. É o Homem que cria a Religião e situa Deus, ou, dito de outro modo, a Humanidade, realizando-se a si própria, realiza o próprio Deus. Podemos afirmar que há uma transposição laica dos conceitos de Sacrifício, de Redenção, de Revelação, de Ressurreição que são inseridas numa filosofia humanitária que é, na essência, uma Fé. Teoricamente coincidentes, princípios liberais e conceitos da teologia e escatologia cristãs, na prática adquirem um profundo sentido laico. Porque a Redenção é obra da Humanidade, o Cristianismo social de 1848 assume um cariz revolucionário — não se trata de mera propaganda, de puro conformismo ou conservantismo, mas de um instrumento de mudança. Há, portanto, uma transmutação de valores do plano teológico para o plano puramente profano. Assim sendo, fica-nos a questão já formulada por Paul Bénichou:

A fundamentação filosófica cristã, subjacente à doutrina social de 48, não será apenas a mitificação de uma esperança terrena?

UN PHILOSOPHE-POÈTE DU SPIRITUALISME FRANÇAIS: NUMA BOUDET

Bien des penseurs se sont, au cours des âges, exprimés en grande partie grâce à l'inspiration poétique: tels Lucrèce, Luis de León, Antero de Quental, Unamuno, Jean-Marie Guyau, Jean Lahor, Paul Valéry ou Jean Wahl... Effectivement, l'intuition lyrique saisit souvent des vérités, que la métaphysique est ultérieurement appelée à préciser ou à développer. Je voudrais ici parler d'un de ces philosophes-poètes, encore fort peu étudié: Numa Boudet (1827-1897), qui illustra le village de mes ancêtres paternels, Castelsagrat (en Tarn-et-Garonne); son itinéraire spirituel, de l'agnosticisme révolté au christianisme le plus fervent, me semble présenter un particulier intérêt, comme étant le témoignage le plus typique de cet *Admirable XIX^e siècle* (André Lebois), dont, pour ma part, je garde encore, profondément la nostalgie, en notre déconcertant XX^e siècle, «plein de bruit et de fureur», plus que de substance, où l'argent et la guerre prédominent plus que jamais, au détriment de la sagesse et de la haute culture, ainsi que de la justice ou de l'humanisme...

Fils du notaire Pierre Boudet, établi dans cette commune tarn-et-garonnaise, Hugues-Numa-Cyrille Boudet de la Poulerie était né dans la jolie bourgade de Castelsagrat («Castellum Sacratum»), aux confins de l'Agenais et du Bas-Quercy, à trente kilomètres d'Agen, à dix de Valence-d'Agen (son chef-lieu de canton) et à vingt de Moissac (la vieille cité monacale, renommée pour ses raisins — les chasselas dorés — et pour ses monuments romans). Cette petite ville, qui comptait plus de deux *

* Université de Toulouse - Le Mirail.

mille habitants vers 1890, remonte à l'époque romaine, comme l'atteste son vieux puits; ce fut, en 1272, une bastide, instituée par Alphonse de Poitiers, le frère de saint Louis, autour de sa place en cornières et de sa vénérable et vaste église, dont le clocher fut rasé par le Prince Noir, pendant la guerre de Cent Ans. Juché sur des coteaux assez reculés, loin de la route de Toulouse à Agen et à Bordeaux, près de la vallée paisible de la Barguelonne, l'humble rivière qui prend naissance non loin de Cahors, Castelsagrat, pays de vignes, de céréales, de fruits et de bois, baptisé «Chêne Vert» sous la Révolution, constitue l'un des derniers contreforts du Quercy (plus précisément du Bas-Quercy ou Quercy Blanc, moins âpre que celui des Causses du Lot); c'est là que vient s'achever le Massif Central, devant l'immense plaine de la Moyenne Garonne, qui s'étend jusqu'à Toulouse et Pamiers. Cette contrée, ravagée partiellement jadis par les Guerres de Religion, contenait encore, il y a vingt à vingt-cinq ans, un petit cimetière protestant, en sus du grand cimetière général, dit de Cricaille, sur la route de Moissac. Il est à noter que l'ensemble du terroir quercynois, riant et austère à la fois, a donné le jour à d'autres philosophes, comme Jean Izoulet, Jean Delvolvé et Louis La velle...

Numa Boudet descendait d'une vieille famille locale (son arrière grand-père, un chirurgien, avait été député aux Etats Généraux de 1789); il possédait quelques biens fonciers et passait pour la Providence des miséreux. Il avait seulement une soeur, épouse de l'avocat Boscredon, de Toulouse. Dès son enfance, il fut affligé d'un mal aux yeux, très tenace, qui le contraignit, par la suite, à recourir à la dictée de ses travaux personnels, comme l'a rapporté à mon père M.^r Diu, coiffeur du village, auquel il dicta ses commentaires sur Molière, tout spécialement sur le *Tartuffe*. Il commença ses études au Collège de Moissac — où le condillacien Laromiguière enseignait, quelque temps auparavant —, puis il les acheva au Petit Séminaire de Montauban. Epris de sa voisine, Alida Boudet, sa cousine germaine, qui d'ailleurs, était prête à répondre à ses voeux, il présenta sa demande en mariage, mais fut récusé, sous prétexte du trop jeune âge de la demoiselle et aussi de l'excessive parenté... Il faut dire aussi qu'en 1844, Boudet était devenu boiteux, par la faute d'une mauvaise entorse qui fut très mal soignée. Alida ne se maria qu'en 1875 (avec le colonel montalbanais Bourthoumieux) et elle resta jusqu'à cette date-là à Castelsagrat, en y dirigeant, avec sa soeur cadette Isaure, un petit pensionnat. Boudet, très éprouvé par cette désillusion, demeura toujours célibataire.

Désormais, il se plongeait dans la méditation solitaire et dans la lecture des philosophes et des théologiens, tout en s'occupant de ses propriétés agricoles; il se faisait conduire journellement, en break, par Ernest Duhard, à un élégant pigeonnier dans l'une de ses terres, Merly, près du bois pittoresque de Jolibert ou de Brézègues, accompagné de Favori, son chien, au bord de la route de Saint-Paul d'Espis, devant un vaste horizon champêtre. Il eut pour amis et correspondants Hello (qui vint lui rendre visite en 1872), Lacordaire (qui lui dédia plusieurs de ses *Lettres aux jeunes gens*), Henri Lasserre (l'auteur de *Notre-Dame de Lourdes*), l'abbé Perreyve (dont on n'oubliera jamais la célèbre Prière), Paul de Beaurepaire-Froment (essayiste, romancier et poète moissagais, qui vint s'entretenir avec lui en 1896), Nestor Chaubard (un érudit moissagais), Joseph Serre (le philosophe lyonnais), Pierre Jay (un publiciste connu) et surtout Sabin Défargues (curé de Castelsagrat, après avoir été vicaire général à Montauban, et être tombé en disgrâce pour ses idées indépendantes, ancien condisciple de Boudet).

Il laissa un important et copieux recueil de poèmes, *Adolescence* (1856 Paris, in 8.° de 288 pages, Ed. Lecoffre), qui lui valut une lettre élogieuse de Lamartine et une grosse masse d'inédits en prose (un choix restreint en a été publié par J. Serre, en 1898, dans son ouvrage anthologique sur Boudet). Sédentaire, il ne quitta sa petite patrie qu'à trois reprises: pour veiller sur l'édition de son livre, à Paris, en 1856; pour saluer Hello dans sa Bretagne, et pour revoir sa soeur et son beau-frère à Toulouse, au cours de brèves échappées. Très respecté de la population (et principalement des pauvres gens, qu'il secourait libéralement), il était cependant mal vu des intégristes et des réactionnaires, qui lui reprochaient certains poèmes audacieux, voire blasphématoires, écrits, dans sa jeunesse. Mort et enterré à Castelsagrat, après avoir reçu les derniers sacrements, il fut enterré au cimetière de Cricaille; il avait légué sa maison natale à Sabin Défargues; elle est encore aujourd'hui le presbytère, à deux pas de la mairie. La tombe d'Alida se trouve à peine à trois mètres de la sienne. Ce malheureux mais génial infirme avait une grande personnalité, qui déborde largement sa région occitane; son souvenir demeure, bien au delà du village. Pour moi, je lui ai déjà consacré sept pages de ma conférence, «Les philosophes du Quercy Blanc: J. Boudet, J. Izoulet, J. Delvolvé», faite à notre Académie des Sciences. Inscriptions et Belles-Lettres de Toulouse, le 10 décembre 1985 (cf. *Mémoires de l'Académie des Sciences, Inscriptions et Belles-Lettres*, Toulouse, tome XXV,

1986); je m'efforcerai ici de tracer de lui un portrait beaucoup plus étoffé 0).

