

CEM N.º 3
CULTURA, ESPAÇO & MEMÓRIA

CEM N.º 3 CULTURA, ESPAÇO & MEMÓRIA

Edição: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço & Memória» (Faculdade de Letras da Universidade do Porto/ /Universidade do Minho)/Edições Afrontamento

Directora: Maria Cristina Cunha

Editor do dossier temático: Pedro Vilas Boas Tavares

Foto da capa: Augusto Roquemont. *Procissão*. Óleo sobre tela, século XIX (N.º inv. fotográfico 01626/TC). Divisão de Documentação Fotográfica – INSTITUTO DOS MUSEUS E DA CONSERVAÇÃO, I. P.

Design gráfico: www.hldesign.pt

Composição, impressão e acabamento: Rainho & Neves, Lda.

Distribuição: Companhia das Artes

Tiragem: 500 exemplares

Depósito Legal: 321463/11

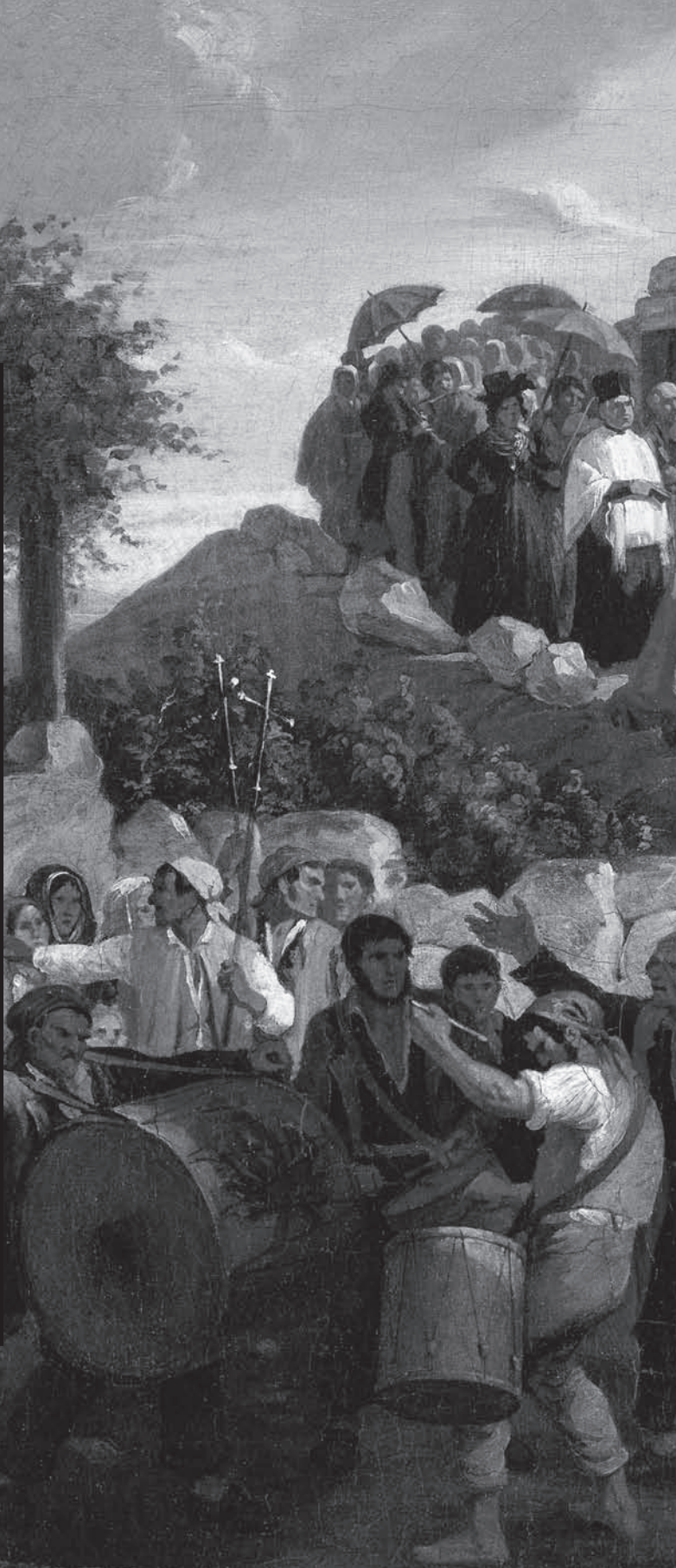
ISSN: 2182-1097-03

Periodicidade: Anual

Esta revista tem edição online que respeita os critérios do OA (*open access*).

Dezembro de 2012

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia no âmbito do projecto PEst-OE/HIS/UI4059/2011





EDITORIAL *pág. 5*

APRESENTAÇÃO

RELIGIÃO E LIBERDADE

■ **Pedro Vilas Boas Tavares** *pág. 7*

DE LEGIBUS

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA, LIBERDADE DE CULTOS: O PAPEL DA LEI DA SEPARAÇÃO DO ESTADO DAS IGREJAS (1911)

■ **Jorge Fernandes Alves** *pág. 13*

SISTEMAS DE PARENTESCO NO PERÍODO MODERNO: DEFINIÇÕES RELIGIOSAS E LIBERDADES INDIVIDUAIS EM PORTUGAL

■ **Helena Osswald** *pág. 29*

CATOLICISMO ILUSTRADO E FEITIÇARIA. RESULTADOS E PARADOXOS NA SENDA DA LIBERTAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS

■ **Evergton Sales Souza** *pág. 45*

DE CONTROVERSIAS

COMUNISMO COMO FASE SUPREMA DO ANTICLERICALISMO

■ **José Milhazes** *pág. 63*

A EDUCAÇÃO RELIGIOSA NOS MANUAIS ESCOLARES DE HISTÓRIA: ENTRE A DITADURA E A LIBERDADE (1947-2011)

■ **Bruno Pinheiro** *pág. 79*

PARA UM TEATRO DA MILITÂNCIA CÍVICA: SÁTIRA, DESMISTIFICAÇÃO E CRISE IDEOLÓGICA DAS INSTITUIÇÕES POLÍTICO-RELIGIOSAS NAS PEÇAS *A PÉCORA* DE NATÁLIA CORREIA

E QUEM MOVE AS ÁRVORES DE FIAMA H. P. BRANDÃO

■ **Ana Catarina Marques** *pág. 97*

DE MORIBUS

OS ESCRAVOS NA LISBOA JOANINA

■ **Delminda Rijo** *pág. 111*

«ÁREA DE ACESSO RESERVADO»: TRADIÇÃO E MUDANÇA NA ORGANIZAÇÃO DA NECRÓPOLE TEBANA

■ **Rogério Sousa** *pág. 131*

PEDRAS, MONTES E PROTECÇÕES: A RELIGIÃO NO NORTE PRÉ-CRISTÃO

■ **Maria do Carmo Serén** *pág. 151*

ACOMPANHAR AO OUTRO MUNDO: A MORTE NAS CONFRARIAS DE BRAGA NO SÉCULO XVIII. ESTUDO PRELIMINAR

■ **Tiago Ferraz** *pág. 163*

VARIA

NO 2.º CENTENÁRIO DA MORTE DO PORTUENSE TOMÁS ANTÓNIO GONZAGA, ALGUNS PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS SUSCITADOS PELA SUA OBRA (E ALGUMAS QUESTÕES NA ÁREA DA HISTÓRIA DA EDIÇÃO)

■ **Manuel Cadafaz de Matos** *pág. 179*

AS POLÍTICAS FERROVIÁRIAS IBÉRICAS (1845-1860)

■ **Hugo Silveira Pereira** *pág. 189*

DOCUMENTAÇÃO NOTARIAL E TABELIÃS PÚBLICOS NO PORTO NA CENTÚRIA DE TREZENTOS

■ **Joaquim Lopes e Ricardo Seabra** *pág. 209*

A FREGUESIA DA SÊ DE LISBOA: DEMOGRAFIA E SOCIEDADE (1563-1755)

■ **Anabela Godinho** *pág. 227*

O TRABALHO ACADÉMICO COMO FONTE HISTÓRICA: AS TESES INAUGURAIS DA ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DO PORTO (1827-1910)

■ **Rui Manuel Pinto Costa e Ismael Cerqueira Vieira** *pág. 251*

«LUZ E NEGRUME». PARA UMA REFLEXÃO NO SENTIDO DA VIDA EM ANTÓNIO CORREIA

■ **Michela Graziani** *pág. 261*

RECENSÕES

INÊS LOURENÇO: A POESIA COMO LÁMINA IMPLACÁVEL DO TEMPO. «COISAS QUE NUNCA»

■ **Cidália Diniz** *pág. 271*

«A ECONOMIA PORTUGUESA NO TEMPO DE NAPOLEÃO – CONSTANTES E LINHAS DE FORÇA»

■ **Danny Rangel** *pág. 275*

«A ÁGUA E A RENASCENÇA PORTUGUESA NO CONTEXTO DA REPÚBLICA»

■ **Eliane Brites Rosa** *pág. 278*

«EJÉRCITOS Y ARMADAS DE LOS REYES CATÓLICOS – NÁPOLES Y EL ROSELLÓN (1494-1504)»

■ **Marcelo Encarnação** *pág. 280*

NOTÍCIAS *pág. 283*



Conselho Redactorial

Maria Cristina Almeida e Cunha
Francisco Azevedo Mendes
John Greenfield
Carlota Santos
Zulmira Coelho dos Santos
Isabel Pereira Leite
Paula Montes Leal
Ana Paula Soares

Conselho Consultivo

Bernardo Vasconcelos e Sousa (Universidade Nova de Lisboa)
David Reher (Universidade Complutense de Madrid)
Fátima Sequeira Dias (Universidade dos Açores)
Fernando Rosas (Universidade Nova de Lisboa)
Francisco Bettencourt (King's College London)
Hilario Casado Alonso (Universidade de Valladolid)
Ingrid Kasten (Universidade de Berlim)
Joaquim Ramos Carvalho (Universidade de Coimbra)
Jochen Vogt (Universidade de Essen)
Jorge Alves Osório (Universidade do Porto)
José Augusto Cardoso Bernardes (Universidade de Coimbra)
José Pedro Paiva (Universidade de Coimbra)
José Portela (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro)
Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa)
Maria Helena Cruz Coelho (Universidade de Coimbra)
Maria Manuela Gouveia Delille (Universidade de Coimbra)
Mathieu Poux (Universidade Lumière Lyon II)
Mona Haggag (Universidade de Alexandria)
Nuno Gonçalo Monteiro (Universidade Nova de Lisboa)
Octávio de Medeiros (Universidade dos Açores)
Philippe Braunstein (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris)
Ricardo Mar (Universidade Rovira i Virgil, Tarragona)
Roberto Rusconi (Universidade Roma Tre)
Vicente Fuster Siebert (Universidade Complutense de Madrid)
Vítor Manuel de Aguiar e Silva (Universidade do Minho)
Vittorio Parsi (Universidade Católica de Milão)

Secretariado

Paula Montes Leal, Marlene Cruz

Contactos

CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço & Memória»
Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Via Panorâmica, s.n. / 4150-564 PORTO – PORTUGAL
Tel: 226077177; <http://www.citcem.org>; E-mail: citcem@letras.up.pt

Ou:

CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço & Memória»
Dep. de História / ICS / Universidade do Minho / Campus de Gualtar / 4710-057 BRAGA – PORTUGAL
Tel: 253 604 213; <http://www.citcem.org>; E-mail: citcem.pfp@ics.uminho.pt

Desde a sua origem, o CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» tem como um dos seus principais objectivos a promoção do conhecimento interdisciplinar em diversas áreas, mas em especial nas Humanidades. Cumprindo essa missão, ao longo de 2012 foram numerosos os textos dados à estampa que reflectem o trabalho efectuado pelos investigadores da unidade, frequentemente em colaboração com colegas pertencentes a outras unidades e instituições de ensino superior que não a UP e a UM. O n.º 3 da Revista *CEM/Cultura, Espaço & Memória* é mais um dos resultados alcançados: aqui, à transdisciplinaridade procurou-se associar a diversidade cronológica, tendo o mote para o tema central da Revista – *Religião e Liberdade* – surgido com a comemoração, ocorrida no ano passado, do centenário da Lei de Separação do Estado das Igrejas. Não deixa de ser igualmente significativo o facto deste número incluir, mais uma vez, trabalhos de jovens investigadores e estudos de investigadores já consagrados, bem como, na *varia*, se reunirem artigos que focam diferentes aspectos da História e da Literatura, contribuindo deste modo para a divulgação de uma cultura académica diversificada.

O presente número da revista CEM será, tal como os anteriores, disponibilizado *online*, em *open access*, com o objectivo de tornar mais acessível a publicação e promover a divulgação de resultados de investigação e de estudos de temáticas variadas, traduzindo, deste modo, a dinâmica própria da diversidade interdisciplinar que caracteriza o CITCEM.

Não podemos deixar de agradecer aos autores, bem como aos especialistas que participaram na revisão científica dos textos que compõem o presente número da CEM, em especial ao nosso colega Pedro Vilas Boas Tavares, que assumiu a responsabilidade da coordenação do dossiê temático. Em ano de dificuldades várias, o apoio financeiro da FCT reveste-se de uma importância ainda mais determinante para a publicação deste tipo de textos. Igualmente de assinalar é o papel que a Biblioteca Central da Faculdade de Letras do Porto, na pessoa do Dr. João Leite, desempenhou, nos processos de arbitragem científica e de indexação internacional da Revista. Finalmente, ficamos devedores ao secretariado do CITCEM (e, neste caso concreto, também da Revista) Paula Montes Leal e Marlene Cruz, que com o profissionalismo que todos lhe reconhecem, cuidaram de todos os pormenores para que este volume chegasse a bom porto.

Maria Cristina Cunha
(Coordenadora do CITCEM)

APRESENTAÇÃO

RELIGIÃO E LIBERDADE

Nada mais natural que, passados cem anos sobre a Lei de Separação do Estado das Igrejas (Decreto de 20 de Abril de 1911 do Governo Provisório da República), o CITCEM e a sua Revista *CEM / cultura, espaço & memória* tenham querido dar ao facto o relevo que ele efectivamente tem, histórica, social, culturalmente, nomeadamente inserindo-o no quadro das recentes comemorações oficiais do centenário da Primeira República.

Foi justamente esta efeméride que, de facto, inspirou o tema – *Religião e Liberdade* – do *dossier* que este número 3 da *CEM* apresenta.

Compreendia-se e compreende-se a escolha do tema. Se, entretanto, instaurando nova periodicidade, «razões técnicas» e decisões de gestão levaram a que um outro número da revista antecedesse aquele que agora sai a lume, assim atrasando a data de publicação deste *dossier*, em nada fica prejudicado o primordial desiderato evocativo. Sobretudo num país – felizmente – com cerca de 900 anos de efemérides a comemorar, não seria uma qualquer superstição de exactidão cronológica que, nestas circunstâncias, se faria inibidora. De resto, é até da praxe que as comemorações de uma efeméride se estendam pelo ano seguinte ao da data que lhe corresponde...

E, digamo-lo sem qualquer impertinência rebarbativa, não deixa também de ser plenamente verdade que, há exactamente cem anos, à distância então de mais de um ano da publicação do decreto, os portugueses estavam já muito mais conscientes dos significados sociais e implicações práticas da Lei, uma realidade que – naturalmente – cumpre também aqui evocar na escarpelização crítica do seu articulado. Assim, nesta assunção de deveres comemorativos, o que eventualmente se perde em precocidade ou pontualidade, recupera-se talvez em capacidade de expressão simbólica...

Como é sabido, há cem anos, em 1912, não era apenas a «questão religiosa» que continuava ao rubro. Com ela, agudizavam-se a intolerância política e os «delitos de opinião». Assim, em Basto ou em Chaves, nas duas extremas da barricada ideológica, *paivantes* e *carbonários* batiam-se estoicamente pelos seus princípios, derramando sangue em nome da urgência de uma liberdade a garantir.

Desde esse ano à frente de *A Águia*, também para Pascoaes, continuando a acreditar na capacidade de transformar o «momento caótico e genesiaco» de implantação da República numa oportunidade de «Renascença Portuguesa», através de ampla pedagogia cívico-cultural, a liberdade, e, mais concretamente, a liberdade religiosa, eram pedra de toque ainda a garantir...

1. Feliz pois e quase imperativa circunstância: o *homo religiosus*, qualquer que seja o ângulo de abordagem, impõe-se ao historiador, se não para analisar e definir propriamente, na sua irredutibilidade, o fenómeno religioso, ao menos para o circunscrever e situar no conjunto dos outros objectos do espírito, uma tarefa que a vivência das nossas sociedades contemporâneas, afirmando-se predominantemente num cosmos des-sacralizado, há muito torna mais interpelativa e urgente¹.

Neste âmbito, valeria a pena evocar alguns textos de Oliveira Martins, depois de Herculano o historiador mais marcante de oitocentos. Esforçado divulgador de um genérico *Sistema de Mitos Religiosos* (1882), mas sobretudo de um sistema de pensamento reflexivo, inconformista e inovador, patente na sua *Biblioteca das Ciências Sociais*, à época pioneiramente conjugadora dos dados das ciências exactas com os das ciências humanas, Martins, não obstante certas marcas positivistas do seu evolucionismo, ao interpretar as inquietações do seu tempo, não hesitava em afirmar que «a questão-mãe» a resolver era a «questão religiosa». É o que vemos exarado, com hábil e conhecido espelhisto histórico, em *O Helenismo e a Civilização Cristã* (1877):

O acordo quase total das escolas gregas do IV século em repudiar a tradição ortodoxa repete-se ainda hoje; a impiedade de um Eurípedes tem em Voltaire um sucessor; Aristófanes é um velho grego como Herculano foi um velho-católico; Kant é um Sócrates, e os discípulos do primeiro, como Max Muller e Renan, tem nos do segundo, Aristóteles e Platão, predecessores no pensamento e no temperamento; o materialismo de Demócrito aparece em Strauss e em Haeckel, o estoicismo em Proudhon e no espiritualismo francês; as efeminadas religiões do Oriente no culto sensualista do Sacré Coeur; e o espírito reaccionário que condenou Anaxágoras e matou Sócrates, no ultramontanismo a quem sobram desejos de exterminação.

Como é evidente, se também por este viés nada haverá a estranhar no amplíssimo âmbito, mesmo cronológico, do *dossier* temático escolhido, menos ainda alguém poderá estranhar a eleição do binómio *Religião e Liberdade*.

O mesmo Oliveira Martins, reeditando Herculano (inequivocamente «homem de religião» perscrutador do *mysterium tremendum* e «liberdadeiro» intransigente), não deixará de, também ele, desvalorizando heranças do filosofismo iluminista, apontar o cristianismo como fundamento necessário da moral, religião regeneradora a quem o futuro da Humanidade reservaria um incontornável futuro, desde que compaginada com os valores contemporâneos da liberdade. Di-lo ainda em *O Helenismo*, fazendo ressalva da «multidão de seitas extravagantes da Inglaterra e da América», incompatíveis «com o estado da cultura média das sociedades», e fazendo outrossim realçar o papel que, no futuro próximo, poderia ter a Igreja Católica, se abandonado um ultramontanismo intolerante, tomasse «outra vez pela mão o pobre e o nu», livrando-o «das vias dolorosas da impiedade»...

Como é sabido, faziam-se sentir na Europa as correntes do liberalismo católico, sobretudo desde o congresso de Malines (1863), enunciando o princípio de «uma Igreja

¹ ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.], p. 31.

Livre no Estado Livre», impacte de ideias que Cavour reassumiria em Itália e que, em Portugal, consolidariam o catolicismo-liberal de Herculano – «desse catolicismo que depois de Chateaubriand até Dupanloup e Lamennais (na primeira fase) embalou toda uma geração de poetas e de crentes entre o liberalismo kantiano do século XVIII e a sugestão poética da catedral gótica²... – e que levaria mesmo José Félix Henriques Nogueira a tentar reconciliar um catolicismo renovado com a democracia, a república e o socialismo³.

No campo católico, face ao legitimismo miguelista, afirmara-se já um discurso conciliador entre catolicismo e liberalismo, uma vez que a tríade «liberdade, igualdade e fraternidade», mais do que a revolução, evocaria necessariamente marcas de um berço cristão... Todavia, entre nós, o militantismo católico liberal, focalizado sobretudo na preocupação pelas liberdades da Igreja num quadro evolutivo adverso, prolongador de uma eclesiologia regalista à António Pereira de Figueiredo, não evoluíra para a reivindicação da separação absoluta estado-igreja, na convicção de que a relação ideal entre as duas esferas deveria assentar numa clara distinção das suas ordens jurídicas e independência, mas também na «concordia» e «mútua colaboração». A «asfixia regalista»⁴ continuaria a ser deplorada e combatida por estes sectores, até que viesse a República com o seu novo *statu quo*...

Sobre esse novo *status quo* legal, especialmente a *Lei de Separação* de 20 de Abril de 1911, ao abrir o *dossier* temático se apresenta um primeiro trabalho de fôlego, verdadeiramente enquadrador, da autoria de Jorge Fernandes Alves, reputado historiador contemporanista, investigador do CITCEM.

Nesse trabalho inaugural não se escamoteiam, naturalmente, os aspectos polémicos e de difícil gestão da lei. De facto, mesmo protagonistas-autores do *5 de Outubro*, como José Relvas, deixaram, como é sabido, expressiva constância das suas reservas e dúvidas ao caminho seguido, culpabilizando sobretudo Afonso Costa, já que «a Lei de Separação devia sancionar apenas a independência completa do Estado e das Igrejas, consideradas no seu funcionamento como simples associações sujeitas ao direito comum»⁵. Ora afinal a República renunciara «à religião oficial, mas não ao controlo sobre o clero» e bens eclesiásticos⁶, assim alimentando prolongadas tensões e «crises de consciência», fenómeno social ainda a iluminar e contextualizar com novos aprofundamentos, no reconhecimento de delicadas complexidades, quase sempre contrastantes com a clareza geométrica das leis...

A seu tempo (22 de Fevereiro de 1918), tratando de limar as principais arestas da «questão religiosa», o sidonismo decretaria a revisão da Lei de Separação, com a reformulação das cultuais⁷. Ainda assim, compreensivelmente, a obra de revisão prosseguiria, e em 1924, Leonardo Coimbra, o ilustre mestre e fundador da Faculdade de Letras do

² CORDEIRO, Joaquim António da Silva – *A crise em seus aspectos morais*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1999, p. 15.

³ NETO, Vítor – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Ed. INCM, 1998, p. 365.

⁴ GONÇALVES, Eduardo Cordeiro – *Católicos e Política (1870-1910). O pensamento e a acção do Conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004, p. 134.

⁵ RELVAS, José – *Memórias Políticas*. Lisboa: Terra Livre, 1977, vol. 1, p. 161.

⁶ RAMOS, Rui – *História de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010, p. 586.

⁷ Cf. SILVA, Armando Malheiro da – *O Republicanismo autoritário e a posição dos católicos: Uma leitura do caso singular de Sidónio Pais e do Sidonismo (1917-1918)*. «Revista MVSEV», IV série. Porto: Círculo Dr. José de Figueiredo, n.º 18 (2010), p. 157.

Porto, muito cioso da compatibilização, pessoal e social, de *Religião e Liberdade*, de fé cristã e republicanismo, dispunha-se a votar no parlamento um programa legislativo de reconhecimento da Igreja como personalidade jurídica, liberdade de ensino nas escolas e colégios particulares, absoluta liberdade religiosa e revogação da Lei de Separação vigente, «para depois ser elaborada uma outra mais justa que satisfizesse plenamente a consciência dos católicos»⁸.

O horizonte polémico em que, à época, se defrontaram os protagonistas da história, como que tende a prolongar-se hoje no natural debate valorativo / interpretativo entre investigadores. E todavia a recente passagem deste Centenário da República poderá significar decisiva contribuição, não apenas para o melhor conhecimento dos dados factuais/objectivos da realidade social vivida e seus contextos, mas também – e não menos importante – para o reforço da coesão nacional, pelo fim definitivo, assumido, em nome dos valores do pluralismo democrático, de uma espécie de estado larvar de guerrilha ideológica e «guerra civil» entre teorias, «memórias» e interpretações políticas antagónicas da História Pátria⁹.

Em intervenção recente, na Assembleia da República, no encerramento do centenário das comemorações, um outro ilustre historiador contemporanista, Manuel Clemente, lembrava como na nossa experiência colectiva, de novecentos até hoje, tem sido «difícil ou impossível conviver com o contraditório», constatando-se frequente sucessão de «reduccionismos epistemológicos de sinal oposto». Esses apriorismos ideológicos não teriam permitido relevar verdadeiras constatações como, por exemplo, «nos derradeiros anos do regime», depararmos «com republicanos inquestionáveis a defender causas muito caras aos católicos» e ouvirmos «alguns crentes de primeira linha a defender claramente a República»... como, no primeiro caso sucedeu na defesa unânime que, ao lado de Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Guerra Junqueiro e Raul Brandão fizeram da liberdade de ensino religioso nas escolas particulares, considerando o último que a mesma se deveria estender a «todas as escolas»¹⁰. E, com pertinência, o mesmo autor interroga-se, desconcertando cartilhas vulgares: «– Quem era mais republicano em 1911 e seguintes, Afonso Costa, Manuel de Arriaga ou o Padre Casimiro de Sá, “representando” este no parlamento os sacerdotes, republicanos com provas dadas, que, podendo aceitar a separação Estado-Igreja, discordavam da lei de 20 de Abril que, quanto a eles, usurpara esse nome? – Quem defendeu mais consistentemente o regime até bem perto do 28 de Maio, António Lino Neto, líder católico no parlamento, ou alguns republicanos de sempre que se aproximaram do movimento militar?».