Comme Ta remarqué, après Pierre Jay, Joseph Serre (*ob. cit.*, pp. 43 et 45), Boudet «est un réaliste, un naturaliste de la pensée...; le réalisme dans l'idéal, telle est la note de son intellectualité». Comme les positivistes authentiques, il veut prendre la mesure de tout le réel, sans se payer de mots, sans jamais fuir dans le *Wolkenkuckusheim* dont parlait Schopenhauer. A cet effet, il entend se servir uniquement de la raison et l'on a pu dire, sous cet angle, que c'est un libre-penseur. Or, sa vision du monde est sans faiblesse ni compromission; à côté des belles et nobles choses qu'on peut découvrir à juste titre dans l'existence et dans l'univers, il est une réalité redoutable et irréductible, sur laquelle nous butons, à chaque pas: c'est *le mal*. Boudet part ainsi, surtout dans sa jeunesse, d'une prise de conscience radicale et très puissante de ce ver rongeur de l'humanité, que constitue le mal universel et permanent; et il s'étonne douloureusement de la cécité de la plupart des gens, qui refusent de s'en rendre compte ou qui le masquent sous l'artifice du divertissement. «C'est un grand mal qu'on s'étonne si peu du mal, que le mal ne soit pas même jugé une anomalie. Le moindre mal est une anomalie qui devrait nous pétrifier d'étonnement... La complaisante indulgence de l'homme envers le mal qui le dévore est une prévarication, la prévarication même» (Serre, pp. 220-221). A la différence de Leibniz et, plus tard, d'Azaïs (l'auteur de la «théorie des compensations», où le bien équilibre le mal), Boudet prétend qu'on ne saurait réduire le mal, même le mal physique. Le «mal de la peine» est aussi scandaleux que «le mal de la faute»; il y a là un terrible obstacle à notre ascension humaine vers le Vrai et vers le Bonheur. «C'est *a priori* un grand mal que l'être souffre et puisse souffrir. C'est un très grand mal que la dernière des créatures soit contrariée dans son élan vers l'Être,... un mal inexplicable, si ce n'est par la faute qui, elle-même, ne s'explique pas» (p. 222). Prenant parti implicitement contre le stoïcisme, Boudet s'écrie: «C'est un péché de nier que la douleur soit un mal; elle est un mal

(!) On peut lire aussi: Joseph Serre, *Un penseur inconnu: Numa Boudet. Sa vie et ses pensées* (1898, Paris, Perrin, 250 pages); Paul de Beaurepaire-Froment, *Un génie méconnu: Numa Boudet* (1899, Paris, Société Libre & Editions des Gens de Lettres, 27 pages); Marc Guy, «N. Boudet, poète et philosophe», dans *Histoire de Castelsagrat*, inédit (Chap. X), 14 pages; Bayrounnat, «N. Boudet», *La Croix de Tarn-et-Garonne*, Montauban, avril 1897, 2 pages.

très haïssable contre lequel il est nécessaire de prier toujours» (p. 223); et il ajoute, un peu plus loin, en confessant son désarroi face à ce côté nocturne du réel: «La mal n'est pas seulement le dragon, il est l'énigme, il nous dévore en tant qu'énigme; il s'agit de démasquer, de deviner autant que de tuer» (p. 224).

Scrutant l'effort des hommes, dans leurs patients ateliers, où l'on recherche la Vérité et le Bien, il ne cache pas sa déception et s'écrie, non sans amertume: «Voyez-vous la fumée de tous ces fourneaux? Que cherche-t-on? L'absolu. Que trouve-t-on? Des cendres» (p. 99); ailleurs, il observe: «Le mal se fait un jeu de nous et de tout et se termine en ridicule» (p. 178) et aussi: «il y a parfois dans l'homme non seulement la bassesse de l'animal, mais encore l'inertie de la pure matière» (p. 184). L'ignorance foncière du sens de la vie n'est-elle pas le mal radical? Boudet déplore que notre existence soit «suspendue à des bouts de fil qui s'enchaînent et vont aboutir on ne sait où» (p. 187). L'égoïsme est partout, bien qu'il sache se dissimuler parfois très habilement: «on se figure l'égoïsme toujours replié sur lui-même, et pourquoi? Il faut bien que ce Sultan sorte, ne fût-ce que pour voir le marché aux esclaves et marquer celles qui ont l'honneur de lui plaire. Il y en a qui ont l'égoïsme expansif, d'autres concentré. Lequel vaut le mieux?» (p. 200).

Que répondra Boudet à ceux qui pensent que les *passions* peuvent nous aider à combler le néant de nos existences? Le penseur de Castelsagrat réplique: «toute passion est un amusement et nous mettons de la passion en tout, parce que nous voulons nous distraire et tout réduire à la distraction. Les enfants riraient bien s'ils connaissaient toute la puérité des hommes» (pp. 204-205). A ce niveau de sa méditation, Boudet pourrait dire, comme Sartre: «l'homme est une passion inutile». Mais on objectera, peut-être, que les causes pour lesquelles on accepte de se faire tuer attestent que notre passion héroïque suppose un objet valable. Non, dit Boudet: «les passions dont on meurt ne sont pas les moins puérides... L'homme réduit parfois la mort en vanité... Les hommes très frivoles vont jusqu'à se jouer de la mort» (pp. 201 et 203). «Les passions amères ont un chatouillement plus énergique et plus persistant; elles nous bercent plus fort dans une voluptueuse mollesse. On s'amuse à la haine, à la vengeance, à la bouderie; on s'en berce; on s'y endort, on y boit jusqu'à l'ivresse» (p. 204). «Ce qui nous amuse, c'est toujours le factice: un héroïsme de comédie, même s'il va jusqu'à la mort, est quelquefois facile et coûte peu. Un homme jette héroïque-

ment sa vie dans un duel frivole et meurt content. Il se fait une tragédie de dévouement qu'il rend volontiers effective; il exécutera, au profit de sujets indignes ou ridicules, des dates virils, des entreprises généreuses qui lui eussent été impossibles pour un but sérieux» (p. 203). Le *desengaño* de Boudet est plus complet encore que celui de Gracián. Comme Renan, il décrit l'espèce humaine, vivant du parfum des dieux morts ou du songe d'une ombre... «Votre vie est toute jonchée de choses flétries. Ah! s'il reste encore à ces débris une goutte de la verdure et de l'âpreté primitive, un peu de saveur vitale, respirez - la vite, emplissez - en votre poitrine, car l'oeuvre de décomposition ne s'arrête pas aux débris; il faut encore la corruption dans la ruine et dans la corruption» (p. 187). C'est plus que du Jérôme Bosch; c'est du Valdés Leal, où l'on voit le corps du prélat qui se décompose en néant dans son cercueil...

Un tel pessimisme sur la condition humaine et sur l'ensemble des «étants» (comme dit Heidegger) est développé, sur maints registres, dans le volume *Adolescence*, écrit de l'encre de *YEcclesiaste*, du *Livre de Jérémie* et du *Livre de Job*... au moment où la jeunesse de Numa Boudet se trouvait au plus aigu de ses frustrations, à la suite de son accident fatal et de l'anéantissement de son projet conjugal. Ouvrons ce recueil, à la page 28:

«Tunique des douleurs, d'une main ingénue,
Enfant, je te nouai sur ma chair cendre et nue;
Je me disais: elle est l'unique vêtement
Que je puisse porter sans honte et dignement;
Seule elle peut cacher, sans réteindre, la flamme
Qu'il faut ensevelir au plus profond de l'âme;

Et, peut-être, au sortir de ma prison natale,
Elle sera changée en robe nuptiale,
Et me fera trouver digne du saine anneau,
Digne d'être introduit aux noces de l'Agneau.
Et je me confiais, candide à sa tutelle,
Comme un oiseau blessé se cache sous une aile.
Maintenant, je maudis ce sombre vê cernent:
Il n'eut jamais pour moi ni rafraîchissement
Ni conseil salutaire; il est froid et stérile;
Il a flétri, brisé ma jeunesse inutile;
Il ôte au saint amour, dans mon coeur avorté,
L'élan, le bon parfum et l'efficacité,
Le laissant, dans ce coeur qu'il dessèche et qu'il froisse,
A l'état de fardeau, de remords et d'angoisse;
Au lieu de les garder et de les féconder,
A tous les vents il a laissé se dissiper
En longs vagissements mon hymne inexprimée,

Mes jours en vains ennuis, mon génie en fumée!
Il fait de mes vertus une dérision!
Il a même chassé la résignation;
Vieillissant et courbé sous cet âpre cilice,
A tant d'autres, pieux, salutaire et propice,
J'ai combattu sans gloire et travaillé sans fruit;
Aussitôt qu'il toucha mes reins, il fut maudit.
Tous les feux dévorants des passions impures
N'auraient pas eu pour moi de plus basses tortures;
Il a brisé ma force, il a séché mes os;
Je le déchire en vain: ses renaissants lambeaux,
Vivants, envenimés, adhérent à mes plaies,
Dards de feu que j'arrache avec mes chairs brûlées.

Je sombre, enseveli sous ses replis funèbres!
Mon jour est devenu plus noir que les ténèbres».

De même, dans une élégie (dédiée à M. l'Abbé S. D., c'est-à-dire Sabin Défargues), il s'écrie (pp. 20 et 21):

«Morne, comme un jour de décembre,
Ma jeunesse, triste lambeau,
Toujours, hélas! par quelque membre
Clouée aux murs froids d'une chambre,
Apprend la vie et le tombeau.

Moi, je porterai mon cilice,
Le bruit mondain lourd à mon front.

Prêtre, de ton céleste songe
Descends dans le poudreux chemin,
Et que ton triste regard plonge
Dans la pourriture, qui ronge
Incessamment le coeur humain».

Comme dans les émouvantes prières de l'athée qu'on écrit parfois dans notre siècle de scepticisme et de nihilisme, Numa Boudet va maintenant s'en prendre à ce Dieu, dont il doute, et il lui reprochera son indifférence; on peut lire, par exemple, dans le poème II (intitulé «Départ», pp. 15 et 17):

«Je suis à vous, ô Dieu que toute vie implore!
A vous qui, sans pitié pour nos efforts stériles,

Caché dans votre gloire et dans vos profondeurs,
Vous dérobez sans cesse à l'étreinte des coeurs.

Au soleil des vivants qui doit marquer ma place?
Quel est le vent douteux qui me berce ou me chasse?
Vais-je au bien? Vais-je au mal? A la gloire? A la paix?
Vais-je au port? A l'écueil? Que fais-je? Je ne sais».

Le poème XV («Désenchantement», pp. 90-93) va plus loin encore et exhale, non seulement la perte de la foi de son enfance, mais aussi le sentiment de la déréliction la plus totale:

«Quoi! Les siècles, en vain, font leur expérience?
Quoi! du néant de tout la terrible évidence,
De ses rayons glacés dardant notre front nu,
Nous laissera toujours vains, abusés, tranquilles?
Et sans fin nous irons poser nos pieds dociles
Dans un piège connu?

Des tombes, des berceaux, des hommes et des choses,
Et des fruits desséchés, et des fleurs non écloses
De la science aride et de la volupté,
Des cités, des déserts, du grand jour, du mystère,
Alchimiste assidu, je n'ai rien pu extraire
Que ce cri: Vanité!

Ce mot, je l'ai redit à l'écho de ces roches;
J'aimais à l'écouter dans les voix de nos cloches,
Dans les vagissements des printemps effeuillés,
Dans le cri du torrent, dans la voix presque éteinte
De l'automne et du soir; dans la timide plainte
Des rameaux dépouillés.

Quelques âmes croîtront, par tes leçons pressées:
D'autres auront goûté tes étreintes glacées,
Pâle déception, moi je ne te dois rien!
Rien! ni cette sagesse où, tremblant, je m'appuie;
Ni ces larmes du soir, amère et fraîche pluie,
Bonne au germe chrétien.

Sur moi, l'illusion ne s'est jamais posée;
Le désir est en moi comme une onde épuisée,
Et le rêve a toujours fui mon berceau dormant;
Et je n'ai cultivé que des fleurs de ténèbres,
Et je n'ai caressé que tes ailes funèbres,
O désenchantement!

Le désenchantement est une coupe sainte
Dont on boit à genoux la salutaire absinthe,
Et qui souvent se change en poison enivrant.
Tout est mort; mais il reste un coeur qu'on déifie,
Heureux que tout soit vain et petit dans la vie,
Pour se trouver seul grand!

Eh quoi! ce fruit hâtif de mort ou de sagesse,
Ce fruit qui ne mûrit qu'à l'heure où le jour baisse,
Pour moi naît: avant l'aube et meurt avant midi?
Il me faut, comme on pleure une espérance morte,
Le pleurer et jeter sur le seuil de ma porte
Tout son sel affadi!

Et, sondant plus à fond, la foi n'est pas venue!
Je vais, toujours foulant la terre froide et nue,
Perdu, comme autrefois, dans le néant de tout,
De l'abîme à l'écueil et des effets aux causes,
Ballotté, j'erre encore, et j'effeuille ces roses,
Mais sans fruit et sans goût!»

Mais le paroxysme sera atteint, quand le philosophe-poète quercynois, s'abandonnant à sa rancoeur devant le non-sens de l'existence, va directement accuser Dieu, responsable selon lui, du mal universel (étrange «faute d'orthographe de Dieu», comme le disait V. Hugo). Cette fois, la révolte est totale et elle atteint le stade de l'imprécation et de la malédiction. Qu'on lise le pathétique poème XXXVII, intitulé «Murmures» (pp. 239-259), qui constitue la pièce la plus longue et sans doute la plus émouvante du recueil; elle nous interpelle, sans que nous puissions nous y dérober, par sa sincérité entière et son caractère tragique, qui aurait trouvé un écho profond chez Miguel de Unamuno:

«Je suis bien las. mon front s'affaisse, mon pied glisse,
Je suis las du désir, du mal, du sacrifice;
Je suis las de marcher, je suis las de m'asseoir;
Je suis las de la nuit, surtout de cette aurore
Qui ne révèle rien jamais et qui ne dore
Que des sommets glacés de mort, de désespoir.

T e fondement de tout n'est que poussière et sable;
Toute surface n'est qu'un masque inexorable;
Toute lueur qui brille, un feu follet qui fuit;
A chaque pas se lève et siffle une ironie;
Chaque force vivante est une tyrannie.
Et chaque forme, un sphinx qui rit!

O terre! quel élan maudit te précipite,
Et quel attrait te cloue à ta fatale orbite?
O course sans espoir! O sphère sans essieu!
Pourquoi suivre sans fin ce cercle de folie?
Quel bien en revient-il à ta face pâlie?
Quel bien au roi déchu qui puise en toi la vie?
Et quel intérêt à ton Dieu?»

Boudet évoque alors l'inlassable effort humain, qui édifie, au cours des siècles, de multiples civilisations, toujours vouées à une identique caducité; à quoi rime cet incessant travail de Sisyphe, auquel sont condamnés les humains depuis des millénaires, sans qu'on ait jamais vu le bout du tunnel? Bien plus, que signifie le duel interminable entre la philosophie et la théologie sur l'insondable mystère du monde

et sur le sens transcendant ou immanent de la vie? Un Dieu terriblement caché, n'est-ce pas là un paradoxe cruel?

«Pourquoi nous force-t-on à construire dans l'ombre,
Nuit et jour, des Babels sans mesure et sans nombre,
Monuments d'impuissance et de dérision?
Le maître a-t-il le droit de rire et de maudire?
Son monde n'est-il pas une oeuvre de délire,
De doute et de confusion?

A quoi vous jouez-vous, puissance souveraine?
Pâles gladiateurs sur une froide arène,
Faire lutter sans fin la raison et la foi,
Se montrer par moments à travers nos décombres,
— Jeux puérils!—et puis se cacher sous des ombres,
Et dire: Cherchez-moi!

Le monde est un prétoire, et vous devez, ô maître!
C'est une loi par vous écrite, comparaître
Devant ce tribunal auguste et permanent».

La Création, telle que nous la voyons depuis toujours, n'est pas du tout ce qu'elle aurait dû être; au lieu d'un séjour d'innocence et de félicité, c'est une jungle indescriptible, où triomphe le crime, avec son cortège de mensonges et de vains appeaux. Comment le Bien a-t-il pu être ainsi souillé et souvent étouffé par le mal, sournois ou déclaré? Boudet ne semble pas admettre le progrès moral et social; il se montre terriblement affecté par l'échec perpétuel de rHumanité, en marche vers un destin inconnaissable et généralement affreux:

«Cette création devait nous apparaître
Radiieuse d'amour, vierge sous l'oeil du maître,
Sereine effusion de son coeur paternel!
Et voilà que le mal règne aux sources de l'être!
O principe incréé! Verbe, Verbe éternel,
Le mal, le mal dans l'être! insoluble problème!
Qui donc a pu mêler ce mot, hideux blasphème,
Au doux langage de ton ciel?

Tout devient, sous nos pas, servitude et géhenne;
Nous trouvons un sujet de scandale et de haine
Dans le sol du chemin et dans chaque élément,
Dans le sourire aimé des âmes les plus chères,
Dans ces ondes du coeur qu'on croyait salutaires,
Dans tout ce qui nous sert d'ombrage et d'aliment.

O triste humanité! n'es-tu pas, enfin, lasse
De porter ton bâton, ta corde et ta besace,
Mendiance vieillie aux pas tremblants et lourds,
D'étaler au soleil ta hideuse misère,
Et tes fangeux bonheurs, plus honteux que l'ulcère,
Et d'implorer en vain d'illusoirs secours?»

Le procès à ce Dieu barbare et étranger à toute pitié va alors se précipiter; tel l'accusateur public, Numa Boudet se dresse à la barre et proteste hautement contre l'absurdité de cet univers en furie, où les hommes poursuivent leur oeuvre vaine, comme des fourmis inconscientes, mais obstinées. Si le mal existe, la responsabilité n'en revient pas aux causes secondes que nous sommes peut-être, mais bien à la Cause Première, toute-puissante dont il était légitime d'attendre qu'elle eût arrangé les choses tout autrement! Il faut donc porter l'anathème hardiment contre l'Être des êtres:

«Je maudis la puissance ironique, assidue,
Qui retrouve en tous lieux, la semence perdue,
Qui rend nos désespoirs et nos débris féconds,
Et qui, sans se lasser, fait renaître les vies
De leurs impuretés, de leurs ignominies
Et de leurs putréfactions.

L'existence es: un don mauvais, un vil lambeau;
La douleur est aussi vide que l'espérance.

Nos crimes, Seigneur Dieu, nos molles habitudes
D'oubli, d'indifférence, et les ingraturités
De nos coeurs envers vous n'accusent que vous seul;
L'homme enfanta le mal, vous créâtes les hommes.
Le mal règne en monarque abhorré; nous en sommes,
Nous, les pères, et vous... l'aïeul.

Oui, tout ce mal qu'on fait et tout ce mal qu'on souffre,
Tout ce qui monte à flots bitumineux du gouffre
D'impureté, de mort, de misère et d'effroi,
Après avoir pesé sur nos têtes meurtries,
Après avoir détruit nos âmes et nos vies,
Retombe tout sur toi».