2. Nesta CEM, após o artigo inaugural, outros dois se agrupam num primeiro apartado, originado pela ênfase nos três posta na análise das leis. Algo arbitrariamente,

⁸ COIMBRA, Leonardo – *Entrevista ao jornal «Novidades» de 6.11.1924*. In *Obras Completas* (ed. crítica coord. por Ângelo Alves). Lisboa: INCM, 2010, vol.VI, p. 104.

⁹ Cf. TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Projectando e justificando a «refundação republicana»: polémicas e tensões no «tribunal» da História*. «Revista MVSEV», IV série. Porto: Círculo Dr. José de Figueiredo, n.º 18 (2010), p. 161-164.

¹⁰ Cf. CLEMENTE, Manuel – *Intervenção na Cerimónia de Encerramento das Comemorações do Centenário da República*, realizada na Assembleia da República em 20 de Outubro de 2011. Disponível em <<http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=87803>>. [Consult. 28.10.2011].

encorajados pela solenidade sintética dos latins, com toda a discutibilidade de designações e rotulagens, decidimos intitulá-lo *De legibus*. Sempre a lei, consagrando percursos, refazendo caminhos ou talhando novos itinerários pela alavanca da norma...

Em abordagens originais, com abundante riqueza de fundamentação e argúcia crítica, se Helena Osswald leva o leitor a revisitar os sistemas de parentesco na época moderna, evidenciando a magnitude das questões postas pela compaginação dos princípios da liberdade pessoal com importantes definições religiosas normativas, nomeadamente concernentes às proibições e limitações canónicas recaindo sobre relações de parentesco definidas pelo casamento, baptismo e confirmação, Evergton Sales Souza fá-lo viajar, dentro da mesma época, pelo mundo das normas de apreciação e repressão da feitiçaria em Portugal, evidenciando a esse leitor atento, com abundância de pormenores, os factores ilustrados de mudança de perspectivação na segunda metade de setecentos, certamente com grandes ganhos «na senda da libertação das consciências».

Num segundo apartado, talvez ainda mais forçadamente intitulado *De controversiis*, agrupam-se três artigos que, embora completamente diferenciados na temática e na orientação (de José Milhazes, *Comunismo como fase suprema do anticlericalismo*, de Bruno Pinheiro, *A Educação Religiosa nos manuais escolares de História: entre a ditadura e a liberdade (1947-2011)* e Ana Catarina Marques, *Para um teatro de militância cívica: sátira, «desmistificação» e crise ideológica das instituições político-religiosas nas peças «A Pécora» de Natália Correia e «Quem move as árvores» de Fiama H. P. Brandão*), trazem consigo uma marca comum, a de claramente fazerem acompanhar as matérias abordadas de enunciados interpretativos, inseríveis num determinado quadro teórico ideo-mental. É verdade que, no segundo caso, se assume a provisoriedade das conclusões tiradas a partir dos dados apresentados. Ainda assim, nestes três casos, sendo a matéria das interpretações objecto de natural discussão e reavivadas polémicas, que a proximidade cronológica e vivencial da memória social exponencia, parece-nos compreensível o «guarda-chuva» congraçador do referido título.

Um terceiro apartado do *dossier* temático, intitulado *De moribus*, cobre o estudo de práticas religiosas diversificadas no tempo e no espaço, do Antigo Egipto à Braga setecentista. Pela mão do egiptólogo Rogério Sousa somos convidados a visitar uma «Área de acesso reservado»: *tradição e mudança na organização da necrópole tebana*. Maria do Carmo Serén em *Pedras, montes e protecções* evoca a força e as pervivências da *religião do Norte pré-cristão* que séculos de aculturação cristã não lograram apagar. Em *Os escravos na Lisboa Joanina*, Delminda Rijo propõe-se «avaliar a expressão do indivíduo escravo na sociedade de Lisboa na primeira metade do Século XVIII, como se organizou e estruturou, social e familiarmente, e que estratégias de integração e participação engendrou numa sociedade que lhe era adversa». Finalmente, no seu artigo *Acompanhar ao outro mundo: a morte nas confrarias de Braga no século XVIII*, Tiago Ferraz faz um «estudo preliminar» sobre o modo como as confrarias bracarenses do século XVIII acompanhavam os respectivos confrades a enterrar.

Nesta *CEM* apresenta-se ainda uma rica *Varia*, prevista secção com *Outros Estudos*, que o leitor recordará do alinhamento do número inaugural da revista.

Da *Documentação Notarial e Tabeliães Públicos no Porto na Centúria de Trezentos* tratam aqui Joaquim Lopes e Ricardo Seabra. Em *A Freguesia da Sé de Lisboa: Demografia e Sociedade (1563-1755)*, Anabela Godinho, através da metodologia de «reconstituição de paróquias», procede ao levantamento e à interpretação dos dados dos registos paroquiais de baptismos, casamentos e óbitos da freguesia da Sé de Lisboa, entre 1563 e o terramoto de 1755. Por ocasião da passagem do segundo centenário da morte de Tomás António Gonzaga, Manuel Cadafaz de Matos revisita *alguns problemas historiográficos suscitados pela sua obra (e algumas questões na área da História da Edição)*. Hugo Silveira Pereira publica nesta secção «outro estudo» sobre *As políticas ferroviárias ibéricas (1845-1860)*, e Rui Costa e Ismael Vieira escrevem sobre *O trabalho académico como fonte histórica: as teses inaugurais da Escola Médico-Cirúrgica do Porto (1827-1910)*.

Tematicamente, esta secção não poderia terminar de forma mais oportuna. Com um originalíssimo trabalho, Michela Graziani propõe-nos uma deambulação gozosa e reflexiva pelo sentido religioso da vida e do mundo patente na obra poética *Fragmentos*, de António Correia, escritor e poeta português longamente residente em Macau, afeito às habituais pontes entre a cultura católica ocidental e o Oriente.

E o volume termina, como esperado, com a habitual secção de notícias e recensões.

Este número da *CEM*, mero elo de um processo em curso, anterior e superior ao papel do seu editor, simples servidor de um projecto que o transcende, aqui se apresenta, coagulado num formato já conhecido do leitor. Resultado – necessária e felizmente – do trabalho de seniores e juniores, o pequeno volume aqui se lhe abre e oferece, à sua disposição e da comunidade científica.

Pedro Vilas Boas Tavares

(Editor da CEM 2012)

LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA, LIBERDADE DE CULTOS: O PAPEL DA LEI DA SEPARAÇÃO DO ESTADO DAS IGREJAS (1911)

JORGE FERNANDES ALVES*

Resumo: *A Lei da Separação do Estado das Igrejas, lei ditatorial da responsabilidade de Afonso Costa, em 20 de Abril de 1911, enquanto ministro da Justiça do Governo Provisório da República, que visava introduzir um «novo regime de cultos», tornou-se uma lei maldita, suscitando práticas que colidiam com o estatuto que a Igreja Católica detinha na sociedade portuguesa e configurando-se como um dos principais alvos, tanto das forças contra-revolucionárias como das propostas republicanas conservadoras. O artigo procura equacionar os eixos temáticos da Lei da Separação, bem como das interpretações complementares clarificadoras da sua aplicação, integrando-a no processo de laicização do Estado e da Nação, agora radicalizado, mas iniciado com algumas leis pombalinas e, sobretudo, com diversas medidas do liberalismo constitucional.*

Palavras-chave: República; Religião; Cultos; Laicização.

Abstract: *The Law of Separation of State and Church, a dictatorial law passed on 20th April 1911 by Afonso Costa, Minister of Justice of the Provisional Government, was intended to introduce a «new regime of cults». However, it proved an ill-fated law, leading to practices which collided with the status detained by the Catholic Church in Portuguese society, to become one of the main targets of both counter-revolutionary forces and conservative republican proposals. This paper aims to analyse the main thematic lines of the Law of Separation, as well as explore enlightening complementary interpretations of its implementation, integrating it in the process of laicisation of State and Nation, now radicalised but which had been initiated with a few laws under the administration of the Marquis of Pombal, and particularly with several measures taken during the constitutional liberalism.*

Keywords: Republic; Religion; Cults; Secularization.

Em prefácio, datado de 11.3.1914, a uma edição anotada da Lei da Separação do Estado das Igrejas (Decreto de 20.4.1911 do Governo Provisório da República), Afonso Costa regozijava-se com o facto de o diploma estar ainda em vigor três anos depois. Isso, na sua perspectiva, provaria o «critério de tolerância» que a enformara. Reafirmando a «bondade da Lei», por oposição a «fanáticos ultramontanos» que produziam a acusação de a mesma ser «intolerante e sectária», Costa, assumido autor do diploma, sublinhava:

A Lei da Separação consagra e defende eficazmente contra todas as tentativas de reacção, actuais e futuras, semelhantes às já adoptadas no passado ou novamente ensaiadas, este superior património dos povos verdadeiramente progressivos – a liberdade de consciência com a correspondente liberdade de culto¹.

Segundo Costa, diplomas complementares, providências do executivo e decisões dos tribunais não a tinham ainda beliscado, acreditando que a Lei continuaria como estava, porque, dizia, «está bem». Enganava-se na previsão, pois a Lei seria, em breve, esvaziada

* Historiador, FLUP – CITCEM.

¹ OLIVEIRA, 1914: V.

do conteúdo mais radical, mas o diploma ficaria como um marco da «modernidade portuguesa», alterando a correlação de forças entre o Estado e a Igreja Católica, como sublinham estudos recentes².

Revisitar a Lei da Separação e outros normativos conexos no período inicial da sua aplicação (1911-1914) é o objectivo deste artigo, delineando as suas disposições fundamentais.

1. REPUBLICANISMO E AS PRIMEIRAS MEDIDAS ANTICLERICAIS DO GOVERNO PROVISÓRIO

A Separação do Estado das Igrejas não se pode dissociar do seu lastro histórico, a saber, o antijesuitismo e o crescente anticlericalismo que emergiram a partir de Pombal e se acentuaram com o liberalismo e a postura regalista de que os republicanos se arvoravam em herdeiros e continuadores. Mas seriam o cientismo e o positivismo a sustentarem o laicismo republicano no aprofundamento da secularização, postulando-se a indiferença do Estado perante a religião, numa perspectiva de «subtracção do poder político à influência religiosa»³. Dada a prevalência das posições ultramontanas e o controlo moral da Igreja sobre as populações, os republicanos apontavam a conveniência de uma «limpeza de ordem moral», como dizia Afonso Costa, o que incluía uma nova expulsão dos jesuítas, contra a influência que, nos últimos anos da monarquia, estes voltaram a desempenhar no paço real⁴, promovendo, além disso, um novo ordenamento para a actividade eclesíastica.

A Maçonaria, subjacente às redes republicanas, sublinhava o anticlericalismo como uma vertente fundamental da sua luta pela liberdade individual, contra o processo histórico de domínio da Igreja Católica que, «sob a forma aparente de catolicismo (...) suprimia pelo dogma os direitos da razão», vislumbrando nela um «símbolo da intolerância e da tirania, intimamente ligadas à autocracia política». A luta pela liberdade movida pela Maçonaria progredia pela afirmação civilizadora do «livre exame», conforme relatório do Grande Oriente Lusitano relativo aos anos 1910 e 1911⁵. Nos relatórios das diversas lojas maçónicas refere-se a luta anticlerical como uma das vertentes das suas «correntes civilizadoras», através de congressos sobre o livre pensamento e da acção militante. Algumas lojas promoviam jornais anticlericais (como a *União e Liberdade*, de Ponta Delgada, que sustentava, desde 1905, o diário *O Tempo*, «o qual combatia tenazmente em especial os jesuítas e os jornais católicos»), outras lançavam manifestos, editavam livros para esclarecer o povo, promoviam palestras⁶.

A «Separação» do Estado da Igreja era, pois, uma tarefa central para os principais sectores republicanos. José Barbosa, membro do Directório do Partido que estivera exilado no Brasil, defendia, ao modo brasileiro, que se decretasse a Separação imediatamente no acto da proclamação da República⁷. Essa proposta não se concretizou, mas na

² NETO, 1998; MATOS, 1911.

³ NETO, 1998: 265. CATROGA, 1991.

⁴ COSTA, 1976: 71 (Discurso Parlamentar de 22.VIII.1911).

⁵ GRANDE ORIENTE LUSITANO UNIDO, 1912: 5-6.

⁶ GRANDE ORIENTE LUSITANO UNIDO, 1912: 148 e seguintes.

⁷ RELVAS, 1977: 99.

primeira emissão de decretos do Governo Provisório, a 8.10.1910, logo se aprovou um diploma mandando que continuassem em vigor as leis pombalinas de 3.9.1759 e de 28.8.1767, bem como a de 28.5.1834, sobre expulsão dos jesuítas e encerramento de conventos, anulando-se o decreto de 18.4.1901 que autorizara de novo a constituição de congregações religiosas. O primeiro diploma considerava desnaturalizados e proscritos os jesuítas e expulsava-os do país e seus domínios e o segundo diploma reafirmava e ampliava essa lei. O diploma de 1834, promulgado pelo governo liberal na sequência da guerra civil, extinguiu todos os conventos, mosteiros, colégios e hospícios e quaisquer casas de religiosos, qualquer que fosse a sua denominação, instituto ou regra. A anulação do decreto de 1901 era justificada por ser contrário ao espírito dos outros diplomas ao autorizar a constituição de congregações religiosas a pretexto da dedicação exclusiva à instrução, beneficência ou propaganda da fé e civilização no Ultramar.

Deste modo, segundo o decreto de 8.10.1910, eram imediatamente expulsos os jesuítas, com as respectivas casas a reverterem para o Estado. Quanto aos membros de outras ordens, congregações, conventos, colégios, missões ou outras casas de religiosos seriam expulsos se fossem estrangeiros; caso fossem portugueses, seriam compelidos a viver vida secular ou, pelo menos, a não viver em comunidade religiosa (ou seja, em número superior a três), sendo obrigados a declararem ao ministério da Justiça, por ofício registado, a localidade onde estabeleceriam o seu novo domicílio, sob pena de desobediência qualificada e/ou de associação ilícita ou ainda de associação de malfeitores. As casas e bens destas congregações eram arrolados pelas autoridades e seriam objecto de posterior decisão (regulamentada depois por decreto de 31.12.1910).

Outra legislação teria repercussão no domínio religioso. A 12 de Outubro, publicava-se o decreto sobre os feriados, que seriam a 1 de Janeiro (consagrado à fraternidade universal), 31 de Janeiro (precursores e mártires da República), 5 de Outubro (heróis da República), 1 de Dezembro (autonomia da Pátria Portuguesa), 25 de Dezembro (família), permitindo ainda um feriado municipal por ano relacionados com festas tradicionais locais, desaparecendo, a nível nacional, os feriados religiosos e/ou sua invocação. Novo decreto, em 18 de Outubro, abolia o juramento com carácter religioso nos actos oficiais, estabelecendo novas fórmulas para o efeito. Acresce ainda a extinção do ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais primárias, por decreto do ministério do Interior (António José de Almeida), de 22.10.1910, em cujo preâmbulo se afirmavam os novos princípios que justificavam essa extinção:

Para satisfazer ao espírito liberal e às aspirações dos sentimentos republicanos da Nação Portuguesa:

Tendo em vista que o Estado não pode obrigar as famílias, e, portanto, as crianças a determinada crença religiosa;

Considerando que o ensino dos dogmas é incompatível com o pensamento pedagógico que deve regular a instrução educativa das escolas primárias (...)

O ensino da moral passava a ser feito «sem auxílio de livro, intuitivamente, pelo exemplo da compostura, bondade, tenacidade e método de trabalho do professor e pela explicação de factos de valor cívico e moral que imprimam no carácter dos alunos o sentimento da solidariedade social»⁸.

Outros diplomas se podem considerar como tendo repercussão no campo tradicional do domínio religioso: por exemplo, a Lei do divórcio, de 3.11.1910, ou o do registo civil obrigatório (Decreto de 18.2.1911)⁹.

A Separação não mexia apenas com as congregações, agora residuais e em processo de reinstalação, como parecia inicialmente, mas também com o clero secular. Não esqueçamos que o Estado, na monarquia liberal, continuava a manter relações profundas com a Igreja através do clero secular, quer assegurando-lhe o pagamento de um imposto especial obrigatório para a sua manutenção, a cômgrua, quer considerando os clérigos cuja nomeação fosse sancionada pelo Estado como elementos fundamentais da estrutura pública. O Código Administrativo de 1842 reconhecia o pároco como vogal nato e presidente da junta de paróquia; o Código de 1878 retirou-lhe esse estatuto, mantendo-o na junta com direito a voto; o Código de 1896 voltou a considerá-lo vogal nato e presidente, situação que se manteve até à República, quando as juntas de paróquia foram substituídas pelas comissões paroquiais¹⁰. A Lei de 28.4.1845 considerava que os bispos das dioceses, apresentados, «desempenhavam, sem dúvida, funções públicas», estatuto também apontado para os párocos no Decreto de 2.4.1862 sobre registo paroquial¹¹.

2. A LEI DA SEPARAÇÃO

O diploma da «Separação» não surgiu de súbito. Houve um esforço de negociação com os bispos por parte do então ministro da Justiça, Afonso Costa, no período pós-revolução, mas a hierarquia católica reagiu mal, face aos sinais crescentes do anticlericalismo do Governo, processo que culminou na leitura, pelas paróquias, da Pastoral Colectiva, em Fevereiro e Março de 1911, sem recurso ao tradicional beneplácito, ou seja, sem prévia autorização governamental¹².

A Lei da Separação do Estado das Igrejas, publicada em 20.4.1911, culminou esse processo de afrontamento mútuo e de ruptura negocial. Entretanto, por portaria de 18.5.1911, foi nomeada a Comissão Central de Execução da Lei da Separação, à qual presidia inicialmente Francisco José de Medeiros (incluindo ainda como vogais José de Castro, Alberto Aureliano da Silveira Costa Santos, Daniel José Rodrigues e, como secretário, Artur Augusto Costa). A Comissão, entidade de carácter transitório, sediada no ministério da Justiça, viu o seu regimento interno aprovado a 22.8.1911, que incluía a formação de comissões municipais.

⁹ MATOS, 2011.

¹⁰ MOURA, 2010: 62-66.

¹¹ OLIVEIRA, 1914: 98.

¹² MOURA, 2010; MATOS, 2011.

2.1. A LIBERDADE DE CULTOS

O articulado do capítulo I da Lei da Separação dava a garantia da liberdade de consciência e de cultos aos cidadãos, objectivo que assumia desde logo no artigo primeiro. Com a publicação da lei, a religião católica apostólica romana deixava de ser a religião do Estado e todas as confissões religiosas eram igualmente autorizadas, enquanto agremiações particulares, desde que não ofendessem a moral pública ou os princípios do direito político português (artigo 2.º). Definia-se que ninguém podia ser perseguido por motivo de religião, nem perguntado por autoridade sobre a religião professada. Seriam suprimidas dos orçamentos do Estado e dos corpos locais quaisquer despesas com o exercício de cultos, do mesmo modo que eram extintas as côngruas e outras imposições anteriores e obrigatórias do culto católico.

O culto particular ou doméstico era livre, assim como o culto público de qualquer religião nas casas para isso destinadas, que podiam tomar a forma de templo, mas o culto público deveria obedecer às condições legais do direito de reunião (na altura, regulado por leis de 29.3.1890 e 26.7.1893) e do direito de associação (segundo lei de 14.2.1907). Culto público era não só o exercido nos lugares destinados especificamente ao culto, como o realizado noutra lugar com a intervenção ou assistência de mais de 20 pessoas (nestes casos, nos termos do Código Penal, era exigida autorização administrativa). A visita pascal com hábitos talaes, apesar da tradição, implicava também prévia autorização da autoridade administrativa (Portaria de 1.7.1911)¹³. Procissões e outras manifestações de culto só poderiam ocorrer «onde e enquanto constituírem um costume inveterado da generalidade dos cidadãos da respectiva circunscrição» (artigo 57.º). No entanto, esta interpretação nem sempre era uniforme, na articulação com a componente secular das festas religiosas, segundo o parecer da Comissão Central de Execução da Lei de Separação, de 1.5.1912:

Guardadas as disposições policiaes relativas à ordem pública, nada obsta a que se realizem como dantes as romarias ou arraiais e outros folguedos populares, muito embora acompanhados de funções religiosas realizadas adentro de templos ou capelas, pois que os referidos festejos, de natureza especialmente profana ou laica, não colidem com a Lei da Separação e servem de salutar desafogo à vida agreste e canserosa das populações rurais. Quanto às procissões e outras exhibições cultuais na via pública, que é de uso realizarem-se por ocasião das romarias, deve a autoridade ter em vista o disposto neste artigo [57.º] e no seguinte e na portaria de 6 de dezembro de 1911, limitando-se a levantar auto de desobediência e remetendo-o para juízo, sempre que, efectuando-se as referidas procissões ou congêneres actos cultuais, os seus promotores ou dirigentes não hajam obtido a respectiva licença¹⁴.

Neste quadro normativo, o ensino da catequese era considerado como uma forma de culto público, pelo que devia circunscrever-se aos lugares de culto, ou seja, às igrejas, não podendo ocorrer no interior de edificios escolares. Sublinhe-se que instruções (de

¹³ OLIVEIRA, 1914: 60.

¹⁴ OLIVEIRA, 1914: 62.

11.2.1913, do ministro do Interior, Rodrigo Rodrigues) para cabal cumprimento da Lei da Separação mandavam observar uma «rigorosa vigilância em todas as escolas, colégios e institutos de ensino público e particular, a fim de verificarem se o ensino neles ministrado é isento de preocupações religiosas e se proceder, em caso de abuso, na conformidade da Lei, cassando-se a licença aos institutos particulares, que serão encerrados, e punindo-se disciplinarmente os professores de instrução pública»¹⁵. Do mesmo modo, a concessão de certificado moral de indivíduos que pretendessem estabelecer institutos particulares de instrução ou solicitassem diplomas para ensino deveria ter em conta, para além do requisito de capacidade, a garantia de «neutralidade no ensino de matéria religiosa» (Dec. de 20.12.1913)¹⁶.

Entretanto, as conferências, ainda que apologéticas de uma determinada religião, podiam ocorrer em qualquer lugar, desde que enquadradas nos preceitos legais do direito de reunião. Eventuais actos de violência para perturbar ou tentar impedir o «exercício legítimo do culto de qualquer religião» merecia prisão correcional até um ano e multa. Multa seria ainda aplicada a indivíduos que praticassem actos de dissuasão ou pressão sobre outro indivíduo para o determinar a exercer ou levar a abster-se de um qualquer culto ou a quem tentasse convencer alguém da obrigatoriedade de subscrição de despesas para um culto.

2.2. AS COMISSÕES CULTUAIS

O culto só podia ser exercido e sustentado por quem livremente pertencesse à respectiva religião, mas de forma oficialmente organizada, através de comissões cultuais. Estas entidades encarregadas do culto assumiam um papel central, devendo ser reconhecidas pelo ministério da Justiça, com aprovação de estatutos, mostrando o legislador uma clara preferência pelas misericórdias ou confrarias já constituídas ou outras entidades análogas para assumirem esse novo papel. Enquanto a organização dessas associações não se verificasse, podiam as pessoas religiosas de uma freguesia quotizar-se para o culto público, através de uma subscrição, e constituindo, por essa via, um «agrupamento cultural transitório».

Se atendermos a que a maioria da população era católica e tinha o seu culto organizado há séculos, percebe-se que este reordenamento burocrático, interferindo com um mundo disciplinado a seu modo, não deixaria de ser polémico, suscitando desde logo uma recomendação dos bispos para resistência à criação das cultuais. Em circulares dirigidas aos administradores dos concelhos a Comissão Central de Execução da Lei da Separação procurou controlar esse processo, de forma a desempenhar-se da sua «melindrosa tarefa, para facilitar o exacto entendimento da lei e para evitar a propaganda de desleais e sofisticadas interpretações, tendentes a suscitar contra as suas benéficas disposições a repugnância do clero e das pessoas religiosas»¹⁷. Procurava incentivar a criação das

¹⁵ OLIVEIRA, 1914: 8.

¹⁶ OLIVEIRA, 1914: 9.

¹⁷ Circular de 23.6.1911. OLIVEIRA, 1914: 18.

comissões, divulgava as formas previstas das novas organizações, lembrava que igrejas e mobiliários de culto só podiam entregar-se às cultuais, sob pena de se fecharem as igrejas.