Qu'on n'invoque pas ici le libre-arbitre humain, soi-disant maître de ses décisions et de ses actes! Comme Luther, qui parlait du «serf-arbitre», le penseur de Castelsagrat estime que la souveraineté d'un libre vouloir humain est une pure fiction:

«La liberté! Comment recevoir cette excuse?
Et comment espérer que ton nom nous abuse,
Pouvoir de fiction qu'un caprice enfanta,
Esclave de ce Dieu qui te dompte et t'admire,
Du coeur qui te maudit, du néant qui t'attire
Et du limon qui te porta!

Liberté! Liberté! risible subterfuge,
Arbre contre lequel l'enfer et le déluge
N'ont rien pu, si ce n'est en cueillir tout le fruit!

Enigme dévorant, mot creux, vide et sonore,
Goutte d'eau, bulle d'air, que le soleil dévore,
Lampe pleine de nuit!»

Que faire, devant tant d'infortune et de sadisme? Comment donc en sortir? L'énigme du péché originel demeure entière; tout n'apparaît ici-bas que comédie tragique et abominable impasse, sombre cauchemar, songe sans queue ni tête, où nous sommes toujours trompés et toujours perdants. Nulle solution ne surgit; toute voie nous est barrée.

«Ah! soient maudits mes yeux, et l'ombre et la lumière!
Pourquoi me faut-il voir tous ces maux de la terre?
Est-ce pour les pleurer, est-ce pour vous en faire,
Mes frères, ce tableau hideux à vos regards?
Fuir! oh! fuir! dans la mort fuyons tous! Mais le juge,
Du néant, notre unique et suprême refuge,
Par sa dure menace, au plus hardi transfuge,
Ferme l'accès de toutes parts».

Le suicide est, certes, une tentation fréquente; mais il nous est interdit, au moins par le poids de notre atavisme chrétien, par la persistance en nous d'une inhibition invincible, qui nous fait redouter le châtement dans un au-delà auquel pourtant nous ne croyons plus guère. Quant à la Révélation (l'Incarnation et la Rédemption de Jésus), elles sont aussi sibyllines:

«Le rosaire, la croix, la crèche et le Calvaire
Font peser sur l'esprit, sur les sens confondus,
Une énigme plus sombre, un plus confus mystère!»

En bref, si déjà la théologie naturelle — la théodicée — est décevante et ne peut rien nous dire de certain, la théologie positive (c'est-à-dire révélée, celle des dogmes et de l'Eglise), l'est encore davantage; elle ne fait qu'épaissir nos ténèbres. Comment décider, en effet, entre les vrais et les faux prophètes? «Tout fait notre raison plus aveugle et plus sourde» (p. 255). Alors, un cri de désespoir s'échappe des lèvres de Boudet, qui, au comble de son désarroi, en vient à relever le gant et à proclamer qu'il se vauttera dans son ignominie et son néant:

«Oh! je m'enivrerais de mon délaissement!
La tunique de honte, à mes flancs nus collée,
J'en ferai mon linceul, et le suc de ma plaie
Sera mon unique aliment!»

*
* *

Parvenu à l'extrême du négativisme, N. Boudet va jusqu'à stigmatiser ce qu'il appelle «Le Pêché de Dieu»: «La création, c'est le péché de Dieu. Il s'en est repenti (me *paenitet fecisse hominem*)» (Serre, p. 31). Mais, étant ainsi descendu jusqu'au plus profond de l'abîme, le philosophe de Castelsagrat va, curieusement, opérer peu à peu, tout au long de la seconde partie de sa vie, une lente remontée vers l'espoir et vers la Foi. C'est par toute une série de transitions, plus ou moins insensibles, qu'il passera laborieusement du pessimisme le plus sombre à un optimisme, sinon tragique comme celui d'Emmanuel Mounier et de Léon Bloy, du moins contenu, mesuré et pleinement équilibré. Il semble que cette «Umwertung aller Werter» (comme l'appellerait Nietzsche), cette inversion et conversion intégrale des valeurs, qui s'étale sur un bon nombre d'années, de la Monarchie de Juillet à la Troisième République, soit essentiellement due à la maturité d'une pensée adulte, oui tient compte, davantage que par le passé, du côté diurne du Réel et qui surtout se trouve de plus en plus touchée par la Grâce: toutefois, le charisme que Boudet a probablement reçu et dont il a su magnifiquement bénéficier, fut préparé en lui par un approfondissement moins unilatéral (moins *einseitig*, comme disent les Allemands) de la totalité de l'expérience et de la connaissance humaines.

Fidèle à la voie augustinienne de l'intériorité, c'est par l'examen scrupuleux de notre âme (dans la tradition cartésienne et malebranchiste, également) que commencera chez N. Boudet la reconstruction du spiritualisme chrétien. La première démarche de cette tâtonnante restauration de l'espérance consiste à analyser le plus objectivement possible la tendance fondamentale de notre esprit en quête d'absolu, qui est, selon lui, la stimulation du *désir*. Reportons-nous au fragment qui porte ce titre (Serre, pp. 715-220): Conformément à la ligne de pensée de l'«*irrequietum est cor nostrum*», c'est-à-dire du *conatus* spinoziste ou unamunien (qui nous pousse à *serse* et à *serlotodo*, comme le dit l'admirable Recteur de Salamanque), Boudet discerne, au coeur de l'homme, une force imprescriptible, le «Trieb», qui nous travaille toujours, même à notre insu, en vue de capter quelque objet ou de prendre telle ou telle posture en nous incitant à tenter de nous hausser vers du nouveau, vers quelque chose d'autre et d'inédit, afin de devenir ce que nous ne sommes pas encore ou, tout simplement, de persévérer dans notre être, même routinier et

médiocre. «Si l'homme connaissait son désir! Si l'homme connaissait son propre désir! Le désir de son coeur! Mais l'homme, trompé par ses désirs, par ses désirs factices, en est venu à redouter son propre désir, le désir de son coeur! L'homme, prenant son désir pour son ennemi intime, reste sans désir, n'ose plus désirer, ce qui est le plus dangereux des états. L'homme trompé par ses désirs factices et faux, faussés par lui-même, affectant d'être encore plus trompé qu'il ne l'est, a fini par prendre son désir pour folie, pour folie la généreuse faculté qui a pour mission de lui donner une forme, de le répandre et de le susciter. L'homme croit sincèrement son désir sinon mauvais, du moins dangereux, et sincèrement que la raison, la morale, le bon sens sont naturellement contraires à son désir et n'existent que pour le contrarier. On l'étonnerait si on lui disait qu'ils ont pour tâche de l'encourager et de le satisfaire et bien au-delà, et aussi de le susciter. Car ôtez de vous la raison et la morale, vous n'aurez qu'un bien faible désir. L'homme ne croit pas seulement son désir dangereux, mais que son désir est le danger même, que tout le danger est dans le seul désir. Alors il tue son désir, et dans ce vide de désir s'élèvent par tourbillons des fantômes de désirs multiples et confus et qui n'apportent que division et trouble et achèvent de déshonorer le désir».

Il ne faut donc nullement avoir honte d'éprouver le désir; c'est, au contraire, lui qui confère par excellence à notre être son dynamisme; en un sens, même, le désir constitue la base indispensable de notre activité propre et le moteur de notre ascension spirituelle et morale. N'étouffons point l'essor de ces beaux chevaux piaffants (qui sont, pour ainsi dire, les répondants de cette *générosité* dont a parlé Descartes, dans son *Discours des passions*). «Laissez faire le désir, il sortira seul de l'étroit domaine que vous lui faites, et seul il brisera et emportera les limites. Laissez libre le désir vrai, il expulsera les faux désirs. Laissez faire l'âme, toute déchue qu'elle est, livrée aux bonnes impulsions qui testent en elle, aux souffles de régénération qui flottent dans l'air, elle concevra le désir, le désir de son coeur. Unifiez votre désir. Ce que vous appelez désirs n'est qu'un nuage de fantômes, interposé entre votre désir et vous, pour vous faire oublier votre désir, l'unique désir, essentiellement unique. Le désir doit s'unifier et s'attacher à son objet et le saisir, et se dilater en lui, de manière à l'embrasser de plus en plus. Tout est là».

Joseph Serre compare cette page au beau poème de Leconte de Lisle, sur la mort d'Hercule, exaltant la mission du désir nous élevant vers le désirable («Désirs que rien ne

dompte, ô robe expiatoire...»). Contre un certain jansénisme, Boudet réhabilite le désir, avec une conviction et une insistance qui ne manquent pas de frapper le lecteur. Voyons, par exemple, les pp. 145-148: «Le précepte de la modération des désirs ne regarde, il est vrai que les biens périssables, mais Terreur subsiste même dans ce sens restreint. Le désir humain ne doit pas être pris pour un ennemi; il doit être, au contraire, incessamment incité, cultivé, soutenu, agrandi.... Mais s'il perd toute sa vigueur sur le périssable, c'est que l'énergie aura baissé; car, à son état naturel, le désir est sans proportion avec le fini. Modérer le désir est une chose très grave. La nature ne le demande pas, la raison ne le conseille pas; elle commande seulement de proportionner le désir à la valeur de l'objet et d'attendre avec une terrible certitude et une ferme exigence sa légitime satisfaction; car la raison avertit que le désir sera non pas seulement assouvi, mais sans cesse dilaté par une série incessante d'assouvissements. Il faut pour cela que le désir ait un objet d'une valeur réelle sans bornes, placé hors des limites et au-delà du fini. La raison ordonne au désir un élan dans le mieux qui ne s'arrête jamais.... Nous ne serons **jugés** que sur notre désir, et condamnés que pour l'avoir méconnu».

Le même thème revient fréquemment dans *Adolescence*. Témoins ces vers:

«Quel vent me chasse ainsi? C'est une lassitude,
C'est un besoin de trouble et de vicissitude;
Je pars, je pars, poussé par mon inquiétude...» (p. II)-
«Ce soupir de désir, de crainte et de langueur...» (p. 233).
«S'il nous venait parfois, de nos obscurs martyres,
Ces élans, ces transports qui font vibrer nos lyres
Et frissonner les coeurs d'un légitime orgueil!» (p. 252).
«Mais mon coeur vit encore, il lui faut une étreinte;
A quoi m'attacher ai-je, à qui jeter ma plainte?» (p. 257).
«Oh! apaisez le vol insensé de mon âme,
Et sa soif trop ardente, et sa trop vive flamme!» (*ibid.*);
«Oh! quand mes saints désirs, gémissantes victimes,
Se mouraient d'abandon au fond d'un coeur flétri» (p. 13).
«Laissez, pieuse flamme,
Veiller un bon désir!» (p. 268).
«O mes tristes amis, vous dont l'âge apaise
La révolte fiévreuse et les défis moqueurs» (p. 279).

Au fond du désir, Boudet décèle ainsi le tourment de l'infini. C'est pourquoi, en morale, il n'insiste pas, à la différence de Kant, sur le Devoir, le *Sollen*, l'impératif catégorique, mais bien plutôt sur l'élan moral, sur l'aspiration au beau et

au bien: autrement dit sur l'appel du héros et du saint, comme dira Bergson cinquante ans plus tard: sur le don d'amour pur et sur la morale ouverte; l'éthique ne repose pas tant sur la loi que sur la spontanéité, qui nous soulève vers les cimes.

Quand il creuse la notion du désir, Boudet y découvre, avant tout, la présence de *Yamour*: «on n'est jamais dupe en aimant» (Serre, p. 182). «L'amour est la principale chose de l'être» (p. 198). Pourquoi cette prééminence de *Yagapê*? Parce que l'amour humain nous fait nécessairement remonter à Dieu, qui en est «le Principe». Boudet ne nous explique pas comment sa pensée en est arrivée à cette conclusion; ce n'est pas, en tout cas, par le raisonnement logique et syllogistique ou par les cinq voies classiques des preuves de l'existence de Dieu; c'est bien plutôt par l'intuition, c'est-à-dire par le chemin du *mystère* (terme qui revient sans cesse, dans tous ses écrits). «Le mystère force le regard à s'élever et à se tenir tendu. Le mystère n'est pas l'évidence, il en est l'annonce, le gage et l'aurore. Le mystère nous est mystérieux pour que nous soyons portés à l'interroger. Le mystère est chose entr'ouverte, entr'ouverte pour l'explication, entr'ouverte pour un commencement d'explication.... Un mystère levé n'est que le déploiement d'une nouvelle perspective de mystères» (pp. 96-97). On songe au livre tout récent de Jean Guilton, *De Vabsurâe au mystère*.

Dans cette marche vers l'inconnu, *Yétonnement* est notre guide. «Pourquoi s'étonne-t-on si peu?.... Celui qui ne s'étonne pas, quelque bruit qu'il fasse et quoi qu'il produise, n'avancera guère et agira peu dans l'ordre intellectuel.... Dans un monde d'anomalies, ne pas s'étonner est folie, la folie consiste à ne pas s'étonner. Les sages sont ceux qui s'étonnent» (pp. 224-225). A l'instar de Platon, Boudet voit dans le *thaumazein* l'aiguillon irremplaçable de la métaphysique et aussi de la *metanoia*, cette mutation de notre attitude mentale et morale, qui nous fait tourner notre regard vers l'Être et vers la Valeur; en bref, vers la Transcendance.

C'est alors que le philosophe-poète de Castelsagrat proclame, comme une évidence irrécusable, ce qu'il appelle «le Principe» (p. 92) et il explicite aussitôt cette affirmation, en ajoutant: «Le principe, considéré au point de vue de son essentielle substantialité, à son vrai point de vue, se nomme Dieu. Dieu est la substantialité du principe. Le principe n'est rien s'il ne se rattache à la substance, s'il n'émane de la

substance, s'il n'est pas substance» (*loc. cit.*); et le Principe est une Personne; loin de tout panthéisme, Boudet déclare: «La personnalité est le fond même de l'Être, de l'Absolu. L'unité n'est complète que dans la personne» (*loc. cit.*). La négation de tout athéisme est donc la condition de tout progrès sur le chemin ardu de la découverte de l'Être et de notre vocation humaine. «L'âme n'est jamais sans Dieu. On ne détruit le vrai Dieu que pour donner entrée à l'armée des fausses divinités, toujours prêtes au siège et à l'assaut. L'athée fait le vide en lui, pour avoir une place où poser une foule d'idoles que l'ombre du vrai Dieu aurait gênées. L'athéisme est un panthéon ouvert à tous les dieux que l'âme asservie et rampante peut se créer» (p. 206). Ne dirait-on pas, en vérité, quand on lit ces lignes, entendre déjà, cent ans auparavant, un théologien de la mort de Dieu ou un théologien de la libération, montrant que le Dieu que nient certains est une idole, un faux Dieu? Ne croirait-on pas non plus écouter Freud et Mircea Eliade, dénonçant les contrefaçons de *YEros* dans certaines conceptions du *Theos*? Quoi qu'il en soit, Boudet s'avère nettement spiritualiste, contre les courants majoritaires de son époque (et de la nôtre) qui se prétendent nihilistes ou matérialistes (au sens étroit du Mécanisme, dit «bourgeois», déjà esquissé au XVIII^e siècle). C'est pourquoi, il s'écrie: «Si nous avions de vrais physiciens, de vrais géomètres, la métaphysique et la morale ne seraient pas si arriérées et la conséquence à tirer de cela est toute spiritualiste» (pp. 103-104).

La place me manque pour exposer comme il conviendrait, en détail, la conception que Boudet propose de l'essence de Dieu. Il faudrait, notamment, faire un sort à sa théorie des noms (pp. 110-111), où, comme chez Fray Luis de León (*Nombres de Cristo*, introd.), le nom de Dieu est scruté avec la plus grande attention. «*Ego sum qui sum*, c'est là le grand, le vrai nom et qui porte sa définition avec lui, celui qui va au-delà de tout, en un mot, l'affirmation première et absolue. *Ego sum qui sum*: substantif, verbe, relation. *Ego*, la personnalité s'affirmant la première et s'identifiant avec la première affirmation; *ego sum*, le nom et le verbe, tout actif, tout présent, tout personnel; *qui sum*, le moi simple, réfléchi sur lui-même et se complétant par sa réflexion, l'Être enfin s'affirmant absolument dans son nom, son mode, sa réalité qui est l'existence et la personnalité absolue» (pp. 111-112). «Il ne dit pas: Je suis l'Être, mais simplement: Je suis, et la simplicité de ce nom tient lieu de toute définition. L'Être en lui-même apparaît comme quelque chose de neutre qui s'approche de l'impersonnel. C'est la personnalité qui le définit et le

rétablit dans son mode, dans sa matière active et vivante» (p. 113). Parmi les attributs divins, Boudet accorde la première place à *la majesté* (pp. 114, 117, 118); de cette qualité suréminente «découlent le solennel, le merveilleux, le sublime qui n'est que le bout de la chaîne où tous les êtres sont suspendus. La majesté produit le mystère d'où sortent la lumière et la crainte, d'où naissent la révérence et l'amour» (p. 117).

Dans ce théisme, l'importance du *visible* n'est pas non plus à dédaigner, car «coeli enarrant gloriam Dei». Cent fois, Boudet revient sur ce point; il n'y a aucunement coupure radicale entre la visible et l'invisible... «La terre me paraît moins terrestre qu'elle ne veut en avoir l'air» (p. 91). L'absolu commence déjà, d'une certaine façon, ici-bas (encore un autre pressentiment de la théologie de la libération, en cette fin de notre XX^e siècle?). «Le visible, c'est la vision commencée; l'invisible, c'est la vision parfaite et future. Le visible est également un reflet de l'invisible, c'est l'invisible vu en énigme, en figure, en symbole, en reflet. L'invisible est l'objet de la vision réelle et face à face. Le visible n'est pas seulement le miroir du réel, il en fait partie et s'y attache par une chaîne ininterrompue à l'absolue réalité, à la visibilité la plus haute» (p. 119). Sensible à la grande nature créée, Boudet estime qu'elle nous incite à l'amour: «le visible ne nous montre pas seulement l'invisible, il nous le fait aimer. Le visible fait partie de l'aimable. Comment verrons-nous ce qui est encore loin de notre vue, si ce n'est par la partie du tout qui touche notre oeil? Comment aimerons-nous notre objet absent, si ce n'est par le sourire présent qui nous le révèle?» (p. 120). Les gens qui croient devoir mépriser la Nature, pour se consacrer uniquement à Dieu, tombent dans une profonde erreur; la Nature est l'image qui nous révèle Dieu; il faut savoir déchiffrer cette image, avec tout le respect et même l'affection qu'elle mérite. Le sensible doit être goûté; sa saveur nous acheminera ainsi à la prescience de ce que sera la délectation absolue, dans l'au-delà. Déprécier le visible est chose très coupable. Il est urgent, au contraire, d'en constater, d'en proclamer la réalité efficace. Le respect des créatures inférieures est très convenable à l'homme placé si bas. Seul il peut satisfaire à la justice, et l'inspirer, de même que l'humilité» (p. 123). A l'exemple des thomistes, que pourtant il ne nomme jamais, Boudet s'attache aux réalités matérielles de ce bas-monde et se sert d'elles («*per ea quae facta sunt*»), pour s'élever à Dieu. Sans aucun immanentisme, mais en appliquant par avance la méthode d'immanence chère à Maurice Blondel, le philosophe

de Castelsagrat va jusqu'à parler de «l'homogénéité du visible avec les réalités invisibles» (p. 123) et de «leur contiguïté» (p. 124). Voilà qui est singulièrement «moderne» et qui annonce la ré-découverte du corps (hélas souvent déviée et païenne) dans notre dernier quart du XX^e siècle!