Com os governos constitucionais, este controlo ganhava um registo mais moderado, perdendo a radicalidade dos tempos do Governo Provisório! Em Portaria de 29.9.1911, o ministro da Justiça, Diogo Tavares de Melo Leote, invocava o ideal republicano da «felicidade dos povos», sublinhava que as «autoridades públicas são constituídas menos para reprimir o mal do que para promover o bem», aplicando na sua acção «um carácter paternal», num esforço para «acalmar paixões que a revolução tenha porventura excitado e promover a fraternidade entre os cidadãos». Neste sentido, ordenava que «todas as autoridades, e especialmente as administrativas, com a maior mansidão e tenacidade provoquem, estimulem e persuadam a formação de associações cultuais ou que, como tais, passem a funcionar irmandades já existentes», reconhecendo que indivíduos entregues ao ministério pastoral se achavam em penúria, esperando, assim, que as irmandades resolvessem esse problema¹⁸. E aproveitava para lembrar que, nos termos legais, nada impedia a administração dos sacramentos em casa do enfermo, uma acusação popular que ajudava a diabolizar a Lei da Separação.

A verdade é que a Lei dispunha de um articulado minucioso sobre a legalização das cultuais nas diversas situações possíveis, desde as condições de número de crentes até à diversidade religiosa, declarações e registos à autoridade, publicações discriminativas no Diário do Governo das corporações encarregadas dos cultos, apresentação de contas e inventários de bens, bem como atribuições de gestão, construção de edifícios e obrigação de aplicarem um terço das receitas anuais a actos de assistência e benemerência (podendo descer a um sexto em caso de encargos com o ministro do culto).

Nesse articulado se incluía a determinação de que «os ministros de qualquer religião são absolutamente inelegíveis para membros ou vogais das juntas de paróquia e não podem fazer parte da direcção, administração ou gerência das corporações que forem encarregadas do exercício de culto» (artigo 26.º). Seriam extintas, com bens a passarem para o Estado, as corporações que tivessem entre os seus membros ou empregados quaisquer indivíduos que tivessem pertencido às ordens ou congregações declaradas extintas pelo decreto de 8.10. 1910 (artigo 40.º).

2.3. FISCALIZAÇÃO DO CULTO PÚBLICO

A garantia de não dependência de autorização prévia do culto público, desde que exercido nos lugares habituais e realizado entre o nascer e o pôr-do-sol, estava consagrada no artigo 43.º da Lei da Separação. E o culto subjacente à administração dos sacramentos em caso de urgência presumia-se autorizado a toda a hora (artigo 45.º). Mas os equívocos e argumentações contra a Lei, em compreensíveis actos de resistência, eram frequentes. Em 30.6.1911, o ministro interino da Justiça (Bernardino Machado) enviava instruções a todos os administradores do concelho, recordando os artigos do Código Penal que

¹⁸ Portaria de 29.09.1911. OLIVEIRA, 1914: 21.

puniam «o ministro da religião que recusar a administração dos sacramentos ou a prestação de qualquer acto do seu ministério». E acentuava:

De facto, esta obrigação do clero não desapareceu com a separação do Estado da Igreja, antes se tornou mais instante sob o regime da liberdade da consciência e dos cultos, que ao Estado cumpre assegurar, obstando a que, num propósito de revolta contra as leis do país, os ministros da religião ofendam o sentimento dos próprios fiéis, incitando-os perfidamente a alterar a ordem pública. Nestas circunstâncias, recomendo vivamente a v. exc.^a que, nas localidades desse concelho, onde o povo solicitar do pároco qualquer acto do seu ministério, incluindo a missa conventual, v. exc.^a o persuada e, sendo preciso, o intime a prestá-lo, sob pena de desobediência e das demais responsabilidades que no caso couberem¹⁹.

Dessas instruções foi enviada cópia a todos os prelados, recomendando-lhes o envio de uma circular ao governador-civil no mesmo sentido, para depois ser enviada telegraficamente aos párocos, para que «ninguém possa atribuir a v. exc.^a a responsabilidade de qualquer falta de assistência espiritual aos católicos do seu episcopado, pelos quais cumpre ao Estado velar, em nome da própria liberdade de cultos, que hoje é lei da nação». Paralelamente, foi enviada cópia aos governadores civis para solicitarem junto do prelado da respectiva diocese ordem imediata aos párocos «para cumprirem fielmente os deveres do seu ministério»²⁰. Sobressai, assim, a preocupação, aparentemente contraditória, do governo em assegurar o culto católico, tentando evitar a «greve às missas», depois de publicar uma lei para implementar a Separação, mas o que estava em causa era o eventual descontentamento popular e a atribuição das culpas da ausência de culto aos republicanos.

A injúria a autoridades públicas e os ataques à forma de Governo e às leis da República, bem como a negação da Lei da Separação e demais legislação relativa às igrejas estava previsto como crime, nos termos do artigo 137.º do Código Penal. Procurando suavizar este registo e tentando apagar o fogo que lavrava, Bernardino Machado (como responsável interino pela Justiça), emitiu circulares aos prelados e governadores de dioceses, em 1.7.1911, no sentido de os convidar a fazerem representações ao Governo ou à Assembleia Constituinte para melhoria da Lei da Separação, pois, o governo não poderia consentir que, como «ministros da religião que devem dar o exemplo de respeito para com os poderes públicos, estando sob um regime de discussão e de opinião, dentro do qual a razão será sempre reconhecida a quem a tenha, em vez de representarem contra qualquer lei, para sua modificação e aperfeiçoamento, se levantem em rebelião, protestando hostilmente contra ela», lembrando-lhes que «representar» não significaria, neste contexto, dar solidariedade, ou seja, legitimar²¹.

A 25 de Julho, Bernardino Machado insistia com os prelados, convidando-os a declararem os seus sentimentos para com as instituições republicanas:

¹⁹ OLIVEIRA, 1914: 50.

²⁰ OLIVEIRA, 1914: 50.

²¹ OLIVEIRA, 1914: 53.

A República não é um regime sectário, hostil a qualquer confissão religiosa, antes é só ela que assegura e defende a liberdade de todas as crenças e cultos. E por isso é também só ela que tem incontestável autoridade moral para exigir de todos os crentes a mais leal adesão e solidariedade. Se o clero de alguma igreja se julgar ofendido seja porque lei for da República, que represente, porque no próprio regime republicano, que é um regime de razão e de Justiça, encontrará todos os meios legais para obter satisfação às suas reclamações²².

No entanto, o quotidiano religioso dos párocos passou a ser marcado por múltiplos conflitos, levados a tribunal, o que originou uma larga jurisprudência em função da aplicação da Lei. Surgem situações reconhecidas como crime cometido em sermão ou discurso público e outros actos de culto, como, por exemplo, negarem a validade ao casamento civil, quando este passara a ser a única forma de matrimónio reconhecida pelas leis portuguesas, por apontarem como roubo o não pagamento das primícias aos párocos (anuladas pelo art. 156 da Lei e punidas pelo artigo 13.º), por não entregarem os livros de registo paroquial, etc. Por outro lado, numerosas decisões do tribunal mostravam que não era crime ameaçar de excomunhão ou outras penas canónicas os membros das associações culturais, os pretendentes ao arrendamento de passais ou candidatos à arrematação de bens das igrejas ou outros actos, pois, nestes casos, «os párocos não têm competência para fulminar excomunhões, e apenas referem doutrina da igreja, a que cada um dá o valor ou o desprezo que quer», segundo um acórdão da Relação do Porto, de 4.5.1913²³.

Tornou-se proibido realizar reuniões políticas nos lugares de culto público de qualquer religião, incluindo as reuniões para eleições (excepto se na localidade não houvesse outro edifício (artigos 50.º a 52.º), sendo que as igrejas eram anteriormente o lugar habitual das mesas de voto.

Sublinhe-se que os delitos e transgressões relativos à Lei da Separação foram objecto de amnistia através da aplicação do artigo 6.º da Lei n.º 144, de 22.2.1914.

2.4. PROPRIEDADE E ENCARGOS DOS EDIFÍCIOS E BENS

O Estado chamou a si a propriedade de todas as catedrais, igrejas e capelas, bens imobiliários e mobiliários aplicados ao «culto da religião católica e à sustentação dos ministros dessa religião e de outros funcionários, empregados e serventuários», incluindo títulos de dívida públicas, excluindo apenas os casos de propriedade «bem determinada» de pessoa particular ou de corporação com individualidade jurídica, como era o caso das misericórdias, ordens terceiras, irmandades e confrarias com estatutos aprovados (artigo 62.º). Esses bens a estatizar deviam ser arrolados e inventariados, mas sem avaliação nem imposição de selo. Contudo imagens, ornamentos, custódias, cálices e afins não eram retirados dos respectivos lugares de culto. Criaram-se para o efeito comissões concelhias de inventário, que incluíam o administrador do concelho e o escrivão da fazenda, subordinadas à Comissão Central de Execução da Lei da Separação, a quem competia dirigir

²² OLIVEIRA, 1914: 53.

²³ OLIVEIRA, 1914: 54.

superiormente o arrolamento ou inventário e exercer a guarda, conservação e administração desses bens, enquanto não fossem incorporados nos Próprios da Fazenda Nacional. De acordo com o regulamento da Comissão Central, a tipologia dos bens a considerar incluía nove itens:

1. Edifícios, mobiliários e alfaias até aí aplicados ao culto e já não necessários;
2. Os edifícios em construção ou já construídos mas ainda não entregues ao culto ou não o terem sido durante o ano anterior à publicação da Lei da Separação;
3. Edifícios (templo, igrejas, capelas) situados em freguesias em que não se constituiu comissão cultural;
4. Edifícios que, até 5 de Outubro de 1910, foram aplicados pelos jesuítas ao culto católico;
5. Os paços episcopais, presbitérios ou residências paroquiais não aplicados nos termos dos artigos 98.º, 99.º, 100.º e 102.º da Lei da Separação;
6. Bens rústicos, anexos ou não aos prédios anteriores, conhecidos por quintas, quintais, cercas, passais, etc.;
7. Títulos da dívida pública e bens mobiliários e imobiliários averbados e consignados a párocos, mitras, cabidos, colegiadas e demais instituições de carácter religioso e cultural;
8. A parte sobranete dos paços episcopais e presbitérios que a lei concedia gratuitamente para residência dos prelados e párocos, a estabelecer por acordo entre as comissões concelhias e os referidos ministros do culto, através de auto lavrado que devia ser homologado pela Comissão Central;
9. Os bens destinados ao culto católico e cuja guarda não estivesse atribuída a uma entidade determinada²⁴.

As deliberações das comissões concelhias careciam de parecer favorável do Ministério Público, sem o qual transitavam directamente para a Comissão Central. E os bens entregues à guarda das comissões concelhias seriam arrendados em hasta pública. Os inventários deveriam começar em 1.7.1911 e concluir em no prazo de três meses, mas o processo, notoriamente, arrastou-se no tempo, surgindo conflitos²⁵.

De sublinhar que a Lei da Separação também incluía uma referência à salvaguarda dos bens com valor histórico e artístico ainda não classificados como monumentos nacionais, os quais, além do inventário geral, constariam também de um inventário especial a remeter ao governador civil no âmbito do Decreto de 19.11.1910, relativo à protecção de obras de arte nacionais (artigos 75.º a 80.º). Previa-se a criação de museus de arte regionais, considerando desde logo o museu de arte religiosa anexo à catedral de Coimbra como museu nacional, mas continuando sob a direcção do instituidor.

²⁴ OLIVEIRA, 1914: 72-73.

²⁵ MOURA, 2010: 345-365.

2.5. DESTINO DOS EDIFÍCIOS E BENS

Uma vez na posse do Estado, as catedrais, igrejas e capelas que serviam para o exercício público do culto católico eram cedidos gratuitamente às comissões culturais (artigo 89.º), as quais se poderiam constituir até 31.12.1912. Este exercício de posse pelo Estado e posterior concessão às culturais levantou celeuma pública, como se perspectiva pelo edital com esclarecimentos que o novo ministro da Justiça, António Macieira Júnior, emitiu em 6.1.1912, procurando mostrar a bondade da Lei, começando por afirmar:

Considerando que à Lei da Separação tem sido atribuídos intuitos que ela não teve em vista, nem resultam das suas disposições que são claras e precisas;

Considerando que só inimigos das instituições, e que desejem perturbar a ordem e o progresso da República, podem ter interesse em enganar o Povo, ensinando-lhe doutrina contrária à consignada nessa Lei, que o emancipou da opressão político-religiosa, garantindo-lhe a mais completa liberdade de consciência e prática de culto²⁶ (...)

Os edifícios e objectos em relação aos quais se considerasse não serem necessários para o culto seriam destinados para fins de interesse social, nomeadamente à assistência, beneficência, educação e instrução. Em 1913, perante igrejas que, legalmente, deveriam fechar, por falta de formação de culturais, algumas juntas de paróquia procediam em conformidade, mas o ministério da Justiça lembrava que deveriam continuar abertas ao público, pois só ao governo competia a decisão para o fecho (circular de 30.4.1913). A lei determinava, no entanto, que os edifícios aplicados ao culto católico pelos Jesuítas não poderiam voltar a ter essa utilização.

Note-se que, nas catedrais e igrejas com funções paroquiais, os ministros do culto poderiam continuar a ser os mesmos, mas deveriam obedecer aos requisitos de serem cidadãos portugueses, terem feito estudos teológicos em estabelecimentos de ensino nacionais e não terem incorrido em perda de benefícios materiais do Estado, ou seja, não terem recusado as pensões do Estado (artigo 94.º). Eventuais substitutos não poderiam exercer enquanto não fossem autorizados para tal pelo ministério da justiça, a requerimento dos próprios, para verificação daqueles requisitos. O artigo 97.º é expressivo a este respeito, ao exprimir que as «cauteladas» previstas nos artigos anteriores só vigorariam «enquanto o Governo as reputar indispensáveis para a manutenção da ordem e tranquilidade públicas, e sempre sem a menor intervenção sua ou dos seus agentes no exercício do culto».

O uso dos paços episcopais e presbitérios continuariam a ser usados para habitações dos ministros do culto sem pagamento de renda, tal como os seminários para o ensino teológico, mas com a condição de os prelados e párocos presidirem às cerimónias culturais e continuarem a ter direito às pensões do Estado. Nas partes sobranes desses edifícios podiam ser instalados serviços de interesse público. Um telegrama circular do ministério da Justiça, de 12.7.1912, lembrava aos governadores civis a faculdade dos administradores do concelho de «fazerem despejar imediatamente os respectivos presbitérios aos párocos

²⁶ OLIVEIRA, 1914: 89.

não pensionistas, que, pelo seu procedimento desleal para com a República ou pelo seu espírito reaccionário e rebelde a esta Lei, sejam indignos de tão excepcional benefício recebido do Estado»²⁷. As quintas, quintais, cercas e passais e outros terrenos anexos às residências episcopais e paroquiais não eram, todavia, compreendidos na cessão gratuita das residências (artigo 101.º).

2.6. PENSÕES AOS MINISTROS DA RELIGIÃO CATÓLICA

A atribuição de uma pensão vitalícia anual estava prevista para os ministros de culto da religião católica, enquanto cidadãos portugueses que exercessem à data da proclamação da República em igrejas catedrais ou paroquiais «funções eclesiásticas dependentes da intervenção do Estado» e desde que não tivessem praticado facto que importasse prejuízo para a sociedade. Essa pensão atenderia a diversos factores, tais como a idade, tempo de exercício, prestações pagas para a caixa de aposentações, fortuna pessoal, cônica arbitrada na circunscção, entre outras. E era parcialmente transmissível aos herdeiros, incluindo à viúva e/ou filhos, alusão esta considerada provocatória num estatuto que estava obrigado a celibato (artigo 152.º). A atribuição da pensão seria legitimada posteriormente: um decreto de 17.8.1911 autorizava o governo «a conceder provisoriamente uma pensão mensal aos ministros da religião católica», enquanto as comissões de pensões eclesiásticas distritais e nacionais, previstas na Lei e a criar, não fixassem as pensões de cada um, a serem pagas «como os ordenados dos empregados públicos» nas agências do Banco de Portugal ou tesourarias de finanças. O processo para a arbitragem das pensões, impugnação e verificação de direitos era complexo e estava minuciosamente previsto (note-se que o direito de aposentação dos funcionários públicos, por lei de 17.7.1886, fora ampliada aos párocos por lei de 14.9.1890). Os empregados e serventuários das catedrais, cabidos, colegiadas, igrejas e capelas que, por via da aplicação da Lei, ficassem desempregados, ficariam como adidos do Estado, com pensão reduzida, mas colocáveis, a seu requerimento, em lugares públicos que vagassem.

Os ministros da religião que não cumprissem as obrigações previstas ou desobedecessem à Lei da Separação e diplomas afins poderiam ser punidos com pena disciplinar de proibição de residência, que poderia acumular ou não com a suspensão da pensão, mas «nunca por tempo excedente a dois anos» (artigo 146.º). Neste quadro normativo, se antes da publicação da Lei da Separação já tinham sido destituídos das suas funções os bispos do Porto (decreto de 07.03.1911) e de Beja (Decreto de 18.04.1911), vários outros se seguiram. Assim, foram proibidos de residirem nos respectivos distritos, o arcebispo da Guarda (dec. 24.11.1911), o patriarca de Lisboa, o governador do bispado do Porto e o arcebispo da Guarda, este agora enquanto bispo de Castelo Branco (dec. 28.10.1911), o bispo do Algarve (dec. 06.01.1912), o bispo de Viseu e o governador do bispado de Coimbra (dec. 14.01.1912), os bispos de Lamego, arcebispos de Braga e Portalegre (dec. 12.02.1912); o arcebispo de Évora (dec. 30.03.1912).

²⁷ OLIVEIRA, 1914: 99.

Esta escalada das penalizações ao mais alto grau da hierarquia obrigou o governo a dar satisfações públicas, o que aconteceu a 28.12.1911, através de um texto intitulado «Para o povo ler», profusamente distribuído:

O decreto com força de lei de 20 de Abril de 1911 representa uma das maiores garantias que a Revolução de 5 de Outubro trouxe ao povo português, quase sempre escravizado, até então, ao livre capricho do clero, apesar das antigas prerrogativas do poder dos reis, algumas vezes, é certo, feitas respeitar por forma bem violenta, que a República ainda nem sequer pensou em reeditar.

A Lei da Separação não foi um acto ad odium; foi o consequente produto, aliás bem meditado, duma necessidade social que cimentara a acção revolucionária.

Quem afirmar o contrário desconhece as causas da Revolução, e ou não leu a lei ou procede de má fé.

Assim é, de facto, sabidas que sejam as suas disposições que giram todas em volta do mais completo respeito pela plena liberdade de consciência.

A má fé predomina, sem dúvida, nos ataques que se têm dirigido à Lei da Separação; mas certo é também que reclamações existem neste Ministério de certos padres que se queixam de ludibrio, uns porque, dizem, não leram a lei e se fiaram em informações, cuja falsidade depois verificaram, outros porque tendo-a apenas ouvido ler, lho fizeram por forma capciosa, notando somente certas disposições, aparentemente desfavoráveis, sem as combinarem com outras, benéficas, que delas necessariamente resultam.

Que interesses morais ou materiais uma tal lei podia ter em vista?

Os do clero? O clero ficou garantido em sua subsistência pelo regime de pensões, que teve em vista a situação pecuniária dos ministros da religião católica anterior à Lei da Separação (art. 113.º e seguintes).

Nada o Estado ao clero exigiu. Somente quanto aos fiéis é dever do clero não abandonar o seu ministério para que a pensão subsista, visto que a prática de infracções pode dar lugar à perda dos benefícios materiais do estado.

Ao clero o Estado garantiu ainda a cedência gratuita, para habitação e ensino teológico, dos paços episcopais, dos presbitérios e dos seminários (art. 98.º).

Devia essa lei ter em vista os interesses morais e materiais dos fiéis? Esses têm a mais absoluta liberdade não só de praticar o culto, que não depende de autorização alguma prévia, nem da participação a que se refere a lei de 26 de Julho de 1893 (art. 45.º), punindo-se mesmo os que o perturbam (art. 11.º e seguintes), mas ainda o de contribuir para ele, simultaneamente que pelas corporações encarregadas do culto prestam também um benefício à sociedade, coadjuvando a obra de assistência e beneficência com a certeza de que os seus donativos encontram a mais eficaz garantia de fiscalização (art. 16.º e seguintes).

Os interesses morais e materiais do estado, os da sociedade em geral? Obtiveram eles igual defesa, emancipados como ficam da acção política da igreja, exercida no púlpito, no confessionário e na vida social, por processos que os princípios fundamentais da igreja repelem, os Estados modernos não podem permitir, e a sociedade condena como perigosos ao seu progressivo desenvolvimento.

A lei, ao mesmo tempo que assim procedeu, libertou os cidadãos, o povo, da inexplicável e opressora obrigatoriedade de socorrer os párocos com prestações em dinheiro ou géneros (oblatas ou obradas, primícias, sobejos de cera e demais benesses), que até aqui, com prejuízo da

liberdade individual, eram exigidos até aos livres pensadores por acção coercitiva, e que hoje não mais poderão ser impostos.

Estado e Igreja têm definidas as suas esferas de acção em matéria religiosa. A consciência civil e a religiosa não foram atacadas ou sequer melindradas. O cidadão livre pensador não mais será contrariado pela obediência a uma religião que não professa, guardando todavia o respeito que deve ao crente. O crente católico praticará a sua crença, socorrerá o seu culto, sem atacar o livre pensamento ou qualquer outra confissão religiosa que tem igual razão de existência.

Mas não convém isso à igreja! dirá o espírito de reacção. O Estado, porém, não tem que olhar a conveniências especiais particulares e menos quando são ilegítimas; tem que defender os interesses gerais legítimos.

Se a igreja não pode manter-se pelo exclusivo predomínio da sua acção espiritual, e essa é-lhe garantida, não é isso da responsabilidade do Estado.

*Se a igreja constitui uma *societas perfecta*, no dizer dos seus escritores e no dos seus papas, é com o separatismo, hoje lei para cerca de 100 milhões de indivíduos, que melhor pode demonstrá-lo.*

Alimentar um estado de coisas religioso com sacrifício da liberdade individual, é fazer regime de teocracia, não de democracia²⁸(...).

O texto continuava com a justificação das penas de proibição de residência ao patriarca de Lisboa, Mendes Belo, e do arcebispo da Guarda, pela campanha que desencadearam contra a Lei, emitindo ordens para os párocos não aceitarem as pensões e contra a organização das comissões cultuais, como antes tinham procurado evitar a publicação da Lei da Separação. Eram atitudes consideradas de desrespeito e tumulto, pois fizeram correr circulares condenatórias da nova legislação sem recurso ao beneplácito, ou seja, sem autorização governamental, cujo direito histórico o texto reivindicava. Mostrava ainda como a Lei tinha ido ao encontro das corporações religiosas tradicionais, em divergência com a lei francesa de 9.12.1905, que suprimira os estabelecimentos públicos de culto e cujos bens foram depois atribuídos às novas associações de culto de constituição obrigatória.

2.7. OUTROS ASPECTOS DA LEI

Com a publicação da Lei da Separação consideravam-se extintas e inexigíveis em juízo as prestações em dinheiro ou géneros que os paroquianos entregavam ao seu pároco, incluindo-se, além das cóngruas, «as oblatas ou obradas, as primícias, os sobejos de cera e demais benesses», bem como encargos de funerais, ofícios, bens de alma e outros sufrágios. Ficava reduzida à décima oitava parte a porção disponível de bens, por testamento ou contrato entre vivos, para sufrágios e outros encargos cultuais, os quais ficavam restritos a um período de trinta anos e, de futuro, não poderiam onerar bens imóveis (até aí, o Código Civil já limitava ao terço dos bens a possibilidade de legar bens em favor da alma do testador, numa restrição gradual que remontava ao Marquês de Pombal). Conti-

²⁸ OLIVEIRA, 1914: 122-124.

nuavam em vigor as disposições já vigentes sobre encargos pios, não sendo considerados legítimos os que impusessem «a quaisquer indivíduo a obrigação de assistir a actos de culto ou de tomar parte em cerimónias religiosas, ou por outro modo diminuam ou embaracem a sua liberdade de consciência» (artigo 164.º). Ficavam livres e desonerados e na propriedade dos seus detentores os bens em que se houvesse constituído património eclesiástico. Os bens afectos ao culto ficavam sujeitos às contribuições gerais ou locais, cabendo o seu pagamento às corporações encarregadas do culto.

Entre outras medidas transitórias, a Comissão Central deveria organizar uma lista-gem alfabética, por nome de família, domicílios e funções de todos os ministros de culto de cada uma das religiões existentes. Seria ainda proibido, a partir de 1.7.1911, a todos os ministros de culto, seminaristas, empregados e serventuários de qualquer religião o uso, fora dos templos e das cerimónias cultuais, de hábitos ou vestes talares. Esta questão, do domínio do simbólico, estava então muito acesa, com a hierarquia religiosa a insistir no uso civil das vestes talares, como sinal de afirmação e resistência do clero, o que se apreende pelas instruções do ministério da Justiça aos administradores de concelho, em 1.7.1911:

Como todos sabem, o uso civil dos hábitos talares quase se pode dizer que não existia entre nós e coincidiu nos últimos tempos com o desenvolvimento da reacção clerical. Esperemos que, dentro em pouco, emancipados os ministros católicos das influências ultramontanas que os têm tiranizado, e dando eles ao país as provas patrióticas do amor às liberdades públicas e às instituições republicanas, como cumpre a todos os bons portugueses, deixem os hábitos talares de ser considerados como uniforme de guerra e possam novamente ser permitidos por lei, sem inconvenientes de ordem pública e de segurança individual²⁹.