Les poèmes *d' Adolescence* témoignent d'une grande admiration pour la Création. Par exemple, le long poème XXII nous fait cet aveu:

«Oh! la nature est grande, elle a les purs dictâmes,
Les remèdes des corps et la moisson des âmes;
Elle a des souffles frais qui nous rendent plus forts;
Des éclats lumineux qui causent des transports!...
Comme un flot retombé dans son urne natale,
Je me répands en toi, nature virginale;
Je veux, pour m'endormir, tes voiles caressants;
Je veux me fondre en toi; je veux qu'en tous les sens
Mon esprit filial te goûte et te pénètre,
Non pour le vain plaisir d'apprendre et de connaître,
Mais pour me voir admis à tes chas:es secrets,
Comme un frère chéri, pour t'aimer de plus près!
Nid de deuil et d'amour, autel d'un grand mystère,
Vase qui nous contient, pour nous offrir au Père!
Vision d'infini, mirage séducteur,
Qui nous mène à l'amour d'un rivage meilleur!
Bonne et douce nature, aimable crépuscule
Du beau jour que j'attends; portique et vestibule
De ce palais sublime où tendent tous mes pas!» (pp. 138-139).

Il faudrait aussi relire le poème XXVIII («Retraite»), où se trouve évoqué le charme incomparable de la campagne agreste (celle de Castelsagrat, sans doute, entre la vallée de la Barguelonne et celle de la Séoune):

«Je viens m'y recueillir comme dans un saint temple,
Et, dans cet air plus pur, porter mon faix moins lourd,
Et, dans mon petit champ, tracer, naïf exemple,
Mon sillon droit et court.

J'y viens, triste et pieux, voir le printemps sourire,
Écouter son murmure et ses graves leçons,
Et les mettre en pratique, et parfois les traduire
En plaintives chansons.

ⁱ
O nature! Ils viendront, à tes rumeurs sereines,
Mêler leurs champs impurs et leurs fades amours:

Nos poètes, le soir, avec les grandes dames,
Rient de leurs propres vers, dans les salons dorés,
Pendant que nous, enfants, nous retrempons nos âmes
Dans ces flots adorés.

Je chanterai... ma vigne où va mûrir la pêche,
La beauté de mes champs, le calme de mes bois,
La pierre où je m'assieds, le jardin que je bêche,
La fontaine où je bois» (pp. 175-177).

Et comment ne pas citer encore le poème XXXVI, où s'exhale cette profonde sensibilité à la nature:

«Les champs sont embaumés, l'air calme, le ciel noir;
Je marche, pâle et seul, à la clarté du soir;
Je suis, le long des bois, au haut de la clairière,
L'étroit sentier marqué de croix, plein de mystère;
Nul bruit, nulle clarté, le bois chauve répand
L'or de ses longs cheveux sur le pré jaunissant;
Je réveille l'écho solennel sous le dôme
De ces chênes muets; leurs feuillages flétris
Se plaignent sous mes pas; je goûte avec leur baume
Le plaisir douloureux si cher aux coeurs meurtris
De se sentir marcher sur leurs propres débris;

Ce peuplier élève, au sein du crépuscule,
Sa svelte cime d'or comme un cierge allumé;
Ses plus faibles soupirs, la brise les module
En hymnes solennels, en long psaume embaumé.

Leur feuillée orageuse et sur l'herbe apaisée
Berce le pied rêveur et repose les yeux;
Elle fait naître au coeur une bonne pensée,
Et son parfum nous suit, grave, religieux» (pp. 230 et 232).

On devrait signaler également la description alerte des moissons (poème XXXIV, pp. 222-227); la description de son jardin (poème XXII, p. 129); l'élégie sur la «Journée d'automne» (poème XXXIX, pp. 259-263); révocation des «Hirondelles» (poème XXVII, pp. 160-173); celle du printemps (poème X, pp. 54-58); celle enfin du «Dimanche de mai» (pp. 199-208, surtout la partie I) et tant d'autres poésies qui font songer à Wordsworth comme à Lamartine, Musset, Vigny ou Hugo... L'enthousiasme de N. Boudet pour la nature est si grand qu'il en vient à méditer sur le ciel bleu, dont la couleur, selon lui, est empreinte d'une douceur extraordinaire, qui nous annonce la bonheur paradisiaque: «le ciel, l'infini, est bleu» (Serre, p. 43); Boudet, lui-aussi comme Stéphane Mallarmé, est un «mendieur d'azur» (cf. aussi *Adolescence*, vers 15, p. 202).

Dépassant le plan du déisme, N. Boudet parvient alors à un christianisme fervent, qui accepte tout le message judéo-chrétien. «Le véritable grief, le principal obstacle du christianisme, c'est que le siècle ne se sent pas la force de l'em-

brasser. Et pourtant aucun siècle n'a été plus que le nôtre tenté de christianisme. Ce qui lui a manqué, c'est l'effort oui en coûte» (Serre, p. 173). A l'inverse de Nietzsche. Boudet est convaincu que le christianisme ne prône pas la faiblesse; ce n'est pas la religion des faibles ni le vain opium consolateur que refusait Unamuno (après Marx): non! L'Évangile requiert des hommes la vertu de force, le courage tenace. Peut-être l'époque manque-t-elle de vitalité, malgré le fracas des armes où triomphe un courage tout physique! Assez sévère pour les contrefaçons bourgeoises du message de Jésus, Boudet déclare: «Le siècle pratique ou affecte, grâce aux habitudes séculaires du christianisme, certaines vertus chrétiennes qui ne lui coûtent rien, la bienfaisance par exemple, et il prétend que cela suffit, que tout ce qu'on y ajoute est superstition et fanatisme». Si l'on préfère, la mentalité moyenne des contemporains se contente d'un succédané de christianisme, qui devient ainsi réduit à une pâle et pseudo-philanthropie, assez vague, sans aucun horizon métaphysique ou ontologique; «Que sont toutes les sectes, toutes les philosophies négatives de l'époque? Un christianisme au rabais» (p. 172). Tout au contraire, la foi du Christ dépasse le don de la bourse; l'aumône ne suffit nullement; ce qu'il faut, c'est le don de notre vie. «Le christianisme veut notre sang peu ou beaucoup, il lui en faut, et nul n'a le courage de se piquer la veine» (p. 174). A cet égard, N. Boudet recommande la *mortification*, mais sans aucun dolorisme ou masochisme. «Il faut se mortifier, mais à commencer par les parties les plus basses, les moins vivantes, d'abord la chair trop voisine du néant, puis les parties sensibles trop voisines de la chair, puis l'esprit lui-même à cause de ses trahisons envers la vie: mortifier la chair pour sa bassesse et le cœur pour ce qu'il contient de charnel et l'esprit dans ses tendances à s'ensevelir dans la chair. En un mot, ce qu'il faut mortifier en toute chose, c'est la mort... Ce qu'il faut mortifier, c'est le négatif, oppressif et envahissant...; il faut aimer la mortification *en vue de la vivification*» (pp. 149 et 150).

L'éthique que nous dessine Boudet est donc austère, mais elle s'enracine dans la *joie*. «L'absence de la joie est une angoisse..., et une angoisse à laquelle on s'accoutume, et dans laquelle on finit par habiter content en compagnie du désespoir et du rire; une angoisse étroite et de plus rétrécie et dont on finit par être satisfait et qu'on élèvera tôt ou tard contre la joie même. Lorsque vous sentez entre la joie et

vous une immensité de tristesse, c'est déjà un commencement de dilatation, par conséquent de retour. Le regret a fait sentir la distance, mesurer l'immensité de la distance, c'est déjà avoir recouvré un sentiment lointain de la joie» (pp. 189-190). Dans cette perspective, Boudet fait l'éloge de *Y espérance*; «Espérer en face de la mortalité et de la mort n'est pas une petite chose, toutes les apparences sont contraires à l'espérance, et pourtant il faut espérer! C'est une vertu première. L'Espérance est le plus universel des instincts, la plus commune des puissances et la plus rare des vertus.... Le courage n'est qu'une grande espérance» (pp. 166-167). C'est pourquoi le penseur de Castelsagrat fait l'éloge de *Yaction*, où se déploie notre espérance: «il faut aspirer à être dieu par le point le plus élevé, le plus spirituel, le plus agissant de tout l'être. On y arrive en sacrifiant toute oisiveté, en retranchant ou en revivifiant tous les points inertes, de sorte que tout devienne actif, agissant, actuel. Il faut aimer d'un même désir la divinité de l'action. Un homme qui, simplement, voudrait la divinité à condition de la gagner, de la mériter, et travaillerait humblement à l'atteindre, serait l'homme parfait, et bientôt un dieu» (pp. 243-244). Mais pour agir vaillamment, il faut du *coeur*. «Le coeur est le seul but qui puisse donner à l'âme une marche régulière, un vol droit et puissant vers les grandes choses.... Le coeur est la seule chose qui donne à l'être un poids réel. On a beau être un homme positif et se remplir de chiffres et de bon sens; si on est de peu de coeur, on sera toujours un être léger.... La lumière vient du coeur» (pp. 159, 160 et 161).