Continuava a verificar-se o antigo princípio do «beneplácito», ou seja, era proibido publicar nos locais de culto «quaisquer bulas, pastorais ou outras determinações da cúria romana, dos prelados ou de outras entidades que tenham funções dirigentes em qualquer religião, sem delas dar conhecimento prévio ao Estado, que pelo Ministério da Justiça lhes poderá negar o beneplácito no prazo de dez dias, quando o julgar necessário, considerando-se lícita a publicação na falta de resolução dentro desse prazo» (artigo 181.º). Ordenava-se um inquérito rigoroso à Junta Geral da Bula da Cruzada de modo que o seu rendimento viesse a ser aplicado para os fins com que a Bula fora criada. Continuavam em vigor as disposições anteriores relativas à intervenção do Estado no funcionamento dos seminários, nomeação e aprovação dos professores e dos livros adoptados (Lei de 28.4.1845), reservando-se o governo o direito de inspecionar o funcionamento interno, o regime escolar e o sistema de provas finais, permitindo-se ainda a transição dos respectivos estudantes para os liceus, mediante exame das disciplinas em que foram aprovados.

²⁹ OLIVEIRA, 1914: 145.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Lei da Separação do Estado das Igrejas correspondeu a um velho desígnio republicano de laicização da sociedade e da libertação do Estado da esfera religiosa e, nessa medida, as suas linhas gerais configuram um dispositivo fundamental para a modernização da sociedade. A Lei garantiu a liberdade de consciência e a liberdade de cultos, numa sociedade que vinha de um regime em que a promiscuidade entre o Estado e a Igreja era um facto institucionalizado, cristalizado no regalismo adoptado pelo liberalismo.

Se a «separação» entre o Estado e as Igrejas era um objectivo relativamente consensual nos republicanos e mesmo na dominante Igreja Católica, a verdade é que o enunciado da Lei da Separação apontava muito claramente no esvaziamento do poder desta igreja: recuperava o furor anticongreganista; expropriava a Igreja Católica dos bens disponíveis para a sua componente secular, tornando-a vulnerável; recuperava para o Estado os dispositivos regalistas, que lhe permitiriam fiscalizar e intervir na organização da Igreja Católica, bem como a tradição do «beneplácito» para tentar controlar o potencial de comunicação da Igreja. E não dispensava alguns laivos de humilhação, quer no seu articulado proibitivo, quer no carácter de imposição de obrigatoriedade de cumprimento de rituais (sobretudo nos diplomas complementares para execução da Lei), não faltando alguns registos provocadores e vazios de eficácia (casos das proibições das vestes talares ou a atribuição das pensões às viúvas e filhos dos párocos católicos).

A Lei da Separação, assumida como a grande lei de Afonso Costa, foi um instrumento polémico e difícil de gerir, não conseguindo plenamente o indiferentismo do Estado perante a religião. De facto, o Estado não se «desarmou» perante a força social que a Igreja Católica representava, continuando a reservar para si uma intervenção determinante e introduzindo uma conflitualidade excessiva, porventura dispensável ao novo regime, o que levou os governos posteriores a reconhecerem a incapacidade de fazer cumprir a Lei na sua plenitude.

BIBLIOGRAFIA

- CARVALHO, David Luna de (2011) – *Os Levantes da República (1910-1917)*. Porto: Edições Afrontamento.
- CATROGA, Fernando (1991) – *O republicanismo em Portugal: da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Ed. Notícias.
- COSTA, Afonso (1976) – *Discursos Parlamentares, 1911-1914*. Lisboa: Livraria Bertrand (compilação, prefácio e notas de A. H. de Oliveira Marques).
- GRANDE ORIENTE LUSITANO – Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa (1912) – *Anuário dos Seus Trabalhos. 1910 e 1911*. Lisboa: Grande Oriente Lusitano Unido.
- MATOS, Luís Salgado de (2011) – *A Separação do Estado e da Igreja. Concórdia e Conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote.
- MOURA, Maria Lúcia de Brito (2010) – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa: CEHR – UCP.
- NETO, Vítor (1998) – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- OLIVEIRA, Carlos de (1914) – *Lei da Separação do Estado das Igrejas anotada, com um prefácio do Dr. Afonso Costa*. Porto: Companhia Portuguesa Editora.
- RELVAS, José (1977) – *Memórias Políticas*. Lisboa: Terra Livre.

SISTEMAS DE PARENTESCO NO PERÍODO MODERNO:

DEFINIÇÕES RELIGIOSAS E LIBERDADES INDIVIDUAIS EM PORTUGAL

HELENA OSSWALD*

Resumo: Ao longo da época moderna, um dos elementos constitutivos do campo no qual se podiam definir as relações interpessoais mais próximas, era o dos sistemas de parentesco. O facto de se utilizarem duas interpretações do sistema de parentesco, sendo uma delas a vinculativa do ponto de vista da Igreja, levou ao estabelecimento de uma série de comportamentos e a uma atividade de identificação e memorização de dados de índole pessoal e familiar. O sistema e a sua implementação estiveram na base da produção de proibições e limitações de escolhas na vida de muitas pessoas no que respeita a momentos como o casamento, o apadrinhamento, etc. A partir do estudo sistemático dos casos em que se invocaram excecionalidades será possível tentar avaliar a importância real da eficiência do sistema.

Palavras-chave: Parentesco; Classificação; Proibições; Relações.

Abstract: One of the fields in which the closest interpersonal relationships could be define along the early modern age, in Portugal, is that of kinship systems. Two interpretations of the kinship system were used and one was, from the standpoint of the church, binding. This led to the establishment of certain behaviors and of an activity of identifying and storing of personal and family data. The system and its implementation led to the production of bans and limitations of choices in the lives of many people with regard to moments such as marriage, christenings, etc. From the systematic study of cases in which exceptional circumstances were invoked it will be possible to try to assess the real importance of the system efficiency.

Keywords: Kinship; Rank; Prohibitions; Relationships.

O modo como os antropólogos chamaram a atenção para as relações de parentesco (FOX, 1986¹) ultrapassou os efeitos no seio da disciplina e levou a historiografia, também ela, a reconhecer estes laços como fundamentos da estrutura social. Se as relações de parentesco sempre se afiguraram como instrumentos úteis para as pesquisas genealógicas, não passavam disso mesmo. Os termos de parentesco traduziam os lugares ocupados por indivíduos num conjunto que ganhava sentido se interpretado com esse intento, o de definição de um dado elemento numa teia. Este reconhecimento do lugar determinado, ocupado por alguém, classifica esse alguém como pertencendo de modo mais direto, ou mais longínquo, a um outro que é eleito e serve como referente, sejam quais forem os valores que lhe são atribuídos. Pode tratar-se de um fundador, de um herói, etc. Para os séculos XVI e XVII, quando no tecido social ibérico ganha força a consciência da genealogia por parte de mercadores, funcionários, membros de ordens e confrarias, e se reforça a mesma entre a nobreza, para provar mais do que a pertença a um grupo, a ausência de ligações a sangue de judeu, de infiel, de convertido, dá-se uma inflação de fabricações de genealogias, muitas das vezes manipuladas de forma a responderem às suspeitas e faltas de confiança (SAEZ, 1987: 14). As provas de limpeza de sangue, as inquirições estabelecidas como necessárias em todo o tipo de candidaturas à

* FLUP / CITCEM.

¹ A edição original é de 1967!

tomada de estado e fruição de cargos desencadearam quantidades enormes de dados, em que o objeto central são os laços familiares (OLIVAL, 2001). Se o conjunto dos laços de parentesco pode ser configurado como uma estrutura social, pode então o historiador tentar explorar realidades ao nível da história da família, perscrutando comportamentos, tornando o sensível e o afetivo visível a partir dos laços estabelecidos e descritos (FLANDRIN, 1984; GOODY, 1990). Também a história das populações, e, mais recentemente, por via das preocupações de tentar criar um conhecimento sobre a genética das populações, com profundidade temporal, utiliza estas realidades para medir taxas de consanguinidade, por exemplo.

Na definição de Andrejs Plakans (1984) em «Kinship in the past» com o sugestivo subtítulo de «An anthropology of European Family Life 1500-1900», a classificação de parentesco incide no seguinte: trata-se de atividade social que antecede toda a restante ação social e que se define experimentalmente. Por isso, este autor acha que qualquer estudo sobre a temática exige a necessidade de uma ampla discussão sobre os termos de parentesco e sobre o modo como eles refletem processos contínuos de ambientação de um indivíduo ao mundo que o rodeia. Desta classificação de parentesco, «soma total das atividades através das quais as pessoas no passado aprenderam a diferenciar entre os parentes e entre parentes e estranhos» (PLAKANS, 1984: 11), difundindo e administrando estas distinções com significado social ao longo das suas vidas e na vida social da comunidade a que pertencem, decorre a necessidade de inquirir todo tipo de fontes de informação e de cruzar as inferências mais substanciais que de cada uma se podem tirar com quadros contextuais apurados, antecedendo qualquer análise de uma atividade de crítica de fonte estrita.

No período moderno, nos espaços marcados pela pertença religiosa à Igreja católica, foi redesenhada a questão das regras relativas à exogamia exigida para o casamento, quando este foi mais uma vez discutido. Esta exogamia definiu-se por uma redução dos campos de consanguinidade e afinidade proibidos para o estabelecimento de alianças matrimoniais, tanto a real quanto a espiritual. O impacto destas decisões, até pelo facto de sobre esta questão se terem pronunciado de modo não concordante todas as novas Igrejas, tendo algumas assumido posições muito radicais, concentrou alguns olhares historiográficos mais na decisão de manutenção da proibição do que nos processos e ou nos efeitos. E o facto de muitos dos estudos partirem da área de investigação dos códigos e da linguagem normativa e seus intérpretes preferenciais, os juristas, acabou por provocar a noção de realidades um pouco confusas quanto aos conceitos em jogo. Consanguinidade não precisa de corresponder a qualquer realidade genética, sanguínea. «Um consanguíneo é alguém que é definido pela sociedade como consanguíneo» (FOX, 1986: 38). Trata-se pois de uma qualidade socialmente definida. A definição social para os parentes pelo casamento, para os que são casados com os consanguíneos é de afins. A importância dada a cada um destes grupos e a função que lhe é atribuída revela o estatuto que determinada sociedade está disposta a designar e conferir a esta estrutura.

No disciplinar da vida dos fiéis que os movimentos reformistas trouxeram consigo, a unidade conjugal, como elemento essencial da família, foi sublinhada em vários aspetos e ganhou contornos mais precisos. As famílias nesta aceção constituem-se como domí-

nios de parentesco, como concentrações de relações de uma configuração de parentes mais dispersa e difusa. As normas tridentinas e a sua subsequente aplicação aos códigos diocesanos, mais atempada ou retardadamente conforme às vicissitudes das governações dos bispos, pretenderam, no que ao espaço de relações dos indivíduos uns com os outros, em torno da dimensão do sagrado, toca, simplificar situações muito confusas e, por isso, difíceis de controlar. Os inúmeros casos de impedimentos e até de pecado que recaíam sobre relações de parentesco definidas pelo casamento ou pelo batismo ou pela confirmação, criavam um certo caos e irracionalidade difícil de combater. A limitação do número de padrinhos no ato do batismo pretende solucionar os problemas que advinham de redes vastas de parentescos fictícios, no sentido de espirituais e rituais. A decisão de opção em liberdade, necessária para a validade do casamento e a proibição de qualquer outro tipo de casamento que não o realizado por palavras de presente com testemunhas, entre elas um presbítero, limita as pressões e estratégias de grupos ou famílias e reduz a eficácia daquele na formação de redes de interesses e parentesco.

Quanto aos graus de parentesco considerados como impróprios e proibidos para a união matrimonial, Trento reafirma, mas com eficácia até então não existente, o 4.º grau da contagem germânica. Esta abrangência, calculada como podendo criar universos próximos das 200 pessoas para uma unidade conjugal que visse dois dos seus filhos casarem (SOT, 1991: 199), levanta certamente problemas imediatos em grande número de povoações portuguesas, dado o seu volume populacional, como aliás em tantos outros espaços europeus. A solução desemboca nas dispensas, instrumento tão ao sabor da época, que tem, pelo menos, duas implicações: a de levar os fiéis ao reconhecimento da autoridade da Igreja, recebendo dela a autorização para uma situação de exceção – situação para a qual há paralelos no universo da administração civil da coroa no modo como se definem os elementos constitutivos do que já foi cunhado como *economia da graça* (HESPANHA, 1993). Esta consciência de poder impositivo e justificado em si mesmo, plasmado num quadro de direito natural, divino e humano permite elevar o grau de homogeneidade do sistema de enquadramento normativo e, com isso, o grau de disciplina da sociedade. As dispensas estão reservadas à cabeça da Igreja, ao papa, mas podem, segundo o estabelecido, ou seja, de acordo com a gravidade das situações, serem delegadas no Núncio enquanto representante de Roma, ou, nos casos mais vulgares, na autoridade ordinária. Esta delegação tinha o grande conveniente de encurtar o tempo de espera por uma decisão depois de feita a petição – para França, na Normandia, os cálculos estabelecidos sobre um corpo alargado e serial de dispensas, mostram que só para os mais ricos se recorria à expedição de uma bula, ou de eventualmente um breve, quando se invocava «situação de pobreza». As mais das vezes, estes pedidos eram apresentados nas chancelarias episcopais (GOUESSE, 1972: 1140), poupando de modo substancial custos e, sobretudo, tempo. O período de tempo burocrático, a que se faz alusão em documentação como a das Constituições Diocesanas do Porto, de 1687, é de 8 meses para as bulas ou breves oriundos de Roma, e de 2 meses para as provenientes da Legacia (CS, 1687, Livro 5, Tít. II, Const. I).

Na fórmula condensada, usada em Portugal, para a divulgação dos decretos tridentinos, no capítulo sobre os impedimentos do matrimónio estabelece-se a gratuidade da

dispensação para os casos mais banais (Decretos 1564, fl.10). Aos párocos era recomendado que conhecessem bem das condições em que os fiéis se apresentavam para casar: deviam proclamar os banhos públicos em três momentos distintos anteriores ao casamento para reunirem informação sobre possíveis impedimentos, mas era sua obrigação inquirir ativamente junto dos noivos e nos assentos do registo paroquial sobre os diferentes traços requeridos para um casamento válido, desde o cumprimento da idade mínima até à identidade, condição de pessoa livre, historial quanto a outros estados já assumidos, etc. (CS, 1687, Livro 5, Tít. II, Const. I). No elenco dos impedimentos ao casamento consta a *cognação natural*, ser-se parente por consanguinidade *dentro no quarto grau* e a *cognação espiritual* adquirida pelo batismo ou crisma e ainda a *cognação legal* que advém da adoção (perfilhação). A afinidade, também dentro do 4.º grau, relativa aos consanguíneos da mulher ou do marido, adquire-se por casamento e pode ser um obstáculo num segundo casamento, depois da viuvez. Na lista dos impedimentos este não aparece em lugar cimeiro, talvez significando uma menor importância conferida a este laço de parentesco em razão da sua incidência mais rara, pois só se estabelece em casamentos de segunda ordem ou posteriores. O natural, o espiritual e o legal indicam, por um lado, a família como organizada naturalmente, definida por isso pelo direito natural. Estes laços naturais, presentes nos códigos antigos, são reconhecidos pelo direito canónico no período moderno reformulados na mesma linha em que avançava o pensamento doutrinário: desde antes das decisões conciliares, mas especialmente fortalecidos pelas mesmas, há novidades propostas no que ao casamento respeita, nas obras e tratados que discutem as relações matrimoniais. O estado de solteira e solteiro, apresentado tradicionalmente como tão perfeito e capaz de permitir a maior concentração no plano da salvação, não deixando de ser louvado, passa agora, para o mundo dos leigos, a ser lentamente secundarizado, por toda uma pastoral do casamento e das suas virtudes (FERNANDES, 1995).

As normas relativas ao casamento, que se traduziam e permitiam uma grande diversidade de situações, nem sempre claras quanto aos efeitos produzidos, foram reduzidas com Trento a um só tipo de casamento. As três grandes facetas, a da procriação, a da fidelidade e a da irreversibilidade, retomam alguns dos princípios do código romano. A possibilidade do casamento por decisão pública de um casal em fazer vida conjunta e como tal viver, o casamento da «*common law*», desaparece nos espaços católicos, definitivamente, enquanto reconhecido pela Igreja. Desde 1499 que, em Portugal, a lei civil reconhece, a validade do casamento, em exclusivo, aos casamentos à face da Igreja (ALMEIDA, II, p. 566). A disciplina imposta por Roma terá que contornar algumas resistências desiguais, as dos costumes locais, as dos poderes de certos grupos nas suas estratégias de criação de laços entre diferentes famílias e o poder da coroa, que tende a intervir nestas matérias. Na segunda metade do século XVIII, a legislação que impõe restrições à liberdade dos nubentes em decidirem o casamento, é sinal evidente deste desconforto que parte da sociedade sente frente à condição primeira para a efetividade e validade de um matrimónio: o de se tratar de pessoas livres, não limitadas pela força ou pelo medo, e que decidem em nome próprio, sem terem que ter o consentimento de terceiros.

Os direitos dos filhos decorriam no código português de sentimentos recíprocos entre pais e filhos, os laços especiais com que Natureza dotou os seres para lhes possibilitar uma ligação que os constitui em família. A forma especial de que se reveste esse laço, o amor, permite a unidade deste conjunto em que há um só interesse, um só direito e se vê como um só sujeito (LOBÃO, 1828, interpretado por HESPANHA, 1993b). Esta permanência de noções próprias aos códigos romanos, a do pai de família e *patria potestas* muito evidente nas Ordenações do Reino, não deixa de se encontrar misturada com outros traços que decorrem de novas concepções e que não se articulam completamente com estes. Assim, ao contrário do que decorreria desta noção de mando único e de interpretação e arbítrio que o pai de família deveria ter em exclusivo, podem ler-se como limitações a esse alargado poder os direitos dos filhos a alimentos, a dotes, a patrimónios, a financiamentos para estudos, ou para peregrinações, ou ainda os da mulher a reparação de injúrias, ou os dos criados a soldadas. O direito canónico e a pastoral em torno do casamento muito contribuem para irem modificando este sentido restrito de família, sob a autoridade do «pater famílias». A geração é determinante, é-se filho pelo sangue, mas aos agnados – só são parentes os que têm um ascendente comum na linha masculina –, tendem a juntar-se, num conceito mais alargado de família, os cognados, ou seja, o ascendente comum tanto o é do lado feminino quanto masculino.

Como estas concepções não visam só regulamentar as relações de poder dentro da família, mas também a herança e sucessão de patrimónios, é importante para a compreensão deste sistema ter em conta o facto de, em Portugal, a norma ser de igualdade de filhos e filhas na sucessão e herança. O contrário é sempre possível e é praticado, mas com carácter de excecionalidade, ou seja, com licença própria. As relações de parentesco e as suas regras provêm de um fundo de práticas e normas romanas, que foram sendo reinterpretadas. No período moderno parece haver um comportamento de exigência escrupulosa quanto às regras. Torna-se necessário saber proceder a contagens de graus de parentesco: na legislação canónica acrescenta-se à computação na linha colateral ou transversal mais um movimento, ou seja, sobe-se até um antepassado comum e desce-se na outra linha até ao parente em questão. Este procedimento alarga o campo das pessoas passíveis de serem classificadas em cada grau. Como pelo direito canónico as interdições se definem até ao 4.º grau, o número daqueles com quem se era parente proibido aumenta. Tal torna mais difícil a escolha de um conjugue, sobretudo em comunidades limitadas em número. Além disso, estas interdições aparecem ligadas diretamente com a noção de incesto. Esta noção não tem carácter de verdade absoluta, mas carrega de mal-estar a perspetiva de uma relação dentro desse grupo interditado.

Exogamia e incesto são dois conceitos distintos, mas tantas vezes confundidos²,

² A este propósito veja-se a discussão de Fox, 1986, mostrando como mesmo nos trabalhos científicos nem sempre se é cuidadoso na definição das diferenças entre as restrições exogâmicas e as regras sobre o incesto. Na nota 3 ao livro IV, Tít. XCIV das *Ordenações Filipinas*, o comentador, jurista do século XIX, teve a necessidade de, ao explicar a diferença entre a computação dos graus no direito civil e no direito canónico, sublinhar a não existência de um 1.º grau. Os elementos que poderiam ser abrangidos por um primeiro grau são evidentemente os passíveis de serem classificados na definição de incesto que vigora no mesmo código, algo que o anotador não comenta, nem sequer refere.

sobretudo porque as proibições sobre os parceiros com quem é ilegítimo estabelecer relações sexuais coincidem, eventualmente, em grande medida, com aquelas a que dizem respeito as interdições de relações conjugais. No livro 5, Título II, Constituição I das «Constituições» do Porto de 1687, e a propósito de incesto, descreve-se como acontecendo em todas as situações para as quais há impedimentos de casamento. Ora estas vão desde as determinações com a indicação dos grupos consanguíneos onde é permitido casar, até ao princípio de condição de pessoa livre ou à ausência de medo e pressão exercida por terceiros sobre aquele que pretende casar. No mesmo título refere-se a possibilidade de dispensas para os incestuosos que queiram casar. Esta linguagem que pode parecer pouco rigorosa refletirá a falta de consciência das diferenças concetuais, ou será intencional, como modo de impressionar a audiência e fazer vincar as intenções de obediência aos preceitos, carregando de traços de tabu estas disposições que são normas da lei da Igreja, mas não de Deus? Sendo normas dos «mandamentos da Igreja» podiam ser revogadas sempre que assim se entendesse. As dispensas são a tradução desta noção. A referência acima às dispensas para os incestuosos deve entender-se nessa linha interpretativa de falta de rigor na utilização dos conceitos o que se afiguraria como bastante compreensível tendo em conta a formação intelectual dos padres e bispo que reuniram no sínodo do Porto, em 1687 (OSSWALD, 2008), e o modo de produção das constituições com traduções, incorporações e cópias de obras idênticas anteriores assim como com a utilização dos «resumos» das definições tridentinas publicadas em português? Ou como sinal da consciência clara de que, também o incesto, sem se confundir com a exogamia, apesar de lhe poder ser atribuível uma carga de definição natural, existindo de «per si», sem decorrer da vontade e criação dos homens, tornando-o tabu, não é resultado da revelação divina, e é por isso passível de revogação em determinados casos? A história da discussão mais recente da natureza do incesto tinha marcado dolorosamente a Igreja na questão em torno do processo aberto pelas consultas promulgadas por Henrique VIII junto de diversas comunidades de teólogos e canonistas para esclarecer a natureza incestuosa ou não do seu primeiro casamento. Entre as comunidades inquiridas encontrava-se também uma de judeus italianos e a solução proposta por estes, para tratar a oposição entre as disposições do Levítico e as do Deuteronomio, mereceu a alguns moralistas católicos reconhecimento, como foi o caso do Cardeal Cajetano (GOODY, 1990: 171).

A reconstituição genealógica permite reconhecer os laços genealógicos, mas não os de parentesco efetivo. Ou seja, o laço tio ou primo tinha ou não algum valor para o ego? Um situa-se no domínio das relações genealógicas, o outro nas do parentesco. E esta ligação como é que se reconstitui entre as pessoas comuns? Que termos são os usados para designar os membros da rede de parentesco? A utilização de um termo específico e unívoco para cada parente (sobrinho, irmão, neto, sogro, nora, etc.) reflete o conhecimento e reconhecimento do papel de cada um nesta rede? Torna as pessoas mais capazes de distinguirem as proximidades e o círculo dentro do qual se interdita as escolhas de cada um? A denominação de primo/prima e compadre/comadre será o sinal de um mundo de estranhos? Até que ponto coincidem estas denominações mais ou menos

apuradas, com as nebulosas de pessoas com quem é proibido o estabelecimento de alianças e as outras entre as quais se deve procurar parceiros? Independentemente do sentido escondido que possam ter estas terminologias, é com estes designativos que os homens e mulheres do período moderno operavam. Ou, será que os únicos que operavam com os termos que se encontram na documentação eram os letrados que produziam a mesma, e que traduziam realidades sociais utilizando a linguagem que constava dos textos normativos, traduzindo essas referências duplamente, do latim para o português, da realidade normativa para a realidade das relações?