Dans une telle maïeutique, l'appel à un *excelsior* permanent est essentiel. «Il faut que tout monte: la grande affaire est de monter, de s'exalter. La pire des choses est par conséquent de s'exalter sans monter, ce qui est la fausse exaltation» (p. 156); attention aux vains emballlements, artificiels et trompeurs! On les évitera par l'examen de conscience; le recueillement *{Yensimismamiento* comme le dira plus tard Ortega y Gasset) est la condition *sine qua non* de la marche à l'étoile; mais il faut en outre, ainsi que renseigneront de nos jours Scheler et Xirau, savoir en sortir pour se donner et se projeter au-dehors. Il y a là un double mouvement, pratiquement indécomposable. «Se recueillir et se répandre, sortir et rentrer, voilà la loi: sortir jusqu'à l'extrême, rentrer jusqu'à l'intime».

L'itinéraire de N. Boudet va s'achever par une vibrante profession de foi chrétienne et même catholique. Lisons, entre

autres, sa grande composition lyrique, intitulés «Hymne à la Croix» (poème XXXII):

«O croix! ton nom est fort! - Les siècles, mer obscure,
Viennent tumultueux, irrités, bouillonnants,
Chaque vague à son tour, te jeter son injure;
Puis, domptés et soumis, avec un doux murmure,
Baiser en paix tes pieds saignants.

L'éclectique, penché sur le chaume ou sur l'herbe,
Ou fièrement assis sur ses faisceaux liés,
S'aperçoit, à la fin, glaneur triste et superbe,
Que tous les beaux épis qui composent sa gerbe,
Il les a cueillis à tes pieds.

De tes pieds coule au loin sur nos heureuses plaines
Un grand fleuve: le sacrement.

Puisses-tu voir bientôt sous ton aile, ô nourrice!
Tous tes enfants épars, soumis et ramenés;
Puissent-ils boire en paix, tous au même calice,
Et puissent les derniers offrir le sacrifice
Au tombeau de tes premiers-nés!»

«C'est toi qui fais briller sur nos nuits plus sereines,
Vierges, docteurs, martyrs, tout un doux firmament;
De manne en ce désert tu tiens nos urnes pleines;

O Croix! triomphe donc, noble grande, éternelle!
Domine l'horizon, funeste ou radieux!
Vous que nourrit son grain, vous que couvre son aile,
Nous qui portons son poids, vous qu'échauffe son zèle,
Dressons-la sur tous les hauts lieux!

Qu'à tous les carrefours ce doux signe s'élève,
Sous chaque pan de roche et sous chaque buisson;
Qu'il indique un chemin sur la douteuse grève,
Que l'enfant à ses pieds vienne rêver son rêve,
Le pâtre y chanter sa chanson» (pp. 217 et 218).

La même inspiration se retrouve dans le poème XVI («La cloche»), qui, comme Schiller dans son *Glockenslied*, célèbre la voix de la messagère des églises:

«Sous son vol nos désirs, folie et vanité,
Tombent et se consomment,
Tous nos actes de foi, d'espoir, d'humilité,
En elle se résument.

Tinte, viens soutenir et diriger l'effort
De notre âme indécise;
Viens retremper en nous ce faiblissant ressort
Que tout relâche et brise.

O *Sagrado e o Profano*

Fais l'airain de nos coeurs aussi pur que le tien
Et leurs parois sonores,
Pour qu'ils répètent mieux tout ce qu'ont de chrétien
Les soirs et les aurores.

Tinte, car chaque pas fait, sur ce sol d'exil,
Dans le deuil ou la joie,
Nous mène plus avant et plus près du péril,
Et plus loin de la voie.

Et nous avons besoin, à chaque heure du jour,
D'une voix maternelle
Qui nous parle de paix, de grâce, de retour
Qui berce et qui rappelle» (pp. 95, 97 et 98).

C'est que la cloche nous convie à la *prière*, ce sacramental
dont on ne saurait jamais se passer:

«Et la prière, eau délectable,
Trésor céleste, inépuisable,
Don sacré qui les contient tous!
Oh! la prière est une grâce,
Elle es u un baume qui délasse,
Comme elle est un devoir chrétien.

Priez pour la ruelle obscure
Où jamais ne sont descendus
Ni le reflet de clarté pure
Ni le moindre brin de nature,
Ni le nom du Seigneur Jésus....

Priez pour tout ce qu'on opprime,
Pour tout ce qui vit au hasard.

Car la prière est toujours bonne;
C'est le blé pur, le pain des deux!»
(poème XXXI, «Dimanche de mai»,
pp. 207, 208 et 210).

Ainsi se consomme le message de Numa Boudet. Certes, il ne serait pas inutile de citer ses vers sur la «Liberté», peut-être écrits en 1848, où la «sainte liberté» et «la raison populaire» sont louées avec une flamme sincère, comme s'accordant parfaitement avec «la foi des aïeux», «poème XI, pp. 59 et 69), sur les paysans (poème XVII, «Promenade») dont l'éloge est particulièrement vibrant, sur «L'oiseau» (poème XL, pp. 264-269: «Dieu veut qu'un peu de joie/Toujours chante ou verdoie/Au bord de nos sillons»), sur le bénitier (poème VI, pp. 32-37), sans parler des poèmes plus personnels (où transparaît le souvenir d'Alida)... Mon esquisse suffira, pourtant, je l'espère, à montrer l'originalité et l'authenticité de la philo-

sophie de Numa Boudet, témoin d'une vieille France occitane ou, si l'on préfère, d'une Aquitaine bien française, il y a une centaine d'années. Méditons, pour terminer, ces lignes du philosophe-poète sur *L'immense* (Serre, pp. 237-240) et sur *La vie céleste* (pp. 244-247): «Comment attirer les âmes à l'infini, si ce n'est par et à travers l'immense? Or, l'immense, c'est le mystère; le mystère n'est qu'une forme de l'immense. La vérité, nous dépassant de toute part se trouve immense, et c'est là le mystère... L'immense nous soulage de la mesure... On croyait, en voyant l'immense qu'on ne peut qu'en être absorbé. C'est au contraire en lui qu'on se retrouve. Ce qui fait la grandeur de l'immense, c'est la faculté qu'il a de nous porter au-delà de lui-même et de nous laisser voir qu'il n'est que pour cela. La mesure est le caractère du fini; elle est bonne et belle, mais à la condition d'être déployée par l'immense et de nous conduire par lui au-delà d'elle... et de lui». «Quand vous demandez quel est le fond de la vie, de la vraie vie, on vous répond qu'elle se passe à *contempler*, à chanter, à rendre gloire. Et que fait-on pour se confirmer dès ici-bas à ces faits typiques et essentiels?... Or, quelle chose répond actuellement à la contemplation béatifique? N'est-ce pas cette même contemplation à laquelle nous sommes aptes, dès à présent: ...Par la connaissance, c'est-à-dire par l'étude... et cette étude quelle est-elle, si ce n'est l'ontologie, la métaphysique, la science des sciences? Et qu'est-ce qui répond à la louange de Dieu?... N'est-ce pas la divine *poésie*, et cette adhésion au bien suprême qui seule peut nous donner la notion et l'espérance de l'universalité du bonheur et de la solidité des cieux?»

ÍNDICE

<i>Nota Prévía</i>	7
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, <i>Homenagem ao Prof. Silva Dias</i>	9
MARIA DO ROSARIO AZENHA, <i>Subsídios para uma bibliografia de J. S. da Silva Dias</i>	15
MARIA HELENA DA CRUZ COELHO e LEONTINA VENTURA, <i>Os bens de V at açã. Visibilidade de uma existência</i>	33
JOSÉ V. DE PINA MARTINS, <i>Retratos de Erasmo numa biblioteca portuguesa</i>	79
ULRICH HORST, <i>Ekklesiologie und Reform Voraussetzungen und bedingungen der kirchlichen erneuerung nach Franz von Vitoria</i>	117
P. FR. RAUL DE ALMEIDA ROLO, O.P., <i>Renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires</i>	161
JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES, <i>Em busca dos «tempos» da Inquisição (1573-1615)</i>	191
ELVIRA AZÉVEDO MEA, <i>1621-1634. Coimbra. O sagrado e o profano em choque</i>	229
LUDWIG SCHEIDL, <i>O sagrado e o profano no Sermonario de Abraham a Sancta Clara</i>	249
GUILHERMINA MOTA, <i>A Irmandade da Senhora do Carmo da Marmeleira — Mortágua</i>	267
ALICE CORREIA GODINHO RODRIGUES, <i>Devoção a S. Ioaõ Baptista na Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra (1744 a 1759)</i>	309
ANA CRISTINA BARTOLOMEU D'ARAÚJO, <i>Ruína e morte em Portugal no século XVIII</i>	327
JULITA SCARANO, <i>Catolicismo, fator de unidade</i>	367
ANA LEONOR PEREIRA, <i>Do jogo natural ao jugo social. O «Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens» de J.-J. Rousseau</i>	375
JOSÉ A. FERRER BENIMELI, <i>El francmasón: hombre de la Ilustración?</i>	397
MICHEL VOVELLE, <i>La mentalité révolutionnaire</i>	425
DAVID HIGGS, <i>Nota sobre um documento acerca da historia politico-religiosa do Rio de Janeiro no periodo da Revolução Francesa</i>	439
ISABEL NOBRE VARGUES, <i>Linguagem religiosa e propaganda politica (1820-1823)</i>	449
MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO, <i>O cristianismo social de 1848</i>	481
ALAIN GUY, <i>Un philosophe-poète du spiritualisme français: Numa Boudet</i>	495

N.o Dep. Legal 18985/87

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

ÚLTIMOS NÚMEROS:

VOLUME 6: Revoltas e Revoluções

Nota de Apresentação * José Mattoso, *A crise de 1245* António Resende de Oliveira,
J. Gouveia Monteiro e José Antunes, *Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a
Expansão* IjI Maria José Ferro Tavares, *Revoltas contra os judeus no Portugal medieval* Hí Humberto Baquero Moreno, *Abusos e violências na região da Beira interior durante o reinado de D. Afonso V*
Hí Avelino de Freitas de Meneses, *Insegurança e revolta nas relações entre açorianos e soldados estrangeiros (1580-1590)* * José Veiga Torres, *O tempo progressivo e a contestação sebastianista* * António de Oliveira, *Contestação fiscal em 1629* % Luís Reis Torgal, *Acerca do significado sóciopolítico da «Revolução de 1640»* ^ Luis Ferrand de Almeida, *Motins populares no tempo de D. João V* ifc
Roland Mousnier, *Révoltes et tentatives de révolutions en France de la fin du Moyen-Âge à la Révolution Française (1453-1789)* * VARIA: Ana Cristina Araújo, *Ilustração, Pedagogia e Ciência em Antônio Nunes Ribeiro Sanches* * Amadeu José de Carvalho Homem, *Ideologia e Indústria. A Exposição Distrital de Coimbra em 1884* ^ Matilde Pessoa de Figueiredo Sousa Franco, *Antônio Sérgio e Coimbra*.

VOLUME 7: Revoltas e Revoluções

Nota de Apresentação Hc Ana Cristina Araújo, *Revoltas e ideologias em conflito durante as Invasões Francesas* * Manuel Augusto Rodrigues, *As Invasões Francesas em cartas pastorais de bispos portugueses* ^ Rui Cascão, *A revolta de Maio de 1828 na comarca de Coimbra* Ijc Fernando Catroga, *A Maçonaria e a restauração da Carta Constitucional em 1842* * Maria Manuela Tavares Ribeiro, *A restauração da Carta Constitucional e a revolta de 1844* IjI João Lourenço Roque, *Subsídios para o estudo da «revolta» em Portugal no século XIX* * Amadeu José de Carvalho Homem, *Conciliação e confronto no discurso republicano (1870-1890)* * Alice Correia Godinho Rodrigues, *Ideal republicano e reforma da Universidade de Coimbra* António Gama, *O espaço na revolução republicana de 1910* Hc Manuel Braga da Cruz, *A Revolução Nacional de 1926: da Ditadura Militar à formação do Estado Novo* Hc Carlos da Fonseca, *A revolta imaginária. O operariado frente ao 28 de Maio* * José Medeiros Ferreira, *25 de Abril de 1974: Uma revolução imperfeita* ^ Alberto Gil Novales, *Revueltas y revoluciones en España (1766-1874)* IjI DOCUMENTO INÉDITO: Vítor Luis Gaspar Rodrigues, *Implantação da República em Portugal. Relatório do Ten. Fernando Mauro d'Assumpção Carmo* Ijc BIBLIOGRAFIA: Isabel Nobre Vargues, *Insurreições e revoltas em Portugal (1801-1851). Subsídios para uma cronologia e bibliografia* * Maria Natércia Coimbra e Maria do Rosário Azenha, *Revoltas e revoluções. Catálogo da Exposição Bibliográfica* * VARIA: Alberto Gil Novales, *Absolutismo y liberalismo en el siglo XIX español* * Antonio Álvarez de Morales, *Moderados y progresistas ante la ley de Instrucción Pública española de 1857* * Leopoldo Collor Jobim, *Considerações sobre a teoria de representação política em Silvestre Pinheiro Ferreira* * Vítor Neto, *Herculano: Política e sociedade* * Olga de Freitas da Cunha Ferreira, *As doutrinas do Integralismo Lusitano no pensamento e na teoria da acção de Raúl Proença* Ijc Olga de Freitas da Cunha Ferreira, *A propósito de um centenário: Jaime Cortesão e o «Poema do Povo Português»*.

VOLUME 8: O Sagrado e o Profano

Nota de Apresentação * Para uma Biobibliografia de J. S. da Silva Dias * Alberto Tenenti, *Dio, Sovrano, Stato in Francia tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento* * José Veiga Torres, *Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa. A Inquisição de Coimbra* * Fernanda Enes, *Um aspecto da lula contra o sincretismo da cultura oral: a mulher, a noite e o sagrado nos Açores durante a época moderna* * Rui Bebianco, *D. João V, Rei-Sol* * José Antonio Maravall, *Los límites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado* * Manuel Augusto Rodrigues, *As cartas pastorais de D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, Bispo de Coimbra* * Maria Luíza Tucci Carneiro, *Santidade e malefício: um caso de possessão diabólica em Ourém (Brasil) no século XIX* * José A. Ferrer Benimeli, *El Gran Oriente Lusitano Unido y los masones españoles (1869-1878)* * Fernando Catroga, *A cremação na época contemporânea e a des sacralização da morte. O caso português* * Carlos da Fonseca, *Do pão de Deus ao pão que o Diabo amassou* * José António Souza, *As ideias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial* * Amadeu Torres, *De Sélestat a Lisboa: Beato Renano e Damião de Góis* * Maria Luísa Couto Soares, *A Utopia de Tomás More é uma utopia?* * Bernard Plongeron, *Pratiques idéologiques d'une «Politique Chrétienne» (XVII^e-XIX^e Siècles)* H* Fernando Gil, *Da moral cristã à justiça profana através do interesse: comentário de um texto de Leibniz* * José Barata-Moura, *A demanda da prática. A concepção da praxis em Feuerbach* * António Ferreira Gomes, *Diálogo da Igreja com a cultura* * Sílvio Castro, *Confissão e assacralidade em Fernão Mendes Pinto* * Rosa Esteves, *Aspectos da sociabilidade oitocentista: o «jornal francês» L'Abel'le (1840-1841)* João Palma-Ferreira, *Os inquéritos literários. 1912-1920* * José Manuel Azevedo e Silva, *O sagrado e o profano no pensamento etnográfico de Jaime Cortesão* * Joanna Courteau, *The desacralization of the-world in the poetry of Fernando Pessoa* * VARIA: A. Nogueira Gonçalves, *Identificação duma peça de ourivesaria do século XV* * Luís de Albuquerque, *Algumas notas sobre o 'Isolário' de Benedetto Bordone* * Joaquim Ferreira Gomes, *Acerca da democracia e da democratização do ensino* * Armando de Castro, *Para a teoria das ideologias*.

PRÓXIMO NÚMERO: -A REVOLUÇÃO FRANCESA E A PENÍNSULA IBÉRICA»

O SAGRADO E O PROFANO

NOTA PRÉVIA

- MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, Homenagem ao Prof. Silva Dias.
- MARIA DO ROSARIO AZENHA, Subsídios para uma bibliografia de J. S. da Silva Dias.
- MARIA HELENA DA CRUZ COELHO e LEONTINA VENTURA, Os bens de Vataça. Visibilidade de uma existência.
- JOSÉ V. DE PINA MARTINS, Retratos de Erasmo numa biblioteca portuguesa.
- ULRICH HORST, Ekklesiologie und Reform voraussetzungen und bedingungen der kirchlichen erneuerung nach Franz von Vitoria.
- P. FR. RAUL DE ALMEIDA ROLO, O.P., Renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires.
- JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES, Em busca dos «tempos» da Inquisição (1573-1615).
- ELVIRA AZEVEDO MEA, 1621-1634. Coimbra. O sagrado e o profano em choque.
- LUDWIG SCHEIDL, O sagrado e o profano no Sermonário de Abraham a Sancta Clara.
- GUILHERMINA MOTA, A Irmandade da Senhora do Carmo da Marmeleira — Mortágua.
- ALICE CORREIA GODINHO RODRIGUES, Devoção a S. João Baptista na Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra (1744 a 1759).
- ANA CRISTINA BARTOLOMEU D'ARAÚJO, Ruína e morte em Portugal no século XVIII.
- JULITA SCARANO, Catolicismo, fator de unidade.
- ANA LEONOR PEREIRA, Do jogo natural ao jugo social. O «Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens» de J.-J. Rousseau.
- JOSÉ A. FERRER BENIMELI, El francmasón: hombre de la Ilustración?
- MICHEL VOVELLE, La mentalité révolutionnaire.
- DAVID HIGGS, Nota sobre um documento acerca da história político-religiosa do Rio de Janeiro no período da Revolução Francesa.
- ISABEL NOBRE VARGUES, Linguagem religiosa e propaganda política (1820-1823).
- MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO, O cristianismo social de 1848.
- ALAIN GUY, Un philosophe-poète du spiritualisme français: Numa Boudet.