O modo de contagem é um segundo aspeto a ter em conta. Dentro do 4.º grau. É esta a terminologia usada nos códigos. Este 4.º grau conta-se a partir de um ego, em sentido ascendente até um elemento comum às duas pessoas entre as quais se pretende estabelecer a relação de parentesco. Se necessário, por estas se encontrarem não numa relação simples, na linha, mas sim numa linha colateral, transversal ao ego, dever-se-á contabilizar de novo os elementos que são necessários para descer, desde esse ascendente comum aos dois, até ao alvo destas contagens. Não admira que a figuração preferida dos graus de parentesco tenha sido a árvore. O tronco podia servir de linha essencial, os ramos de ligações colaterais. Tanto mais complexa é esta figuração quanto a base de referência não é um sistema unilinear, quer matri, quer patrilinear, mas sim de dupla filiação. A árvore ajuda a compreender a complexidade do sistema e, sobretudo, a realizar as operações, em que intervém a noção de geração, de linha e de colateralidade. Desde o momento, como é o caso na «*Etymologarium Sive Originum*»³ de Isidoro de Sevilha, em que se deu a introdução do ego (ipso), tornou-se mais articulado e legível para aplicação o esquema das ligações possíveis de uma qualquer pessoa. O número de ligações de 2.º grau é limitado a 4 possibilidades em dois níveis geracionais. O de 3.º grau já obriga a ter em conta 3 gerações: os primos na própria, os tios na anterior e os bisavós duas gerações antes, num total de 6 possibilidades, multiplicadas pelo número de casos, restritos, oito, no que respeita aos avós, indefinido, no que respeita aos tios e primos. Para o 4.º grau já se torna necessário contemplar 4 gerações com 8 possibilidades e um número de casos concretos bem alargado, com um mínimo de 16 avós.

Como é que se tinha possibilidade de conhecimento destes parentes e da sua situação relativa quanto ao caso de cada um? Eis uma questão a que a Igreja não podia ser alheia, nem ignorante das limitações que tal impunha ao procedimento de inquirição. O modo como se dispunha a fornecer dispensas, habitualmente discutido só do ponto de vista do emaranhado das proibições e seu peso na moral, não parece ser suficiente. A ignorância das situações não serve só como argumento nos pedidos de dispensa, muitos deles posteriores aos esponsais, ou até ao casamento. Revela também a limitação do aparelho burocrático da Igreja e a ausência de possibilidade de fixação deste conhecimento quanto à proveniência e elos de ligação entre pessoas de uma mesma comunidade. Num mundo de iletrados, como é que se fixava a memória de pertença a um grupo? Como é que, dadas as condições de vida e de morte, tantas vezes a não permitir a visão

³ Citado e reproduzido por GOODY, 1990: 143, a partir da edição de W. M. LINDSAY, Oxford, 1911, IX, vi. 29.

em profundidade, a partir de uma idade mais avançada, do horizonte das ligações, dos elos a diferentes grupos de pessoas, seria possível a estes homens e mulheres arrumar e organizar as parentelas.

Claro que tinham exemplos, que podiam servir de modelos, na História das linhagens de Cristo, revelada na Palavra proclamada com periodicidade na liturgia. E nas vidas dos santos. Na época moderna, as reconstituições da família de Nossa Senhora, figuradas nas parentelas dos avós de Jesus, existentes em tantos espaços de culto, dão disso testemunho. Os modelos existem e podem ser copiados. Dentro de um género literário com alguns cultores e leitores, veja-se, a título elucidativo, o cuidado posto na procura da parentela de S. Tiago que levou o seu autor, Frei António BACELAR (1631), a conseguir produzir um volume de 155 páginas na demonstração da árvore genealógica «*Defensa evangelica de la cognacion y parentesco*» do patrono do maior centro de peregrinação da Península. Num outro âmbito, mais profano, e de acesso a um menor grupo de pessoas, há a clara preocupação de convocar conhecimentos e técnicas de seleção de dados, por parte de peritos, para compor as notícias genealógicas, as linhagens e nobiliários em que se celebra, recria, refaz e inventa um grupo ou grupos de parentes, denotando, conforme a competência do autor, maior ou menor rigor.

Nas sociedades maioritariamente iletradas, tais aparatos necessários a estas reconstituições não estão disponíveis para o comum das pessoas. É aos clérigos, especialmente aos que têm a seu cargo as comunidades de fé nas paróquias, que devem zelar pela eficácia das regras e que administram os sacramentos e divulgam a doutrina, que cabe gerir esta questão das restrições impostas em torno do casamento. Estes não podem deixar de conhecer o modo de computação dos graus e a extensão das áreas de restrição. Mas para poderem atuar no tecido social devem aceder a informação vária e implícita, a maior parte das vezes exigindo um domínio de dados para o qual é necessário que realizem uma série de operações, de trabalho de campo muito ativo. Dependem, em muito, para alcançarem com êxito os objetivos, da participação dos membros das suas comunidades, no ato das respostas aos banhos a proclamar antes de cada casamento, por três vezes, em momentos distintos. Anunciada a intenção de casamento dos noivos, deve a comunidade pronunciar-se sobre o mesmo, denunciando todas as situações que possam ser consideradas como impedimentos do ato.

Um conselheiro nestas matérias da paroquialidade (CAMELO, 1675: 212) advertia o padre

nao seja leve ou facil em publicar todas denunciações que lhe derem para correr banhos sem se certificar e ser certo do placito dos esposados.

E devia ter este cuidado para evitar escândalos dentro da comunidade. O inquérito e a denúncia obrigavam a confrontos, a reconhecimentos de realidades, nem sempre confortáveis para a comunidade de familiares e vizinhos. Dos mesmos, podia restar a suspeita ou a dúvida. E o escândalo, evitável, residia nisto mesmo. A obrigação de denúncia não podia servir para desenvolver o ambiente de delação e má-língua. António

Moreira CAMELO (1675) aconselha ainda o pároco, no mesmo contexto da obra, no tratado II, cap. X «*Para administração do Sacramento do Matrimónio*», a ser cuidadoso com as denúncias que lhe fossem chegando e o modo como deveria proceder para as despoletar, para não provocar «*mais custos e incomodidades*» aos seus fregueses. O processo implicava a denúncia, participada por qualquer um dentro da comunidade, mas não deveria confundir-se com o desenvolvimento de gestos e atitudes considerados como perniciosos aos valores morais da vida em comunidade. A obra tem o cunho de um manual escrito para um público muito específico, um misto de manual de civildade e de guia para o exercício de uma atividade. Na introdução estes aspetos tornam-se muito explícitos no modo como compara esta obra e o seu intento a outras, de autores com maior ou menor celebridade, e que versam grupos de perfil específico, como o *Cortigiano*. Ao longo do texto, aduz, sempre que assim se justifica, exemplos e histórias exemplares para traduzir a doutrina expendida. Estas histórias do dia-a-dia de um pároco são sempre suficientemente recheadas de dados concretos, de modo a recriarem e permitirem a observação das realidades. Não há neste texto qualquer alusão a trabalho de campo a realizar pelo pároco para determinar o grau de parentesco em qualquer situação. Há, sim, o apelo a atenção especial e redobrada, quando se trata de estranhos à freguesia, sobretudo se não estiverem acompanhados de certidões passadas pelo pároco da freguesia de residência anterior à vinda para a paróquia, com a indicação da necessidade de inquirição se se apresentarem dúvidas (CAMELO, 1675: 213-214).

É evidente a necessidade de conhecimento das regras de computação dos graus, prescritas nas constituições diocesanas (CS, 1687, Tit. X, Const. V). Mas só era possível estabelecerem-se os mesmos, e julgar da sua pertinência, se os clérigos tivessem acesso a dados informativos. Alguns, os mais óbvios, encontram-se nos livros do registo de batismo e casamentos, entretanto tornados de carácter obrigatório e universal. A procura de dados nestes livros é um exercício com que se confrontam sempre que algum paroquiano ou ex-paroquiano precisa de comprovar a sua existência de cristão batizado e o seu estado. A frequência destes exercícios varia com o grau de abertura de uma comunidade ao exterior. Dado o período de tempo decorrido em média entre o batismo e o próprio casamento e, ainda mais, o registo de casamento dos progenitores e as ligações destes a irmãos ou irmãs, batizados na geração anterior, qualquer intento desta natureza, não se tornando impossível, resultava geralmente muito trabalhoso.

Os livros, quando preenchidos, devem ser entregues no auditório diocesano e ficam aí arquivados⁴. Com livros que até muito tarde – em geral só no período contemporâneo isso acontecerá – não são indexados, não é fácil e expectável um grande pendor para uma consulta sistemática. O conhecimento adquirido pelo pároco na sua inserção na comunidade pode permitir-lhe essa noção dos elos de família vigentes. Grande parte deste conhecimento é do fundo comum existente na freguesia e está disponível a todos. Importa é saber se, em todas as alturas, todos os elos são lembrados e reconhecidos, ou se

⁴ Sobre esta questão e a prática desempenhada pelos párocos no que toca ao carácter de completude dos dados, aspeto tão importante na crítica da fonte, OSSWALD, 2008.

ódios, indiferenças e más experiências não atuam seletivamente na memória da comunidade. Os casos mais óbvios levavam à denúncia e ao inquérito, provavelmente. Os mais óbvios são os que se situam dentro do 2.º grau, e alguns dos elementos do 3.º grau. Todos os outros são difíceis de reconhecer sem mais. É lícito pois levantar a hipótese de que muitos dos que se casaram nunca foram alvo de qualquer dispensa, pois não chegaram a reconhecer a aliança com alguém que cabe dentro do grupo proibido. E não foram reconhecidos nessa situação por terceiros.

Nas comunidades pequenas, regras como as estabelecidas pela Igreja no período moderno, tenderiam a impossibilitar o casamento a grande parte da comunidade, caso as tendências de escolha fossem, também em termos geográficos, marcadas pela endogamia. Dado que a mobilidade não é considerável nestas sociedades, esta limitação seria um grande entrave ao casamento. Uma parte das dispensas que os párocos assinalam nos registos de casamento diz respeito à consanguinidade. Mas há outras ligadas a situações de promessas de casamento feitas anteriormente, na ignorância da relação de parentesco dentro do grau proibido. Parecem ser subterfúgios que os noivos utilizam para ganhar o direito à dispensa. A promessa de casamento, quando não satisfeita, sobretudo se se tinha tornado pública e tinha havido frequência de contactos entre os noivos, podia denegrir a posição dos mesmos, sobretudo da mulher e inviabilizar uma qualquer outra hipótese de casamento.

Algumas das anotações dos párocos remetem para um outro fator que explicaria a obtenção da dispensa: a ignorância da relação de parentesco até um estado desenvolvido do namoro, e subsequente apresentação à Igreja das intenções de casamento, provinha dos períodos de ausência temporária ou sazonal da freguesia, que esbatiam a noção de pertença a certos grupos de parentesco. Estes argumentos, formulados pelos párocos nos registos de casamento, de modo sintético na indicação das razões de dispensa, parecem poder ser interpretados como testemunhos da relativa dificuldade das pessoas comuns de então, que não dominavam a escrita e a leitura, em se manterem atualizados e terem disponíveis os dados informativos sobre estas constelações de parentesco. A partir de alguns estudos, feitos com o intento de aproveitar estes indicadores para reconstituir índices de consanguinidade nas populações do passado que permitam averiguar aspetos sobre o património genético, parece notar-se um aumento dos fatores de consanguinidade, conforme se avança do século XVIII para o período contemporâneo (SANTOS, 2004). A razão para tal pode residir na prática mais completa de registo que se passa a fazer sentir, nos livros paroquiais, a partir dos finais do Antigo Regime. As exigências impostas pelo Estado, ao pretender utilizar esta informação para outros fins que não os da Igreja, poderá estar na base destes traços.

No Porto dos séculos XVII e XVIII, a situação oferecida pelos vestígios nos registos paroquiais pode servir para testar algumas das observações deste artigo. A escolha do universo de análise, não podia recair sobre as freguesias mais urbanas, pois evidenciam fatores de mobilidade, aceitando tantos noivos, sobretudo homens, externos à comunidade, que não se coadunam com a probabilidade de as escolhas deverem recair essencialmente sobre potenciais parentes. Por outro lado, a opção deveria ter em conta uma freguesia pequena, passível de ser considerada pequena em comparação com o

universo existente à época na mesma região. Tal permitiria potenciar a questão dos limites impostos pelo direito canónico *versus* a liberdade de escolha por parte da potencial população de candidatos ao casamento, ao definir segmentos de populações interditas. Para tentar controlar os resultados em torno desta hipótese, a opção por uma segunda freguesia de tamanho bem diferente, com uma base de potenciais casadoiros mais alargada, tornava-se necessária e interessante. As duas freguesias escolhidas para este exercício, Aldoar e Foz do Douro, podem caracterizar-se do seguinte modo, no que respeita às condições de densidade de relações entre os seus habitantes:

Tabela 1: Habitantes 1623 a 1801

HABITANTES (N)	1623	1687	1732	1758	1787	1795	1801
ALDOAR	31	126	72	235	278	260	304
FOZ DOURO	1571	1874	1508	1857	2189	2010	2394

Fonte: CUNHA, 1623; CS, 1687; C. LIMA, 1736; MP, 1758; VILAS BOAS, 1795; Censo 1801.

Tabela 2: Fogos 1527 a 1801

FOGOS (N)	1527	1687	1758	1787	1795	1798	1801
ALDOAR	7	24	68	68	72	60	72
FOZ DOURO	286	727	625	736	845	—	880

Fonte: FREIRE, 1905; CS, 1687; MP, 1758; COSTA, 1787; VILAS BOAS, 1795; Censo 1801.

Os dados recolhidos em diferentes fontes permitem perceber dois ritmos distintos de crescimento no que ao fogo diz respeito: Aldoar parte em 1527 de uma situação de «lugar» com um número irrisório de unidades estruturadas, mas cresce continuamente até meados do século XVIII, especialmente entre 1687 e 1758, para depois, não deixando de crescer, abrandar notoriamente. A Foz do Douro que, em 1527, já ultrapassa os 250 fogos, assinalável dentro do padrão nacional, mostra uma capacidade de crescimento idêntica à do reduzido lugar de Aldoar, até ao final do século XVII, estagna até 1787, e recomeça a crescer desde então. Não são pois sincrónicos os movimentos e apresentam ritmos distintos. Os seus habitantes acusam a quebra entre os finais do século XVII e 1732, para recuperarem a partir daí.

Quanto ao significado deste movimento para as configurações dos parentescos permitidos e as regras da exogamia ao casamento, será útil observar se há movimentos de imigração nestas duas freguesias, que permitam redefinir a oferta nativa. As taxas brutas de nupcialidade nestas duas freguesias são bastante próximas, à volta dos 10‰, descendo abaixo dos 7‰ entre 1732 e 1758 para recuperarem para os patamares anteriores até ao final do século. Em Aldoar o saldo fisiológico consegue ser as mais das vezes positivo. A Foz tem alguns problemas com saldos ligeiramente negativos entre 1687 e 1758. Neste enquadramento dos homens que casam nesta freguesias, cerca de 40% no século XVII e menos de um terço no século XVIII são de dentro da freguesia, no caso de Aldoar. Na Foz

mais de metade dos noivos são nados e criados na freguesia. No caso das mulheres o comportamento é bem mais homogéneo, cerca de 85 a 97% das noivas são naturais da freguesia em que casam (OSSWALD, 2008).

Neste panorama marcado pelo crescimento do volume de pessoas, com dificuldades de manutenção de saldos fisiológicos positivos e, por isso, devendo recorrer a movimentos migratórios para permitir o crescimento, a escolha de um parceiro/de uma parceira com quem casar podia fazer-se dentro da comunidade e recorrendo, sobretudo em Aldoar, a estranhos à comunidade. Os que casam dentro conseguem respeitar as regras de exogamia estabelecidas no direito canónico? Isso torna-se em parte impossível pelo que recorrem ao instrumento das dispensas.

Em Aldoar só quando o volume de assentos de casamento se torna mais próximo da dezena, para o terceiro quartel do século XVII, é que há sinais de outorga de dispensas. A grande maioria, 19 de um total de 27 dispensas, invoca razões de consanguinidade, 1 afinidade e 4 referem vários motivos, não perfeitamente discriminados. Este número de dispensas por consanguinidade refere-se a universos entre as cerca de 120 a 300 pessoas maiores de comunhão a viverem em cerca de 70 fogos (tabelas 1 e 2). No final do período em análise aumenta a frequência das dispensas, aproximando-se mais de uma vez dos 30% de casamentos em que se reconhecia haver razões para as mesmas.

Tabela 3: ALDOAR – Percentagem de dispensas nos casamentos em Aldoar 1640 a 1790

	CASAMENTOS(N.)	DISPENSAS (%)		CASAMENTOS (N.)	DISPENSAS (%)
1637-1641	1	0	1717-1721	4	0
1642-1646	9	0	1722-1726	12	0
1647-1651	0	0	1727-1731	10	10
1652-1656	5	20	1732-1736	11	27
1657-1661	1	0	1737-1741	7	28
1662-1666	1	0	1742-1746	14	0
1667-1671	3	0	1747-1751	10	0
1672-1676	13	0	1752-1756	9	11
1677-1681	8	0	1757-1761	10	30
1682-1686	8	13	1762-1766	6	17
1687-1691	6	17	1767-1771	4	0
1692-1696	6	33	1772-1776	3	33
1697-1701	11	18	1777-1781	6	0
1702-1706	16	0	1782-1786	10	30
1707-1711	7	14	1787-1791	8	25
1712-1716	10	20	TOTAL	229	12

Fonte: ADP, Paroquial, Foz do Douro, Casamentos 5-8.

Na freguesia da Foz, a realidade ao longo da segunda metade do século XVIII, conforme se pode observar na tabela 4., a parte de casamentos com dispensa cifra-se em metade, 6 em vez dos 12% de Aldoar. Trata-se sem dúvida da diferença de escalas: uma população de maiores que oscilou entre as 1500 e as 2400 pessoas a habitarem entre 625 e 880 unidades domésticas (tabelas 1 e 2). Das 54 dispensas, continua a maioria a dizer respeito a consanguinidade, e em 25 estão indicadas, como referências atenuantes, esponsais prévios e migrações.

Tabela 3: FOZ – Percentagem de dispensas nos casamentos na Foz 1742 a 1801

CASAMENTOS(N.)		DISPENSAS (%)	CASAMENTOS (N.)		DISPENSAS (%)
1742-1746	85	8	1777-1781	79	6
1747-1751	80	6	1782-1786	75	11
1752-1756	76	8	1787-1791	73	8
1757-1761	59	5	1792-1796	89	5
1762-1766	107	0	1797-1801	126	2
1767-1771	74	3			
1772-1776	62	10	TOTAL	985	6

Fonte: ADP, Paroquial, Aldoar, Casamentos 1-3.

Nesta freguesia com uma população mais heterogénea, em termos profissionais e sociais, com alguns núcleos de pescadores e mareantes, outros de gente dos ofícios e dos campos, a indicação de impedimentos que se encontram solucionados pelo decurso da própria vida, merece ser sublinhada. Um dos argumentos é o das promessas de casamento, de esponsais, mesmo que sem validade legal por se tratar de palavras de futuro, mas com toda a carga de honradez que esse compromisso ainda tem e a que a tradição que a Igreja interrompeu, ao só aceitar a validade do casamento por palavras de presente, não terá feito desaparecer ainda completamente das visões do mundo destas comunidades. Mais forte do que os graus interditos de consanguinidade ou afinidade, surge esta realidade. Trata-se do reconhecimento da real e verdadeira dificuldade de homens e mulheres poderem ter consciência e ciência relativa à sua situação na árvore de parentesco a que pertencem e que, por isso, avançam para promessas que depois mostram ser excessivas e proibidas, não restando à comunidade e ao pároco senão a constatação e o recurso à dispensa? Ou serão estes os esquemas a que recorrem para fingirem inocência e pretextarem ignorância que fundamente a obtenção de uma dispensa gratuita?

O facto de estas populações não se poderem dar ao luxo de permitirem toda e qualquer iniciativa de casamento, em virtude do regime complexo de equilíbrio que deveriam procurar estabelecer para sobreviverem enquanto comunidade pressionada pelo espectro tanto da falta de alimentos quanto das ameaças às condições de saúde, requeria estratégias conjuntas. Estas, por sua vez, não eram fáceis de descrever e explicar a partir dos resultados obtidos, que os indicadores de crescimento, estagnação ou até

retrocesso no volume demográfico indicam. A situação acima descrita quanto aos casos das duas freguesias do concelho do Porto exemplifica esta questão. Como é que nesta definição de estratégias se deve compreender a aplicação das regras de exogamia estabelecidas pela Igreja não é questão resolvida neste estudo. Fica contudo estabelecida a dúvida quanto à eficácia real desta norma e tateado o terreno em que se poderá vir a entender os mecanismos de construção de memórias individuais e coletivas, definidas entre as liberdades individuais, os interesses da comunidade e as autoridades religiosas.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes impressas

- CAMELO, Antonio Moreira (1675) – *Parocho perfeito deduzido do texto santo e dos sagrados doutores para a pratica de reger e curar almas*. Lisboa: Off. João da Costa.
- BACELAR, Frei Antonio (1631) – *Defensa evangelica de la cognacion y parentesco de nuestro glorioso apostol y patron de España Santiago Mayor...* Coimbra: Nicolau Carvalho.
- COSTA, Agostinho Rebelo da (1945) – *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto*. 2.ª ed. Porto: Livraria Progredior. (1.ª ed. 1787).
- CUNHA, D. Rodrigo da (1623) – *Cathalogo e historia dos Bispos do Porto*. Porto: João Rodrigues, 2 tomos.
- DECRETOS e determinacoes do sagrado Concilio Tridentino que deuem ser notificadas ao pouo por serem de sua obrigaçam e se hão de publicar nas parochias. Foy acrescentada esta segunda edição com os capitulos das confrarias, hospitaes & administradores deles* (1564). Lisboa: Francisco Correa.
- FREIRE, Anselmo Braamcamp (1905) – *Povoação do Entre Doiro e Minho no XVI seculo*. «Archivo Historico Portuguez», vol. III, n.º 7 e 8, p. 241-273.
- LISTA dos fogos e almas que há nas terras de Portugal, comunicada ao autor para se incorporar nesta geografia no ano de 1732 Pelo marquês de Abrantes, censor e director da Academia Real e julgada por ele a mais exacta* (1736). In LIMA, Luiz Caetano de – *Geografia Histórica de todos os estados soberanos da Europa*. Lisboa: Oficina de Joseph António da Silva, tomo 2, apêndice III.
- Souza, D. João de (1690) – *Constituições Sinodais do Bispo do Porto de 1687*. Porto: por Joseph Ferreyra, Impressor da Universidade de Coimbra.

Fontes manuscritas

ARQUIVO DISTRITAL DO PORTO

Paroquial, S. João da Foz do Douro, Casamentos: PT/ADPRT/PRQ/PPRT05/002/0005-0008.

Paroquial, S. Martinho de Aldoar, Casamentos: PT/ADPRT/PRQ/PPRT01//002/0001-0003.

Bibliografia

- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1995) – *Espelhos, cartas e guias 1450-1700: casamento e espiritualidade na Península Ibérica*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.
- FLANDRIN, Jean-Louis (1984) – *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Ed. rev. Paris: Éditions du Seuil.
- FOX, Robin (1986) – *Parentesco e casamento. Uma perspectiva antropológica*, Lisboa: Veja. (Ed. original 1966).
- GOODY, Jack, (1990) – *The development of the family and marriage in Europe*. 6th ed. Cambridge University Press.
- GOUESSE, Jean-Marie (1972) – *Parenté, famille et mariage en Normandie aux XVIIe et XVIIIe siècles. Présentation d'une source et d'une enquête*. «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», n. 4-5, p. 1139-1154.
- HESPANHA, António Manuel (1993a) – *La gracia del derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- (1993b) – *Carne de uma só carne: para uma compreensão dos fundamentos histórico-antropológicos da família na época moderna*. «Análise Social», vol. XXVIII (123-124).
- OLIVAL, Fernanda (2001) – *As ordens militares e o estado moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar.
- OSSWALD, Helena (2008) – *Nascer, viver e morrer no Porto de seiscentos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.
- PLAKANS, Andrejs (1984) – *Kinship in the past. An anthropology of European Family Life 1500-1900*. Oxford; N. York: Blackwell.
- SANTOS, Carlota, (2004) – *Endogamia e consanguinidade no concelho da Madalena – Ilha do Pico (sécs. XVIII-XX)*. «O Faial e a Periferia Açoriana nos séculos XV a XX». Horta: Núcleo Cultural da Horta, 3, p. 207-226.
- SAEZ, Ricardo (1987) – *Aperçus sur les parentés réelles et sur les parentés fictives aux XVIe et XVIIe siècles, à travers les archives ecclésiastiques de l'archevêché de Tolède*. In REDONDO Augustin, org. – *Autour des parentés en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles. Histoire, mythe et littérature*. Paris: Publications de la Sorbonne, p. 11-29.
- SOT, Michel (1991) – *Genèse du mariage chrétien*. In *Amour et sexualité en Occident*. Paris: Seuil, Histoire, p. 193-206.

CATOLICISMO ILUSTRADO E FEITICARIA.

RESULTADOS E PARÁDOXOS NA SENDA DA LIBERTAÇÃO DAS CONSCIÊNCIAS*

EVERGTON SALES SOUZA**

Resumo: Embora o mundo português não tenha conhecido uma caça às bruxas, as teorias demonológicas que estearam o movimento tiveram largo curso no país. As novas tendências teológicas que passaram a preponderar em terras lusitanas, a partir da segunda metade do século XVIII, provocaram mudanças no modo da elite letrada pensar a magia. Assim, sob influência da erudição e do pensamento das luzes, a crítica dos meios intelectuais à crença na magia ou feiticaria se fez cada vez mais forte. Em 1774, a Real Mesa Censória examinou o pedido de impressão da tradução de um livro italiano intitulado *Difesa de Cecilia Faragò*, inquisita di fattucchieria, cuja tese sustentada é a da inexistência da arte mágica atribuída aos feiticeiros. Tomando por base o longo parecer sobre a obra, escrito pelo Deputado da Real Mesa Censória, Fr. José da Rocha, no qual se explicita a posição do Tribunal sobre o assunto, o presente artigo pretende mostrar como os pressupostos da ilustração católica concorreram para a mudança no modo de conceber a feiticaria em Portugal. Tenciona, igualmente, indagar sobre as implicações sócio-culturais dessa mudança, em especial no que toca à configuração de uma atitude mais tolerante ou intolerante em relação às práticas mágicas, por parte das autoridades estatais e eclesiásticas.

Palavras-chave: Catolicismo; Feiticaria; Ilustração; Inquisição.

Abstract: Although the Portuguese world did not experience witch hunts, the demonological theories at the movement's origins found broad echo within the country. The new theological tendencies that started to take hold in Portugal from the second half of the 13th century led to changes in the way the literate elite thought about magic. Thus, under the influence of erudition and the thought of the Enlightenment, criticism in intellectual circles of belief in magic or witchcraft became increasingly more severe. In 1774, the Royal Censorial Court examined a request to print the translation of an Italian book called *Difesa de Cecilia Faragò*, inquisita di fattucchieria, whose well-reasoned thesis argued for the inexistence of the magical art ascribed to witches and wizards. Based on the Royal Censorial Court's long report on the work, written by its Deputy, Father José da Rocha, in which the Court's position on the matter is expounded, this paper intends to show how the assumptions of Catholic insight contribute to the change in how witchcraft in Portugal came to be regarded. The sociocultural implications of this change are also explored, particularly with regard to the manner in which it shaped a more tolerant or intolerant attitude towards magical practices, on the part of state and ecclesiastic authorities.

Keywords: Catholicism, Witchcraft, Enlightenment, Inquisition.

Portugal e o mundo português jamais conheceram verdadeira caça às bruxas. Entre nós a caça foi mesmo aos cristãos-novos, ainda que possamos detectar, em menor escala, a perseguição a outros grupos sociais. José Pedro Paiva mostrou com muita competência esta realidade em seu *Bruxaria e superstição*¹. Isso, entretanto, não quer dizer que teólogos portugueses e o próprio Santo Ofício não tenham se preocupado com questões relativas à

* * Agradeço à Fapesb e ao Cnpq pelo apoio recebido para desenvolver minhas pesquisas. Sou muito grato ao colega Pedro Villas Boas Tavares pelos valiosos comentários e sugestões feitos a uma versão preliminar deste artigo.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia e pesquisador do CNPq.

¹ PAIVA, José Pedro Paiva – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

feiticeira e à bruxaria. Registros inquisitoriais e textos diversos mostram que o mundo lusitano não esteve alheio ao problema da bruxaria². A ausência de uma literatura portuguesa específica sobre bruxaria e demonologia não deve ser entendida como desconhecimento ou menosprezo dos teólogos em relação a estas questões. Ela é um forte indício, isso sim, de que o problema não se constituía em uma preocupação central para a sociedade portuguesa. Entretanto, o conhecimento dos tratados sobre o assunto, bem como de demonólogos como Nicolas Remy, Martin Del Rio, Jean Bodin, Torreblanca Villalpando e outros é atestado pelas frequentes citações desses autores por intelectuais portugueses que abordaram o assunto em obras de caráter mais geral, bem como nas referências feitas aos mesmos autores em várias constituições sinodais³. Ainda que não tenham sido tão numerosos os casos qualificados pelo Santo Ofício como bruxaria⁴, não há dúvida de que, durante muito tempo, a ideia do pacto não sofreu maiores contestações em Portugal⁵.

Em países como França e Inglaterra, nota-se nos meios intelectuais, já a partir da segunda metade do século XVII, o refluxo das teorias demonológicas⁶. No mundo português o quadro é diferente, pois foi necessário esperar até a segunda metade do século XVIII para encontrar um questionamento aberto à realidade da bruxaria⁷. Exemplo da permanência das teorias demonológicas em Portugal, nas primeiras décadas dos setecentos, encontra-se no verbete Feiticeiro, do *Vocabulário português e Latino* de Bluteau,

² Há uma importante bibliografia que trata do assunto. Vale destacar, dentre outros, os trabalhos de SOUZA, Laura de Mello e – *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade colonial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 e *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta, 1987; CALAINHO, Daniela B. – *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008 e MOTT, Luiz – *Um congresso de diabos e feiticeiras no Piauí colonial*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.) – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio, 2006, p. 129-160.

³ Veja-se, dentre outras, as *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia* (1719), que na parte em que trata de feitiçaria e pacto diabólico (§§ 894 a 902), em suas notas, faz referência a autores como Martin Del Rio e Torreblanca Villalpando. Cf. FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales (eds.) – *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp, 2010.

⁴ Uso, neste caso, uma definição mais restrita do conceito de bruxaria que não pode ser dissociada do pacto com o demônio. É importante, entretanto, salientar que, no mundo português, a perseguição às práticas mágicas nem sempre se prendeu à dimensão do pacto diabólico. Foi comum a perseguição à feitiçaria como resultado de práticas supersticiosas. Ver sobre o assunto o verbete de José Pedro Paiva, «Stregoneria in Portogallo», em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, p. 1530-1533.

⁵ A insistência dos inquisidores em indagar aos réus acusados de práticas mágicas sobre a realização de pacto diabólico, bem como a presença do assunto nas confissões dos réus em processos inquisitoriais que se estendem do século XVI ao XVIII, denota a difusão e aceitação dessas ideias no mundo português.

⁶ Para o caso francês ver, entre outros, SOMAN, Alfred – *Sorcellerie et justice criminelle: Le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*. Hampshire-Brookfield: Variorum, 1992, que combate, corrige e completa trabalhos mais antigos como o de MANDROU, Robert – *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris: Plon, 1968 e o de MUCHEMBLE, Robert – *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Juillard/Gallimard, 1979. Para a Inglaterra ver o clássico de THOMAS, Keith – *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (a edição original em inglês data de 1971) e SHARPE, J. A. – *Instruments of Darkness: witchcraft in England, 1550-1750*. Londres: Hamish Hamilton, 1996. Para uma notícia mais abreviada acerca do declínio da perseguição às bruxas nesses e noutros países ver também ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, em particular p. 3-94 e 191-218.

⁷ Do ponto de vista da doutrina geral sobre o assunto, o quadro fica inalterado até meados do século XVIII. Mas pequenas mudanças observadas no procedimento dos inquisidores ao longo do século XVII e primeira metade do século subsequente apontam para uma tendência mais racionalista na abordagem da questão – ainda que esta tendência não seja compartilhada por todos. Ver, notadamente, PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, p. 81-86.

publicado em inícios do século XVIII. Lê-se que é feiticeiro aquele «que com arte diabólica, e com pacto explícito ou implícito faz cousas superiores às forças da natureza. Contra a obstinação de certos incrédulos, ou ateus que por não confessarem que há Deos no mundo, negão haja Demonios, e pelo conseguinte não admittem feitiços temos provas e certeza delles na razão, na experiência e na sagrada escritura»⁸.

Pode-se, igualmente, observar a permanência da crença na materialidade dos pactos diabólicos – e dos seus desdobramentos – em processos inquisitoriais que explicitam a lógica condutora do pensamento dos inquisidores. Eis um exemplo. No inverno de 1719, a jovem sóror Joana Maria da Nazaré, religiosa professa na primeira regra de Santa Clara, do convento das flamengas de Alcântara, em Lisboa, era atendida pelo Santo Officio em seu desejo de confessar humildemente suas culpas e manifestar seu arrependimento em relação aos graves pecados que dizia ter cometido. Tratava-se do início do segundo processo contra esta freira de 20 anos, que dois anos antes já havia confessado culpas similares àquelas em que novamente teria incorrido. Em sua confissão, dizia que

sentira de noite porselhe um pezo sobre o Corpo, que pella repetição das vezes, que a affligio tivera algua prezunção de ser obra do Dem.º; e que a este invocara muitas vezes vendose gravemente opprimida de estímulos sensuais dizendo «Demonio apareseme, e consegueme este appetite seja como for», de que rezultara exprimentar, que sobrevindolhe o d.º pezo a penetrara com venérea deleitação que sentia, como se com pessoa do sexo masculino tivera ajuntamento carna⁹.

Atormentada e tomada por desejos lascivos, a jovem religiosa, usando seu próprio sangue, escreve um bilhete ao demônio no qual oferecia uma mecha de seus cabelos em sinal de que lhe pertencia e prometia que se lhe mudasse o seu sexo de feminino em masculino tornar-se-ia sua escrava. Não cabe aqui acompanhar e analisar detalhadamente o caso dessa pobre freira. Trazê-lo à tona é, todavia, necessário a fim de melhor compreendermos a posição dos inquisidores num caso envolvendo suspeita de pacto diabólico, real objeto de nosso interesse. Após ouvirem a ré várias vezes, os inquisidores chegaram à opinião de que os atos torpes confessados por ela não eram frutos de sua imaginação, mas de ação do demônio incubo. Para eles, todos os indícios apontavam para a existência de agente diabólico e exterior «que cauzava os taes efeitos em corpo fantastico»¹⁰. Notam, nesse sentido, que a religiosa só veio a experimentar a penetração após ter invocado o demônio para conseguir o seu intento, sensação que se repetiu mais vezes depois que lhe escreveu o bilhete. O fato, por exemplo, de a ré afirmar ser o corpo que sentia sobre si umas vezes frio e outras cálido, era visto como sendo «conforme às disposições da matéria elementar, de que forma o Dem.º o dito corpo, quando com elle não representa determinada pessoa como diz Torreblanca, e os mais

⁸ BLUTEAU, Raphael – *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, vol. 4, p. 64.

⁹ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 38.

¹⁰ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 39.

autores que cita»¹¹. Não deixa de ser interessante observar que os inquisidores também criam no poder do demônio para mudar o sexo da pessoa¹² – crença que encontrava amparo em autores como Paolo Zacchia¹³, Martin Del Rio¹⁴, Torreblanca Villalpando¹⁵ e Anselmo Dandini¹⁶.

Poderíamos multiplicar os exemplos que denotam a crença, nos meios letrados, no poder do demônio e na materialidade dos efeitos de sua invocação, bem como do caráter verdadeiro dos efeitos nefastos oriundos do pacto estabelecido entre um ser humano e o demônio. Entretanto, isso se faz desnecessário tendo em vista que há uma vastíssima literatura sobre o assunto¹⁷. Importa, agora, passar ao exame de outro momento, cujo traço marcante é o do estabelecimento de uma nova concepção nos meios letrados acerca dos efeitos materiais da intervenção demoníaca, que decorreria da invocação do demônio ou de um suposto pacto. De modo mais geral, pode-se dizer que se trata de uma mutação no modo de compreender a realidade dos poderes e práticas mágicas, que eram concebidas como tendo relação direta com o demônio, pois, como

¹¹ ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 39.

¹² Sobre a mudança de sexo que Joana Maria da Nazaré queria alcançar, dizem os inquisidores se devia reputar bem mais «o dito animo por acto de hua vontade depravada, do que por erro do entendimento». «Além do que o animo da Re não foi puro, e absoluto, senão condicional, e só no cazo que o Demonio lhe mudasse o sexo, termos em que como faltou a condição não se chegou a aperfeiçoar o acto, como era necessário para haver herezia formal, que conforme dizem os DD. Se constitue por acto perfectam.* consumado, o que se não pode verificar de hum condicional, que por falta da condição não chegou a ser puro e completo, como o não foi o animo da Ré: Nem tão bem obsta o dizer a Re que entendia que o Dem.o lhe podia mudar o sexo, porq.º admittindo os DD. Com Paulo Zaquiae nas questoens Legaes, Delrio, e Torreblanca haver já socedido semelhante mutação procedida das dispoziçoens do corpo humano, concedem o mesmo Delrio e Dandino, que a dita mutação não excede o natural poder do Demonio sendo do sexo femenino p.a o masculino, que como para mais perfeito ajuda a propenção da natureza». ANTT, TSO-IL, proc. 08281-1, fl. 40. Como assinala o inquisidor, a possibilidade da transformação do sexo feminino em masculino é aceita por vários autores (teólogos, juristas e médicos). O mesmo não acontece com a possibilidade de transformação de homens em mulheres. Veja-se, por exemplo, CARDOSO, Isaac – *Philosophia libera in septem libros distributa*. Veneza: Bertanorum Sumptibus, 1673, lib. 6, quaest. XIV, p. 461-464, que parece bem resumir as posições dos demonólogos a este respeito.

¹³ ZACCHIAE, Pauli – *Quaestiones medico-legales, opus jurisperitis apprimè necessarium, Medicis perutile cæteris non iniucundum*. 5.ª ed. Avinhão: Ex Typographia Petri Offray, MDCLX.

¹⁴ DEL RIO, Martin Antonio – *Disquisitionum Magicarum Libri Sex, in tres tomos partiti*. Moguntiae: Apud Ioannem Albinum, 1603.

¹⁵ TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco – *Epitome Delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocation dæmonis intervenit*. Lyon: Johannis Antonii Huguetan, e Soc., 1678... Sobre a questão da mudança de sexo ver cap. XVII – *De sexus mutatione*, que entre outras autoridades cita, p. 211, uma passagem de Plínio, *Ex fœminis mutari in mares non est fabulosum*.

¹⁶ DANDINI, Anselmo – *De suspectis de haeresi opvs in duas partes distributum quarum altera, de iis, qui dicuntur suspecti de hæresi; altera de pænis, quibus plectuntur suspecti de hæresi*. Roma: ex typographia Dominici Antonii Herculis, sumptibus Vincentii de Romanis, 1703. No Caput. II, Sectio II, Subject. II, § 12, p. 157, escreve: «Potest etiam Dæmonis ope sexus mutari, ut videtur sentire Del Rio loco cit. Quaest. 22 pag. 155. Litt. B, si intelligatur de conversione fæmina in Marem». Sobre este manual de inquisidores ver o verbete de Andrea Errera, «Manuali per inquisitori», em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Editora della Scuola Normale Superiore di Pisa, 2011, p. 975-981.

¹⁷ CLARK, Stuart – *Pensando com demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006; ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999; ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart (eds.) – *Witchcraft and Magic in Europe: the Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002. Em cada uma dessas obras há uma imensa bibliografia referida. Junte-se a isso, os verbetes e bibliografia referida em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione, op. cit.*, no qual se encontra o que há de mais relevante e recente na bibliografia sobre a questão, inclusive com muitas referências sobre o mundo português.

afirmava Gabriel Pereira de Castro, *omnes enim magicæ operationes initiuntur pacto cum daemone celebrato*¹⁸.

O novo *Regimento do Santo Ofício da Inquisição*, impresso em 1774, é um sinal claro dessa mudança¹⁹. Nele, ficava patente o estabelecimento de uma nova maneira de pensar o problema do pacto diabólico, mostrando que no seio mesmo do Santo Ofício os ventos do racionalismo não deixaram de soprar. Ao tratar dos feiticeiros, sortilégios, adivinhadores, astrólogos judiciários e maléficos, o *Regimento* de 1774 esvazia a crença de que eles fossem dotados de poderes mágicos advindos dos pactos e de que pudessem, por tal meio, «romper as leis fundamentais da ordem da natureza». Do contrário, diz o mesmo, «ninguém escaparia aos estragos do ódio genial» dos espíritos malignos e «ninguém poderia refrear a péssima índole de todos os malvados que com eles se dizem conspirar, porque logo que todos eles se achassem livres queriam alistar-se debaixo das bandeiras de Satanás para em causa comum extinguirem todos os viventes racionais»²⁰. Há passagens do *Regimento* que são ainda mais explícitas a respeito da ruptura com o antigo modo do tribunal tratar o assunto. Numa delas pode-se ler que muitas pessoas aplicadas a estudos metafísicos e matemáticos, a fim de se fazerem reconhecer junto aos seus soberanos ou «para outros fins humanos e carnaís, procuraram disseminar as especulações maravilhosas e os factos preternaturais com que, abusando da inocência dos povos e fomentando neles a ignorância, acenderam no público aquele ardente fanatismo..., como praticaram, por exemplo, na Alta Alemanha, Fr. Henrique Institutor e Frei Diogo Sprenger, pela publicação da obra intitulada *Malleus Maleficarum*, na Baixa-Alemanha, o denominado jesuíta Martinho Del Rio, na outra obra intitulada *de Magia*, em Itália, Fr. Jerônimo Savanorola... em Portugal, o outro famoso jesuíta Antônio Vieira, abusando todos eles da escuridade dos tempos em que se liam com grande atenção quantas imposturas sonharam Nicolau Remigio, João Nider, Nicolau Jaquério e outros muitos sofistas e fanáticos da sua mesma índole»²¹. Assim, no decorrer de um parágrafo, o *Regimento* levava o tribunal a abjurar sua crença em opiniões de autores que, por praticamente dois séculos, foram tidas e havidas por corretas.

¹⁸ CASTRO, Gabriel Pereira – *Tractatus de manu regia*. Lyon, 1673, cap. LIII, § 23, p. 146.

¹⁹ Ver sobre o assunto PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial, 1997, p. 88 e ss. Ver também o excelente artigo de TAVARES, Pedro Vilas Boas – *Da reforma à extinção: a inquisição perante as luzes (dados e reflexões)*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e literaturas», XIX. Porto, 2002, p. 171-208, sobre a posição do Regimento da Inquisição de 1774 em relação à feitiçaria ver p. 190-191.

²⁰ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de Estado e gabinete de Sua Majestade e Inquisidor Geral nestes reinos e em todos os seus domínios*. Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, 1774, Livro III, Tit., XI, p. 118-119.

²¹ Idem, Liv. III, Tit. XI, p. 120. Sobre alguns dos autores e obras referidos na passagem acima, consulte-se os verbetes *Malleus maleficarum*, Heinrich Kramer (Institor), Jakob Sprenger, Johannes Nider, Martín Anton Del Rio, Girolamo Savonarola e Demonologia em PROSPERI, Adriano (dir.) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, op. cit. Sobre Nicolas Remy pode-se ver com utilidade o já centenário artigo de PFISTER, Christian – *Nicolas Remy et la sorcellerie en Lorraine à La fin du XVI^e siècle*. «Revue Historique», t. 93 (1907), p. 225-239. Acerca de Nicolas Jacquier ver CHAMPION, Matthew – *Nicolas Jacquier and the scrouge of the heretical fascinari: cultural structures of witchcraft in fifteenth-century Burgundy*. University of Melbourne: School of Historical Studies, 2009.

Os tempos eram outros. A pouca estima pelos demonologistas de outrora se vinculava à adoção de concepções mais racionalistas. Foi nessa conjuntura que se publicou, em 1775, uma obra traduzida do italiano pelo padre José Dias Pereira, vice-reitor do Colégio dos Nobres, intitulada *Defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria*, escrita pelo calabrês Giuseppe Raffaeli²². Era a primeira vez que um livro desse carácter circulava livremente em Portugal. E já em seu prefácio, provavelmente escrito pelo tradutor, ficava patente a força do ataque a idéias que até pouco tempo antes de sua publicação eram majoritariamente aceitas nos meios intelectuais, em particular eclesiásticos, portugueses. Segundo seu autor, a feitiçaria, assim como as histórias de fantasmas e lobisomens, fazia parte do arcabouço das superstições. E diz com todas as letras: «Passaram os tempos, em que se rendia cega, e profunda idolatria às extravagantes Disquisições Mágicas de Martinho Del-Rio. As grandes luzes que actualmente illustram a Patria affortunada, não consentem que só os Catholicos da França e da Italia, leiam na língua materna as verdades do primeiro e terceiro capítulo desta Obra. Deve chegar a todos esta verdade, fundada nas santas escrituras»²³.

Antes, entretanto, de chegar ao público, o livro foi submetido ao crivo da censura portuguesa. Não foi no Santo Ofício que se decidiu a sorte da tradução publicada em 1775, mesmo porque, àquela altura, nada mais lhe competia em matéria de censura de livros. No ano anterior, o livro foi objeto de um longo parecer do dominicano Fr. Joze da Rocha²⁴, deputado da Real Mesa Censória, tribunal com jurisdição exclusiva, desde sua criação, em 1768, sobre o exame e censura dos livros no reino de Portugal. Desconheço documento mais significativo sobre o novo modo de conceber a feitiçaria em Portugal neste último quarto do século XVIII. Pretende-se, aqui, apenas descrever e analisar algumas passagens deste parecer que contribuem para a compreensão de importantes aspectos dessa mudança de sensibilidade religiosa e de paradigmas teológicos no mundo português da segunda metade do Setecentos.

Assinale-se, desde já, que as propaladas «grandes luzes» que então ilustravam Portugal, não foram suficientes para que o livro passasse sem qualquer problema pela Real Mesa Censória. Com efeito, embora tivesse sido concedida a licença para que se imprimisse, provavelmente pelo primeiro censor encarregado do exame da obra, a mesa julgou ser indispensável que se fizesse exame mais amplo e rigoroso, tendo em vista a delicadeza do tema. Ao defender a inexistência da arte mágica e tratar como enganos as maravilhas atribuídas aos feiticeiros, imputando sua causa à natureza ou à fábula, a obra poderia

²² RAFFAELE, Giuseppe – *Tradução da defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria: obra util para desabular as pessoas preocupadas da arte mágica, e seus pretendidos efeitos*. Lisboa: Na officina de Manoel Coelho Amado, 1775. O original italiano é *Difesa de Cecilia Farago, inquisita di fattucchiera*. Napoli, 1770. Sobre este caso ver CASABURI, Mario – *La fattucchiera Cecilia Faragò. L'ultimo processo di stregoneria e l'appassionata difensiva di Giuseppe Raffaelli*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 1996. PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, p. 89, assinala a publicação desta obra como parte do movimento de racionalização que se desenvolve em Portugal, notadamente a partir dos anos 1750.

²³ Idem, «Prefação», página não numerada.

²⁴ Não disponho, infelizmente, de maiores informações sobre o Fr. José da Rocha. Sabe-se que, em 1762, presidiu ao «círculo de lógica minor» e ao círculo de «Lógica major», no Real Convento de S. Domingos de Lisboa. Ver ANDRADE, António Alberto Banha de – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1966, p. 356.

causar espanto àqueles que tinham por indubitável a existência da magia, pensavam alguns. Por isso, durante várias sessões foram discutidos os argumentos favoráveis e contrários à publicação do livro, tendo-se enfim concluído por «pluralidade de votos» que se devia deixar imprimir-lo²⁵. Portanto, sequer entre os deputados da Real Mesa Censória essa nova concepção era unanimemente aceita.

Mudanças de pensamento não resultam, normalmente, de um decreto baixado pela autoridade governamental. No presente caso, embora possamos perceber a vontade estatal de transformação de certos aspectos do pensamento religioso lusitano, é preciso lembrar que há um substrato favorável à implantação de novas maneiras de pensar, sobretudo em determinados setores da sociedade letrada. Resistências às mudanças, entretanto, são inevitáveis. Uma sociedade não passa de um sistema de crença a outro sem recalcitrância, sem que grupos mantenham-se fiéis ao que sempre acreditaram como inquestionável verdade. Nesse sentido, o discurso que exalta os novos tempos tão plenos de luzes escamoteia uma realidade ainda fortemente presente no país e faz sentido, sobretudo, como propaganda de um grupo que aderiu a um amplo projeto de reforma da sociedade. No plano prático, as mudanças ocorriam mais lentamente.

Tome-se como exemplo o procedimento da Inquisição frente a alguns casos de feitiçaria e/ou pacto diabólico no período imediatamente anterior à reforma do *Regimento*. Durante a visitação do Santo Ofício ao Grão-Pará, foram examinados vários casos de feitiçaria. Um deles foi o de Manuel Pacheco de Madureira, homem de 44 anos, sem ofício, que disse ter invocado o diabo por duas vezes, na intenção de abrandar o coração de certa mulher, além de ter feito um sortilégio com um balaio para tentar descobrir quem teria roubado uma camisa «a certa índia do seu serviço». Diante deste caso o Inquisidor visitador não parece ter tido dúvida quanto à existência de pacto implícito com o demônio e, em momento algum, associa os fatos à ignorância ou superstição do réu. Tendo em vista, contudo, as circunstâncias atenuantes do caso, o réu foi condenado a abjurar de veemente, submeter-se a algumas penas espirituais e pagar as custas do processo²⁶. Noutro processo, o índio Anselmo da Costa, 14 anos, carpinteiro, morador de Benfica, no Pará, confessou, em 1764, ter tirado alguns corporais e sanguinhos, juntamente com um bocado de pedra de ara com o intuito de, pendurando estes elementos em seu pescoço, proteger-se de ataques de onças e cobras. Embora o visitador tenha visto nisso razão para manter o pobre índio preso por mais de quatro anos e enviá-lo para o reino, os inquisidores de Lisboa, ao analisarem o processo, em 1768, não viram no réu ânimo para delinquir e imputaram seu gesto à falta de instrução. Para eles, tais culpas não pediam maior castigo, pois se achavam despidas «de factos que a qualifiquem de superstiçoens, em que intervem pacto, ou suspeita d'elle, com invocaçoens e outros actos idubitavelmente protestativos do apartamento da Religião, e abuzo das couzas sagradas para fins contrários aos devêres da mesma Religião»²⁷. Vê-se

²⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 1 (as páginas do manuscrito não estão numeradas).

²⁶ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02697.

²⁷ Cf. ANTT/TSO-IL/028/00213.

que, embora haja clara percepção de que a ignorância seja causa motora dos pecados cometidos pelo índio, os inquisidores ainda não rejeitaram as teorias demonológicas e, com elas, a crença na materialidade do pacto diabólico.

Em 1772, ano que, do ponto de vista das políticas reformadoras, é marcado pela publicação dos novos Estatutos da Universidade de Coimbra, sobe à Inquisição de Lisboa uma denúncia que, provavelmente, motivou um processo contra Antonio Francisco, preto livre, habitante do Dongo, em Angola, acusado de praticar malefícios²⁸. O capitão de artilharia Joaquim da Costa Barros denunciou Antonio Francisco – nalgumas partes do processo também nomeado por Antonio Pedro –, de apelido Caquende, por ter «voluntariamente, sem temor divino, nem humano» enfeitado e «morto muita gente do povo do dito Dongo, com mágicas, envenenando os possos de ágoa em que as criaturas bebem, em lavouras, cujas agoas e mantimentos ficam tão diabolicamente infestadas, que repentinamente tem morrido as criaturas racionais e irracionais». Por conta de sua magia maléfica, segundo o denunciante, muitos lugares estavam despovoados. Narra ainda, em sua denúncia, alguns casos que denotam o maléfico poder do tal Caquende. Dentre eles o mais grave seria o de certo dia ter mandado dizer a um preto chamado João Diogo, em huma terça-feira, que lhe enviasse a escrava Luzia, que era sua concubina, ameaçando-o de que se não o fizesse morreria no dia seguinte e seria enterrado na quinta-feira. João Diogo se negou a entregar sua escrava a Antonio Francisco e, no dia seguinte, adoeceu e faleceu, tendo sido enterrado na quinta-feira. O denunciante diz-se testemunha ocular do ocorrido, que caracteriza como um caso extraordinário e diabólico. E, por fim, justifica sua denúncia dizendo-se «compadecido dos clamores dos povos, que o Demonio pellas invocaçens do sup.do tem, e vay devorando»²⁹.

Por estes e outros processos e denúncias do último quartel do século XVIII, percebe-se que as concepções que o livro de Giuseppe Raffaelli e a maioria dos deputados da Real Mesa Censória entendiam combater continuavam bem ancoradas no imaginário de parte considerável da sociedade portuguesa – inclusive dos próprios agentes inquisitoriais. Os casos dos réus paraenses, ambos datando dos anos 1760, mostram claramente a permanência de certos pressupostos demonológicos entre os inquisidores. É igualmente importante notar que o fato de o angolano António Francisco ter sido remetido à Inquisição lisboeta, em 1772, sugere que o tribunal continuava a conceder importância à repressão desses desvios. E, a levar em consideração as sentenças de outros processos consultados, pode-se supor que o tribunal ainda não havia abandonado o paradigma do *omnes enim magicae operationes initiuntur pacto cum daemone celebrato*. Contudo, o processo – na verdade apenas constituído pelos autos de denúncia que levaram ao envio do réu para Lisboa – não permite saber se o tribunal continuava a procurar traços de vínculos entre tais práticas e o pacto diabólico. Vínculos que, aliás, aparecem de modo expresso na denúncia. O que se sabe ao certo é que dois anos depois, em 1774, o *Regimento* alteraria significativamente o entendimento do tribunal em matéria de feitiça-

²⁸ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02475.

²⁹ Cf. ANTT/TSO-IL/028/02475, fl. 4.

ria. Doravante, ela seria tratada como superstição. Do ponto de vista prático, os réus suspeitos de crimes de feitiçaria deixavam de ser inquiridos sobre possíveis pactos com o Diabo, e passavam a ser inquiridos sobre o porquê de inventarem e maquinarem os fingimentos e imposturas de que se diziam capazes³⁰. O novo *Regimento* mostra que o Santo Ofício posicionou-se ao lado do racionalismo cético para combater credêncas e superstições, assumindo claramente a posição de que em século tão iluminado «seria incompatível com a sisudeza e com o decoro das Mesas do Santo Ofício, instruírem volumosos processos com formalidades jurídicas e serias a respeito de huns delitos ideais e fantasticos, com a consequência de que a mesma seriedade com que fossem tratados continuasse em lhes fazer ganhar maior crença nos povos, para neles multiplicarem tantos sequazes das doutrinas de terem verdadeira existência os sobreditos enganos e imposturas quantos são os pusilos e ignorantes; quando pelo contrario, sendo desprezados e ridiculizados, virão logo a extinguir se como a experiência tem mostrado entre as nações mais polidas da Europa»³¹. Assim, o Santo Ofício assumia, também nesta parte, uma posição sintonizada com as políticas reformadoras de Pombal, embora não saibamos se houve, sobre este assunto, resistências no interior do tribunal, cujo Inquisidor Geral, D. João Cosme da Cunha, era homem inteiramente submisso ao Marquês.

É hora de retornar ao parecer de Fr. José da Rocha e à posição assumida pela Real Mesa Censória em relação ao problema da feitiçaria. Num longo parecer de 46 páginas, que também é assinado pelos deputados Fr. José Mayne³² e Fr. Luis de Santa Clara Póvoa³³, o deputado relator, tendo em vista que as opiniões sobre o tema não tendem ao consenso, procura fazer um parecer no qual sejam cuidadosamente repertoriados os principais argumentos dos que se opõem ao ponto de vista defendido no livro de Giuseppe Raffaeli, bem como os argumentos daqueles que o apóiam. Após uma breve introdução, o deputado consagra dez páginas à descrição dos fundamentos daqueles que crêem na realidade da arte mágica. Esses alegados fundamentos são retirados das Escrituras, da Tradição, dos Santos Padres, Concílios, Doutores da Igreja, da Autoridade Pontifícia, do Penitencial e do Ritual Romanos, do Direito canônico e civil, além de

³⁰ Note-se que a novidade reside, sobretudo, no fato de deixar-se de inquirir os réus sobre a existência de pacto diabólico, pois, no período anterior, nunca se deixou de inquirir e qualificar determinadas práticas mágicas como sendo fruto de fingimentos, embustes e imposturas

³¹ *Regimento do Santo Ofício da Inquisição...*, Livro III, Tit., XI, p. 122. Esta passagem também é citada por PAIVA, José Pedro Paiva – *Bruxaria e superstição...*, p. 88.

³² José Mayne, nascido no Porto, em 1723, foi o primeiro geral da congregação religiosa da Terceira Ordem da Penitência. Foi confessor de D. Pedro III, marido da rainha D. Maria. Sócio da Academia Real de Ciências, legou a essa instituição várias coleções que viriam, mais tarde, proporcionar a construção do Museu Maynense. Para mais dados biográficos sobre José Mayne ver *Elogio do senhor frei Jozé Mainé*, 17 Janeiro de 1793, IAN/TT (Instituto dos Arquivos Nacionais/Torre do Tombo, Lisboa), Arquivos Particulares, Abade Correia da Serra, Caixa 2B, A 43, 5f.), publicado na internet em <http://chcul.fc.ul.pt/correia_da_serra/transcricoes/IAN-TT_Arq_Part_Correia_da_Serra.Cx_2B-A43.1793.pdf>.

³³ Trata-se de um procedimento regimental: todo parecer ou censura deve ser apresentado por uma comissão formada por um deputado relator e dois adjuntos. São pouco frequentes os casos de discordância entre o relator e os adjuntos. Quando isso ocorre, normalmente, são apresentados dois ou mais pareceres ao pleno da RMC que deve tomar a decisão. Sobre a RMC ver SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et réforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640-1790)*. Paris: FCG, 2004, p. 316-334 e MARTINS, Maria Teresa E. P. – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT, 2005. Fr. Luis de Santa Clara Póvoa, frade menor da Observância de São Francisco, foi provincial de sua ordem entre 1775 e 1777. Infelizmente, não disponho de maiores informações sobre este deputado.

historiadores e autores da Antiguidade clássica³⁴. As páginas subseqüentes constituem a crítica a cada um dos argumentos apresentados anteriormente, buscando, com alguma moderação, expor suas debilidades enquanto provas persuasórias acerca da realidade da magia. Veja-se, por exemplo, o que diz a respeito de certas passagens da Sagrada Escritura das quais se presume o fundamento para a realidade da magia:

Começando pela Sagrada Escritura, sim vejo que Ella prohiibe debaixo das mais graves penas o exercício da Magia, da advinhação etc, e que por conseqüência suppoem a verdade da sua existência: Porem que Magia será esta? Será porventura huma arte, que tem princípios e regras, nos quais instruída qualquer pessoa, obra com o socorro do Demonio, em razam do pacto com elle contratado, efeitos admiráveis? Nada menos. Porque, pelo contrário, descrevendo Deos, por boca de Salomão no Cap. 17 do Livro da Sabedoria, a cegueira do Egypto, (onde foi o berço de todas aquellas artes que prohiibe aos Israelitas nos Livros do Levitico e Deuteronomio) persuade no v. 7 e no 8 que a Magia e suas obras são huma chimera, e matéria de escárnio³⁵.

Mas para ficarmos totalmente persuadidos de que a Sagrada Escritura não faz menção da Magia como de arte que tenha existencia verdadeira, He muito digno de reflexão que em todos os lugares em que fala de Ariolos, Advinhadores, Magos, Maleficos etc, não diz huma só palavra a respeito do seu poder, nem sobre efeitos que se lhe attribuão. Logo a Magia que suppoem, são as abominações, e supersticiosos exercícios que praticavam os chananeos; são as relíquias da Idolatria, de que dezeja livre o seu povo: E por isso, quando lhes prohiibe lembra-lhe juntamente, que por semelhantes praticas foram tão gravemente punidos os mesmos chananeos³⁶.

Nota-se a atitude cética em relação à realidade das artes mágicas e, ao mesmo tempo, a enorme distância que fr. José da Rocha toma das interpretações anteriores, em particular daquelas realizadas por autores de tratados de demonologia, acerca das mesmas passagens veterotestamentárias. Na crítica dessas passagens fica patente o desejo de persuadir que nada há nas Escrituras que comprove a existência de arte mágica. O mesmo intuito fica explícito quando trata dos cânones conciliares, bulas papais, da ordem de exorcista, do Ritual Romano e do direito canônico e civil. Entretanto, ao abordar o problema nesses outros campos o censor avança algumas explicações que esclarecem bem o novo estatuto que deverá justificar a repressão aos praticantes de artes mágicas. Para ele, ao examinar bem o espírito das legislações contra tais práticas torna-se evidente «que o seu empenho consiste em desterrar idolatrias, abolir superstições, proscrever embustes, e castigar delictos, que de sua natureza chegam a illaquear as consciências, e são capazes de perturbar o sucego publico e a felicidade dos Estados»³⁷. Nesse passo fica clara a filiação de Fr. José da Rocha ao universo de ideias compartilhado pelas correntes do pensamento católico-ilustrado lusitano. Também

³⁴ Note-se que na ordem dos fundamentos não aparecem os célebres demonologistas. A única vez em que um deles – Martín Del Rio – é citado, o é por conta da menção que o relator faz da obra de Girolamo Tartarotti, *Congresso notturno delle lammie* (1749), na qual refutava as posições de Del Rio. Esta ausência é um sinal manifesto de que no seio da RMC não se dava mais crédito a esses autores e obras. A existência da magia não era refutada por todos, mas ninguém parecia disposto a fundamentar seu ponto de vista nos tratados e escritos dos antigos demonologistas.

³⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 12

³⁶ Idem, p. 13.

³⁷ Idem, p. 18.

fica patente sua preocupação com a manutenção da ordem social e política, pois era neste terreno que os «embustes» poderiam produzir efeitos bem reais³⁸. Portanto, o fim da crença na realidade da feitiçaria, do modo como pensava o censor, não conduzia diretamente ao fim dos procedimentos judiciais – eclesiásticos ou civis – a esse tipo de desvio.

O último ponto refutado no parecer é o do pacto diabólico. Após afirmar que as palavras, sinais, círculos, aplicação de ervas e outras coisas naturais de que usavam os chamados mágicos não tinham capacidade para obrigar os demônios a qualquer ação, por serem desprovidos de toda eficácia, o censor escreve:

Bem sei que os Patronos da opinião do vulgo, obrigados desta dificuldade, recorrem para o pacto feito com os Demonios, e só em attenção a elle é que concedem faculdade aos Magos, para os obrigarem pelo exercício da fingida Arte, a soccorre-los com o seu poder todas as vezes que delle necessitarem. Mas este recurso de nada lhes pode valer, primeiramente porque o dito pacto é huma invenção dos Theologos escolásticos desconhecida na antiguidade: como se fará evidente todas as vezes que attendermos que sendo muitos os SS. Padres que falaram da Magia diabólica, e alguns que patrocinaram a sua existência, não há hum só entre elles que discorra sobre o dito pacto³⁹.

Assim, ao submeter a noção de pacto diabólico ao crivo crítico, fr José da Rocha esboça, na passagem citada, um tipo de argumento que merece uma análise mais atenta. Com efeito, a qualificação do pacto como uma invenção dos teólogos escolásticos e, portanto, «desconhecida da antiguidade», é indicativo, ao mesmo tempo, do seu pouco apreço pela escolástica e de sua sintonia com o projeto reformador tocado em Portugal sob a égide do Marquês de Pombal. É, igualmente, mais um testemunho da valorização da Antiguidade cristã, traço que pode ser encontrado amiúde entre homens de letras do catolicismo ilustrado português⁴⁰. Entretanto, ao contrário de outros autores e textos, esse gosto pela Antiguidade parece ser um pouco menos intenso no parecer de José da Rocha, o que talvez possa ser explicado pelas circunstâncias do próprio tema abordado. De fato, a existência, entre os Santos Padres, de doutrinas que poderiam contrariar a tese de que jamais houvera arte mágica possivelmente contribuíram para que o censor fizesse algumas ressalvas sobre a validade dos textos patrísticos nessa matéria. Isso motivaria, por exemplo, sua afirmação de que tais textos teriam maior valor se o problema da magia interessasse à fé, aos costumes ou à disciplina. Como não se trata disso, o deputado considera ter argumentos suficientes para poder «sem receio algum afirmar que nunca existio Arte Magica, ainda que a doutrina dos SS. Padres pareça contrária a esta resolução»⁴¹.

³⁸ «E quem duvidará que sem haver Arte mágica naquele sentido em que falão os Theologos, e que tantas vezes temos expellido, e sendo enganos todas as obras que se lhe attribuem, tendo por cauza ou a natureza ou a fabula, ou a imaginação, aquellas praticas que observam os chamados Mágicos, Feiticeiros, Advinhadores etc, são capazes de semelhantes efeitos [perturbar o sossego público e a felicidade dos Estados]?». Idem, p. 18.

³⁹ Idem, p. 43.

⁴⁰ Para uma visão mais geral sobre as características do catolicismo ilustrado em Portugal ver SOUZA, Evergton Sales – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 359-402. Ver também SANTOS, Zulmira C. – *Luzes e espiritualidades. Itinerários do século XVIII*. In AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 38-44.

⁴¹ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 24.

Outro argumento desenvolvido pelo censor ao tratar do pacto diabólico consiste em afirmar que «um tal pacto serviria de alguma utilidade àquelas pessoas a quem o vulgo imputa haverem-no feito: o que jamais chegou a verificar-se, pois não obstante serem sempre as mesmas pessoas pobres, ignorantes e perseguidas, nunca vimos que aquelle contrato as fizesse sabias, as enriquecesse, as vingasse de seus inimigos, e as livrasse das mãos dos executores da Justiça». Trata-se de traço bastante característico do pensamento das luzes católicas – e, neste caso, mesmo das luzes *tout court*. Para além do racionalismo cético patente nessa passagem, fica explicitada outra questão: o uso e a crença na eficácia de tais superstições vinculam-se ao universo dos pobres e ignorantes. O desejo de enquadramento religioso dos fiéis, que tomou proporções cada vez maiores após as reformas protestante e católica, teve nas luzes católicas do século XVIII mais do que uma continuidade, um reforço. Nesse sentido, como bem mostrou Louis Châtellier, em seu excelente *A religião dos pobres*⁴², a reação eclesiástica contra crenças populares tornou-se mais e mais severa, em nome de uma racionalização da religião que não vai sem lembrar o que Marcel Gauchet, na esteira de Weber, mas ampliando bastante o sentido original da expressão, chamou de «desencantamento do mundo»⁴³.

Que não se enganem, contudo, os que, apressadamente, tendem a ver nesse tipo de atitude as marcas de uma clara secularização da sociedade portuguesa, ou de um projeto estatal de secularização. Não é crível que os mentores das reformas pombalinas tivessem tanta clarividência sobre o assunto. No presente caso, aliás, fica patente, pelo contrário, o cuidado demonstrado pelo censor em não cair numa posição radicalmente cética, que pudesse ser confundida com um movimento de saída da religião⁴⁴. Com efeito, em suas conclusões, Fr. José da Rocha afirmava peremptoriamente:

1. *Que existem demonios, os quais por altissimos fins da Providencia, fazem com permissão divina sugestões na Imaginação dos homens, de que rezultão algumas perturbações: porem nunca obrão tais efeitos obrigados pelas criaturas em razam da arte, comercio e conversação, praticada e entendida voluntaria, e reciprocamente entre si, e os mesmos homens.*

2. *Que independente de tudo isto, não obstante as tempestades, trovões, rayos, e outras calamidades que costumão afligir as criaturas, serem efeitos das cauzas naturais; os Demonios tem servido por algumas vezes, e ainda podem servir extraordinariamente de instrumento à divina omnipotencia, para alterarem e applicarem as mesmas cauzas segundas à produção dos sobreditos efeitos.*

3. *Que excluido todo o concurso da mesma Arte Magica, permite Deos, posto que muito raras vezes, que hajam objetos e possessos, para que as criaturas atormentadas, deste modo pelos Demonios, conheção os muitos e diversos perigos a que nesta vida estão expostas; dem*

⁴² CHÂTELLIER, Louis – *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Estampa, 1995.

⁴³ Se em Weber a expressão tem o sentido de eliminação da magia enquanto técnica de salvação, em Gauchet ela ganha a acepção mais ampla de «esgotamento do reino do invisível». Cf. GAUCHET, Marcel – *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985, p. I e II.

⁴⁴ Não nos reportamos aqui à instigante hipótese sustentada por Marcel Gauchet de compreender o cristianismo como religião de saída da religião. Trata-se apenas de sustentar o caráter improvável de uma ação ou projeto político, no Portugal do período pombalino, que atentasse contra os fundamentos religiosos da sociedade.

*verdadeiras notas da sua fé; fiquem persuadidos da grande dependência que tem da protecção do omnipotente; e satisfação finalmente aos altos e incompreensíveis fins da sua Providencia*⁴⁵.

Como em outras ocasiões, a Real Mesa Censória cumpre seu papel de importante instrumento das políticas reformadoras tocadas no reinado de D. José. O tribunal jamais parece ter perdido de vista a relevância de sua tarefa, daí a sua constante busca por uma atitude moderada, que ao mesmo tempo abrisse caminho para novos pensamentos que se coadunassem com o projeto reformador, mas que não permitisse a difusão de idéias que colocassem em risco a paz pública do reino. Assim, ao debruçarem-se sobre o problema da feitiçaria, os deputados não só discutiram o conteúdo das doutrinas sustentadas no livro examinado, mas também calcularam os riscos de chancelar a publicação de uma obra que, em perfeita sintonia com o pensamento católico ilustrado, negava a existência da feitiçaria.

O problema, entretanto, não se esgota aqui. É preciso indagar sobre os diferentes significados dessa transformação no pensamento dos setores dominantes da elite letrada. Como já foi dito, a mudança não representou necessariamente uma maior tolerância em relação a essas práticas, mas atenuou sua gravidade enquanto desvio do ponto de vista religioso, em particular teológico, retirando-a do campo da heresia. Note-se, contudo, que, como mostraram os trabalhos de Francisco Bethencourt e de José Pedro Paiva, nunca houve por parte das autoridades diocesanas e inquisitoriais, em Portugal, uma atitude de radical intolerância em seu confronto com o mundo mágico popular⁴⁶. A passagem de uma concepção demonizada da feitiçaria a outra que a trata como superstição, embuste e ignorância, teria representado algum ganho em termos de liberdade de consciência? A crítica à noção de pacto diabólico teria causado algum impacto sobre a percepção da ação e poder do demônio no mundo?

Antes de mais nada, é necessário reafirmar que as crenças arraigadas no fundo das consciências humanas não constituem terreno propício a viragens bruscas. Levou bastante tempo para que a elite letrada portuguesa pudesse aceitar e produzir um discurso cético em relação às artes mágicas. Não seria, portanto, da noite para o dia que grupos menos letrados e a grande massa de iletrados iriam mudar suas concepções sobre o assunto. O desejo de depuração da fé do qual estavam imbuídos em maior ou menor nível os católicos ilustrados não desembocou numa política bem-sucedida de desterro das «crendices» e superstições do universo dos fiéis⁴⁷. As denúncias e processos contra acusados de feitiçaria, bruxaria e superstições continuaram a alimentar o trabalho dos inquisidores por muitos anos. Institucionalmente a mudança de procedimento é clara, tendo em vista que os inquisidores passaram a se guiar pelo disposto no *Regimento* de

⁴⁵ Cf. ANTT/RMC, cx. 8, cens. 43 (1774), p. 45-46.

⁴⁶ Cf. BETHENCOURT, Francisco – *O imaginário da magia...*, op. cit.; PAIVA, José Pedro – *Bruxaria e superstição...*, op. cit.; PAIVA, José Pedro – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

⁴⁷ Sobre o assunto ver SOUZA, Evergton Sales – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill, 2010, p. 359-402.

1774. Mas do ponto de vista dos denunciadores ou daqueles que procuravam o Santo Ofício para confessar suas culpas nota-se a permanência de antigas e cristalizadas idéias sobre a realidade e eficácia da feitiçaria e do pacto diabólico.

Em 1780, Domingos, natural de Angola, e Gonçalo, natural da Costa da Mina, ambos escravos de Manoel Rodrigues de Sena, natural do bispado de Braga e comerciante na cidade do Recife, em Pernambuco, foram denunciados pelo seu próprio senhor, por terem lançado feitiços contra si e contra vários dos seus escravos. Durante cerca de três anos Manoel Rodrigues de Sena esteve adoentado e chegou a ser desenganado pelos médicos. Ao buscar remédios espirituais na Igreja viu melhorar o seu estado de saúde. Certo dia descobriu, por meio do testemunho de Maria, uma escrava cozinheira, que Domingos e Gonçalo lançavam uns pós enfeitados em sua comida e que estes eram a razão de seus males. Foi, então, que um frade capuchinho, que havia presenciado sua doença, lhe aconselhou a prender aqueles escravos e dar parte deles ao Santo Ofício. Para o senhor de Domingos e Gonçalo não havia dúvida de que se tratava de malefício e sua parte com o demônio ficava demonstrada na medida em que sua saúde melhorou com os remédios da Igreja «e passa melhor com os exorcismos da Igreja, vendo com os seus olhos as imundícies que lançava quando o dito Padre Fr. Fidelis lhe dava alguma contra»⁴⁸. A crença na eficácia dos feitiços era tanta que Manoel Rodrigues não tinha dúvidas de que eles haviam matado com feitiços a pobre escrava Maria que os delatara, além de outros cinco escravos do mesmo senhor⁴⁹. Tomado pelo medo, o comerciante resolveu remeter Domingos «à sua custa para os cárceres desta Inquisição em que se acha, fazendo o gasto da passagem e obrigandose a pagar todo o que adiante se fizesse»⁵⁰.

Em 1784, Ana Maria da Esperança, donzela de 32 anos, habitante de Tomar, foi testemunha no processo de Micaela Simões, moradora da mesma vila de Tomar, acusada de superstições, feitiçaria, bruxaria, blasfêmia e práticas de curanderia. Em seu depoimento relatou que estando sua irmã enferma, sofrendo com grandes dores e outras moléstias, Michaela Simões lhe persuadiu a fazer com que sua irmã solicitasse o auxílio de seu cunhado chamado Pascoal, que ela dizia ter virtude especial para curar todas as enfermidades. Tomando o pulso à doente, Pascoal lhe disse,

que para tudo tinha remédio, e com a clauzula que havião consentir em todas e quaesquer acçoens nefandas e abomináveis torpes e provocativas da ultima sensualidade se quizessem conseguir saúde, e que de outro modo não aproveitarião os remédios que lhe aplicase, nas quais acçoens a dita irmã consentio persuadindoa a isto a tal Michaela Simões, dizendolhe muitas vezes que todas estas acçoens não erão pecaminozas, menos na ultima acção que mancha a virgindade na qual nunca consentio a dita enferma, porem suportou que lhe assoprasse fizicamente na sua boca, e vários toques em partes mais delicadas, de que experimentava funestos efeitos, diabólicos e terríveis, perdendo os sentidos totalmente por espaço de tempo consideráveF¹.

⁴⁸ Cf. ANTT/TSO-IL/028/03825, fl. 38.

⁴⁹ Idem, fl. 38.

⁵⁰ Idem, fl. 2.

⁵¹ Cf. ANTT/TSO-IL/028/01962, fl. 15.

Em fins de 1792, Catarina Bernarda do Sacramento, recolhida no Recolhimento de Jesus Maria José, na cidade de Angra, nos Açores, escrevia uma carta desesperada a João Nunes de Souza, notário do Santo Ofício, na qual dizia que seu confessor lhe havia recusado a absolvição devido à gravidade dos seus pecados e lhe rogava para que arranjasse confessor que a absolvesse. Em sua resposta à recolhida o notário lhe disse que para ser absolvida ela precisava se denunciar ao Santo Ofício. Seguindo o conselho de João Nunes de Souza, a recolhida envia-lhe por escrito uma carta a ser remetida àquele Tribunal na qual se denunciava pelos desejos que tantas vezes sentiu de ser feiticeira e que se não conseguiu seu intento foi por não saber como fazê-lo e por não ter quem a ensinasse. Catarina do Sacramento também desejou ter quem lhe ensinasse «couzas do demônio» e que o demônio lhe ajudasse ou lhe desse meios «por artes para falar e ver ao pé de mim aquelas pessoas com quem eu tinha amizades inlícitas». Sem dar maiores detalhes, a recolhida julgava ter feito pacto com o demônio e tinha sua consciência escrupulizada por não ter denunciado algumas pessoas que ela pensava serem feiticeiras. Uma dessas pessoas ter-lhe-ia dito numa ocasião em que estavam a sós que «o demônio galava as feiticeiras como os galos as galinhas», e, noutro momento, ensinou-lhe a fazer uma mesinha para alcançar o desejo dos homens que ela quisesse⁵².

A carta de Catarina Bernardo do Sacramento é um verdadeiro festival de pecados que vão sendo desfiados ao longo de quatro páginas escritas de seu próprio punho. Para além dos feitiços e pactos com o demônio, a recolhida confessava ter dúvidas em relação aos mistérios da fé, ter ódio a Deus, pensamentos de blasfêmia etc. A profusão de pecados e sua confusão dão azo à suspeita de que a pobre mulher não devia estar em seu estado normal de consciência, embora o notário não tenha levantado essa hipótese em sua correspondência com o tribunal do Santo Ofício. Entretanto, na resposta do tribunal lisboeta ao notário lê-se que atendendo ao conteúdo da confissão e seu contexto, ajuizaram, por ora, que a recolhida fosse «acommetida talvez de alguns entrellos de doudices, ou alias dotada de huma consciência mui timorata e nimiamente escrupuloza»⁵³.

Os três casos aqui mencionados são oriundos de espaços diferentes do Império português. Do ponto de vista social também apresentam personagens diversos. O caso brasileiro envolve escravos e um comerciante com algum poder econômico. Já Micaela Simões, seu cunhado Pascoal e Ana Maria da Esperança, moradores de Tomar, eram todos rudes e pobres que viviam naquela cidade. Por fim, Catarina Bernardo do Sacramento, vivendo num recolhimento da cidade de Angra, era, seguramente, proveniente de um meio social mais abastado e seu estatuto de recolhida lhe proporcionou o domínio da escrita. Não obstante a notória diferença entre as três histórias, todas elas apontam para a permanência de um sistema de crenças que a elite letrada lusitana havia decidido, no último quartel do século XVIII, ser irreal e supersticioso. Tendemos a ver nisso menos o fiasco do catolicismo ilustrado do que o sucesso do longo trabalho de disciplinamento realizado pelas gerações anteriores. Como lembra Adriano Prosperi, as diversas confissões

⁵² ANTT/TSO-IL/028/04326.

⁵³ ANTT/TSO-IL/008/0024 – *Livro de Registo de Correspondência Expedida*, fls. 225 r.º e 225 v.º.

do cristianismo europeu estiveram empenhadas, a partir do século XVI, em interceptar e atacar delitos e pecados para edificar uma sociedade obediente e moralizada em seus traços exteriores, e, sobretudo, em suas normas interiorizadas de autodisciplina⁵⁴. A reação aterrorizada do comerciante do Recife ante os diabólicos feitiços de Domingos e Gonçalo, o testemunho de Ana Maria da Esperança sobre os diabólicos efeitos que causavam em sua irmã as ações de Pascoal, os terríveis escrúpulos da açoriana Catarina Bernarda do Sacramento, tudo faz parte de um mesmo arcabouço de idéias que foram interiorizadas graças à ação das autoridades eclesiásticas (inquisidores, confessores, missionários), cristalizando-se no fundo das consciências devidamente instruídas sobre o que temer e como reagir à transgressão⁵⁵. A passagem para um discurso mais racionalista e, portanto, cético quanto à eficácia dos feitiços e de seu vínculo com o demônio, não altera o escrúpulo das consciências. A repressão à feitiçaria continuará, não mais, é certo, por ser um desvio herético relacionado à adoração do demônio, mas por colocar em risco o sossego público, a ordem social e política. A repressão, décadas mais tarde, no Brasil, aos cultos afro-brasileiros, parece ilustrar bem como essa concepção se desenvolveu historicamente, numa trajetória que levaria do diagnóstico do pecado àquele do crime. Com efeito, o disciplinamento não serviu apenas aos objetivos da Igreja, o Estado também soube beneficiar-se dele. E assim, a preponderância cada vez mais destacada do Estado sobre a Igreja não implicou, ao menos em médio prazo, em maior liberdade para as consciências.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, António Alberto Banha de (1966) – *Vernei e a cultura do seu tempo*. Coimbra: Imprensa da Universidade.
- ANKARLOO, Bengt e CLARK, Stuart, eds. (1999) – *Witchcraft and Magic in Europe: the eighteenth and nineteenth centuries*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2002) – *Witchcraft and Magic in Europe: the Period of the Witch Trials*. Londres: The Athlone Press e Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BETHENCOURT, Francisco (1987) – *O imaginário da magia. Feiticeiras, saluadores e nigromantes no século XVI*. Lisboa: Projecto Universidade Aberta.
- BLUTEAU, Raphael (1712-1728) – *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, vol. 4.
- CALAINHO, Daniela B. (2008) – *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CARDOSO, Isaac (1673) – *Philosophia libera in septem libros distributa*. Veneza: Bertanorum Sumptibus, lib. 6, quaest. XIV.
- CASABURI, Mario (1996) – *La fattucchiera Cecilia Faragò. L'ultimo processo di stregoneria e l'apassionata difensiva di Giuseppe Raffaelli*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- CASTRO, Gabriel Pereira (1673) – *Tractatus de manu regia*. Lyon.
- Cf. GAUCHET, Marcel (1985) – *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.

⁵⁴ Cf. PROSPERI, Adriano – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 2009, p. X-XI.

⁵⁵ Evidentemente, não me reporto aqui à crença na magia, que assenta suas raízes em tempos imemoriais, mas à interiorização das idéias que associaram as práticas mágicas ao demônio.

- CHAMPION, Matthew (2009) – *Nicolas Jacquier and the scrouge of the heretical fascinari: cultural structures of witchcraft in fifteenth-century Burgundy*. University of Melbourne: School of Historical Studies.
- CHÂTELLIER, Louis (1995) – *A religião dos pobres: as fontes do cristianismo moderno (sécs. XVI-XIX)*. Lisboa: Estampa.
- CLARK, Stuart (2006) – *Pensando com demônios. A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: EDUSP.
- DANDINO, Anselmo (1703) – *De suspectis de haeresi opvs in duas partes distributum quarum altera, de iis, qui dicuntur suspecti de haeresi; altera de pœnis, quibus plectuntur suspecti de haeresi*. Roma: ex typographia Dominici Antonii Herculis, sumptibus Vincentii de Romanis.
- DEL RIO, Martin Antonio (1603) – *Disquisitionum Magicarum Libri Sex, in tres tomos partiti*. Moguntiae: Apud Ioannem Albinum.
- DIFESA de Cecilia Farago, *inquisita di fattucchieria* (1770). Napoli.
- FEITLER, Bruno e SOUZA, Evergton Sales, eds. (2010) – *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. São Paulo: Edusp.
- MANDROU, Robert (1968) – *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*. Paris: Plon.
- MARTINS, Maria Teresa E. P. (2005) – *A censura literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: FCG/FCT.
- MOTT, Luiz (2006) – *Um congresso de diabos e feitiçarias no Piauí colonial*. In BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis, orgs. – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio.
- MUCHEMBLED, Robert (1979) – *La sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Juillard/Gallimard.
- PAIVA, José Pedro (1992) – *Práticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*. Coimbra: Livraria Minerva.
- PAIVA, José Pedro Paiva (1997) – *Bruxaria e superstição num país sem «caça às bruxas» (1600-1774)*. Lisboa: Notícias Editorial.
- PFISTER, Christian (1907) – *Nicolas Remy et la sorcellerie em Lorraine à La fin du XVI^e siècle*. «Revue Historique», t. 93, p. 225-239.
- PROSPERI, Adriano (2009) – *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- (2010) – *Dizionario Storico dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa.
- (2011) – *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Editora della Scuola Normale Superiore di Pisa.
- RAFFAELE, Giuseppe (1775) – *Tradução da defesa de Cecilia Faragó, acusada do crime de feitiçaria: obra util para desabasar as pessoas preocupadas da arte mágica, e seus pretendidos efeitos*. Lisboa: Na officina de Manoel Coelho Amado.
- REGIME do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado com o real beneplácito e régio auxílio pelo eminentíssimo e reverendíssimo senhor Cardeal da Cunha, dos conselhos de Estado e gabinete de Sua Majestade e Inquisidor Geral nestes reinos e em todos os seus domínios (1774). Lisboa: Na Oficina de Miguel Manescal da Costa, Livro III, Tit. XI.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis, org. (2006) – *Formas de crer. Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Edufba/Corrupio.
- SANTOS, Zulmira C. (2000) – *Luzes e espiritualidades. Itinerários do século XVIII*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- SHARPE, J. A. (1996) – *Instruments of Darkness: witchcraft in England, 1550-1750*. Londres: Hamish Hamilton.
- SOMAN, Alfred (1992) – *Sorcellerie et justice criminelle: Le parlement de Paris (16^e-18^e siècles)*. Hampshire-Brookfield: Variorum.
- SOUZA, Evergton Sales (2004) – *Jansénisme et reforme de l'Église dans l'Empire portugais (1640-1790)*. Paris: FCG.
- (2010) – *The catholic enlightenment in Portugal*. In LEHNER, Ulrich e PRINTY, Michael – *A companion to the catholic enlightenment in Europe*. Leiden: Brill.

- SOUZA, Laura de Mello e (1986) – *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade colonial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- (1993) – *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas (2002) – *Da reforma à extinção: a inquisição perante as luzes (dados e reflexões)*. «Revista da Faculdade de Letras – Línguas e literaturas», XIX. Porto.
- THOMAS, Keith (1991) – *Religião e declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco (1678...) – *Epítome Delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocation dæmonis intervenit*. Lyon: Johannis Antonii Huguetan, e Soc.
- ZACCHIAE, Pauli (1660) – *Quaestiones medico-legales, opus jurisperitis apprimè necessarium, Medicis perutile cæteris non iniucundum*. 5.ª ed. Avinhão: Ex Typographia Petri Offray.

COMUNISMO COMO FASE SUPREMA DO ANTICLERICALISMO

JOSÉ MILHAZES*

Resumo: Neste artigo tenta-se fazer uma análise das relações entre o Estado Russo e a Igreja Ortodoxa Russa antes da revolução comunista de 1917, bem como durante a existência da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (1917-1991). A principal atenção é concentrada nas etapas e formas de perseguição da Igreja Ortodoxa Russa pelas autoridades comunistas, embora estas proclamassem a liberdade de consciência e de culto religioso. Debruçamo-nos também sobre a forma como o regime comunista tentava utilizar a Igreja Ortodoxa na sua política internacional.

Palavras-chave: Comunismo; URSS; Anticlericalismo; Igreja Ortodoxa.

Abstract: This paper aims to analyse the relationship between the Russian state and the Russian Orthodox Church before the Communist revolution of 1917 and during the existence of the Union of Soviet Socialist Republics (1917-1991). The main focus is concentrated on the different stages and forms of persecution on the Russian Orthodox Church by the communist authorities, though they proclaimed the freedom of conscience and religious worship. Also, we analyse the different ways in which the communist regime tried to use the Orthodox Church in its international policy.

Keywords: Communism; USSR; Anticlericalism; Orthodox Church.

A IGREJA DO ESTADO

Em toda a História da Humanidade, a Rússia foi palco da maior tentativa de pôr fim à religião como fenómeno social. O regime comunista, que governou esse país com «braço de ferro» entre 1917 e 1991, levando à letra uma das máximas de Karl Mark de que «a religião é o ópio do povo», declarou o ateísmo como ideologia oficial e, a pretexto da luta contra o «obscurantismo religioso», lançou perseguições religiosas com dimensões sem precedentes.

O golpe de Estado comunista de Outubro de 1917 na Rússia provocou uma reviravolta total em todas as áreas da vida política, económica e social, tendo sérias repercussões também no campo religioso. A tomada do poder pelos bolcheviques (comunistas) em São Petersburgo deu início a perseguições contra todas as confissões religiosas existentes no Império Russo (cristãos, muçulmanos, judeus, budistas, etc.). O ateísmo foi proclamado doutrina oficial do novo Estado e os poucos templos poupados pela barbárie bolchevique foram transformados em armazéns, pocilgas, escritórios, ou, num número ínfimo de casos, ficaram de portas abertas para «provar» que o regime comunista respeitava a Constituição por ele aprovada.

Esta nova política anticlerical e anti-religiosa, conduzida por Vladimir Lenine, o primeiro dirigente da União Soviética, baseava-se, entre outras fontes, no pensamento de Karl Marx e de Friedrich Engels sobre o fenómeno religioso.

* Correspondente da Agência Lusa, SIC e RDP em Moscovo. Professor de História e Jornalismo no Instituto Piaget de Almada. Investigador do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória».

Karl Marx prestou uma grande atenção à religião nas suas obras. Isso devia-se ao facto da influência de que gozava a religião na Alemanha daquela época. Os princípios fundamentais da crítica marxista da religião foram expostos numa das suas primeiras obras «Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel», embora Marx e Engels tenham abordado esse tema mais tarde.

«A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: este é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é a autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu»¹ – escreve Karl Marx na obra citada.

Aqui, Marx não vai além da crítica da religião feita por Feuerbach que via em Deus um ideal do homem elevado ao céu e no amor por Deus, na adoração de Deus, ou seja, na religião, via uma forma indirecta e abstracta de amor fraternal entre os homens. Mas se em Feuerbach trata-se do homem abstracto, extra-histórico, na obra de Marx, o homem está mergulhado na história e é fruto de uma ou outra situação económica: «... Mas o homem não é um ser abstracto, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido... É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana carece de realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indirectamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião o seu aroma espiritual»².

O filósofo alemão não teve oportunidade de ver a forma como os seus seguidores concretizaram as suas ideias sobre a religião na Rússia, mas o facto é que os bolcheviques russos levaram à letra a seguinte frase de Marx: «A verdadeira felicidade do povo implica que a religião seja suprimida, enquanto felicidade ilusória do povo».

A bem da verdade deve ser dito que na Rússia existia um terreno fértil para uma ofensiva anti-religiosa, principalmente contra a Igreja Ortodoxa, de longe a mais influente no país, tendo em conta a sua submissão total ao poder político vigente durante séculos: a monarquia.

A partir da época do Imperador Pedro, o Grande (1672-1725), a Igreja Ortodoxa Russa passou a ser controlada pelo Estado através do Santo Sínodo, que, no fundo, não passava de um ministério liderado por um Procurador laico. O czar russo era o chefe máximo dessa Igreja, o que a comprometia aos olhos dos que consideravam que a monarquia, principalmente no reinado de Nicolau II, último imperador russo (1894-1917), era incapaz de responder aos desafios da modernização do país.

Além disso, a maioria dos cerca de 83 milhões de ortodoxos do Império Russo era analfabeta e não compreendia os textos sagrados, escritos e lidos em «staroslaviansk», língua eslava antiga.

Também não fazia aumentar a popularidade da Ortodoxia medidas tomadas pela sua hierarquia como a excomunhão do grande escritor russo Leão Tolstói, em Fevereiro de 1901 ou a perseguição de outras correntes religiosas³.

¹ MARX, Karl – «Sotsialoguiia». Moskva, 2000, s. 159 (MARX, Karl – «Sociologia». Moscovo, 2000, p. 159).

² *Ibidem*.

³ Ver: FURSOV, S. L. – «Russkaia Tzerkov nakanune peremen (konetz 1890-1918)». Moskva, 2002 (FURSOV, S. L. – «Igreja Russa na véspera das mudanças (finais de 1890-1918)». Moscovo, 2002).

No fundo, a Igreja Ortodoxa não estava preparada para convulsões futuras como o derrube do czar Nicolau II em Fevereiro de 1917, a instauração da república e o golpe de Estado comunista de Outubro de 1917.

Por um lado, esses acontecimentos fizeram com que a Ortodoxia se afastasse do poder político e ganhasse voz própria com a criação de órgãos autónomos o Patriarcado, o Santo Sínodo e o Soviete Supremo da Igreja. Mas, por outro lado, ela não teve tempo de consolidar-se, ficando exposta aos ataques do poder comunista.

«OLHA PARA O QUE DIGO, NÃO OLHES PARA O QUE FAÇO»

A fim de tomar e controlar o poder, o dirigente comunista Vladimir Lenine não teve pejo de recorrer aos programas e promessas políticas dos seus adversários. Tático genial e demagogo farto, ele foi ao encontro das expectativas das mais amplas camadas da sociedade russa, prometendo: «Paz aos povos», «Terra aos camponeses», «Fábricas aos operários».

O mesmo fez em relação à religião, proclamando leis que supostamente fixavam a liberdade de consciência, de religião e de culto.

O artigo 13 do Capítulo V da primeira Constituição Soviética, aprovada em 1918, reza: «A fim de garantir aos trabalhadores a liberdade de consciência real, a igreja é separada do Estado e a escola da igreja. Todos os cidadãos têm a liberdade de realizar propaganda religiosa e anti-religiosa»⁴.

Na realidade, os cidadãos soviéticos só tinham liberdade de realizar ou ouvir propaganda anti-religiosa. O primeiro dirigente da Rússia Soviética escreveu a propósito: «O partido do proletariado exige que o Estado declare a religião um assunto pessoal, mas está longe de considerar *assunto pessoal* a questão da luta contra o ópio do povo, da luta contra as superstições religiosas, etc.»⁵.

Além disso, ele considerava que os crentes deviam ser expulsos do Partido Comunista da Rússia. «Eu sou pela exclusão do partido dos que participam em cerimónias (religiosas)» – escrevia Lenine ao Bureau da Organização do Comité Central do Partido Comunista a 30 de Maio de 1919⁶.

Os bolcheviques, a pretexto da luta contra a contra-revolução na época da guerra civil (1917-1922), não só privaram o clero de participar nas eleições, como deram início ao seu extermínio físico⁷.

O alto clero, como representante das classes exploradoras e com grande «potencialidade contra-revolucionária», foi um dos primeiros alvos a neutralizar pelas novas autoridades comunistas.

⁴ «Konstitutsia RSFSR». Moskva, 1918 («Constituição da República Soviética Federativa Socialista da Rússia». Moscovo, 1918). Disponível em <http://www.hronos.km.ru/dokum/191_dok/cnst1918.html>.

⁵ LENINE, V. I. – «PSS». Moskva, 1967, T.17, s. 423 (LENINE, V. I. – «Obras Completas». Moscovo, 1967, t. 17, p. 423).

⁶ *Ibidem*, T. 50, s. 330 (*Ibidem*, t. 50, p. 330).

⁷ Ver: «Russkaia Pravoslavnaia Tserkov v sovetskoe vremia (1917-1991). Materiali i dokumenti po istorii otnochenii mejdu gossudarstvom i Tserkoviu». Moskva, 1995, Kn.1 («Igreja Ortodoxa Russa na era soviética. Materiais e documentos para a História das relações entre o Estado e a Igreja». Moscovo, 1995, Liv.1).

O recém-eleito Patriarca Nikon não escondia a sua oposição ao novo poder. Protestando contra o decreto do Conselho dos Comissários do Povo sobre a separação da Igreja e do Estado e contra a Paz de Brest (acordo de paz assinado entre a Rússia Soviética e a Alemanha, segundo o qual os comunistas entregaram parcelas significativas das regiões ocidentais do país aos alemães em troca da suspensão «do avanço das tropas germânicas»), o Patriarca Tikhon escreveu a 18 de Janeiro de 1918: Loucos, reconsiderai, ponham fim às desavenças sangrentas... às crudelíssimas perseguições lançadas contra a Santa Igreja de Cristo: os sacramentos que abençoam o nascimento do homem ou que santificam a união conjugal da família cristã são abertamente considerados inúteis, os templos sagrados são sujeitos ou à destruição por armas mortíferas (os templos sagrados do Kremlin de Moscovo) ou à pilhagem e profanação (o Templo do Salvador em Petrogrado), as moradas sagradas veneradas pelo povo crente (como os mosteiros Alexandre Nevski e Potchaevski) são ocupadas pelos dirigentes ateus do século da escuridão...»⁸.

No dia seguinte, Tikhon vai mais longe no seu combate contra os bolcheviques: «Com o poder que Deus nos deu, nós excomungamos-vos»⁹.

No primeiro aniversário do golpe de Estado comunista, a 07 de Novembro de 1918, Tikhon envia uma mensagem ao Conselho dos Comissários do Povo: «... Depois de terem tomado o poder e de apelado ao povo para acreditar em vós, que promessas lhe fizeram e como as cumpriram? Em verdade vos digo, vós deste-lhe uma pedra em vez de pão e uma serpente em vez de peixe... Ao povo, esgotado por uma guerra sangrenta, vós prometeis a paz sem anexações e contribuições... Em vez de *anexações e contribuições*, a nossa grande Pátria foi conquistada, humilhada, despedaçada e vós levais para a Alemanha o ouro que não acumulaste para pagar o tributo que foi lançado sobre ela... Festejai o aniversário da vossa chegada ao poder com a libertação dos presos, o fim do derramamento de sangue, da violência, da destruição...»¹⁰.

O poder bolchevique respondeu acusando a Igreja Ortodoxa de «contra-revolucionária» e colocando o Patriarca ortodoxo sob prisão domiciliária em Dezembro de 1918.

«... Os representantes do poder soviético desconfiam que nós, servidores e propagadores da Verdade de Cristo, sejamos contra-revolucionários encobertos, que supostamente pretendem derrubar esse poder. Mas declaramos decididamente que semelhantes desconfianças não têm justificação... A Igreja não se identifica com alguma forma definida de poder, porque ela tem apenas um significado histórico relativo...», assinalou o Patriarca¹¹.

As relações entre as autoridades comunistas e a Igreja Ortodoxa russa agravaram-se ainda mais devido ao início da «grande fome» (Holodomor), no Verão de 1921.

⁸ «Vestnik russkogo studentchskogo khristianskogo dvijenia», n.º 115 (1975), s. 76 («Notícias do Movimento Cristão Estudantil Russo», n.º 115 (1975), p. 76).

⁹ «Deiania Sobora Ros. Pravosl. Tserkvi. 1917-1918». Kn. 6, v. 1, Petograd, 1918, s. 4-5 («Actos do Concílio da Igreja Ortodoxa Russa. 1917-1918». Livro 6, V. I, Petrogrado, 1918, p. 4).

¹⁰ «Vestnik russkogo studentchskogo khristianskogo dvijenia», n.º 89-90 (1968), s. 19-23 («Notícias do Movimento Cristão Estudantil Russo», n.º 89-90 (1968), p. 19-23).

¹¹ *Ibidem*, n.º 115 (1975), s. 74 (p. 74).

Os períodos de seca nas regiões meridionais da Rússia são frequentes. Porém, nessa época, à falta de água veio juntar-se a destruição provocada pela guerra civil entre «vermelhos» e «brancos» (1917-1922) e a requisição total dos cereais aos camponeses por parte dos «destacamentos alimentares soviéticos», que nem sequer deixavam sementes para novas colheitas. Segundo dados oficiais, no território atingido pela fome viviam de 26 a 27 milhões de pessoas.

A Igreja Ortodoxa Russa prontificou-se a fazer doações para as vítimas da fome, mas as autoridades soviéticas acharam isso, primeiramente, desnecessário, e, depois, insuficiente. O Patriarca Tikhon escreveu a propósito: «Em Agosto de 1921 foi criado o Comité Nacional da Igreja para ajudar as vítimas da fome, mas o Governo Soviético considerou essa organização desnecessária. Porém, em Dezembro de 1921, o Governo propôs-nos juntar dinheiro para prestar ajuda aos famintos, nós autorizámos entregar para as necessidades dos famintos adornos e objectos religiosos que não são utilizados no culto, o que foi comunicado à população ortodoxa a 6 (19) de Fevereiro, através de um apelo especial que foi impresso com a autorização do governo e distribuído entre a população. A 13 (26) de Fevereiro, o Comité Executivo Central da Rússia ordenou a retirada dos templos de todos os objectos religiosos valiosos, incluindo os vasos sagrados e outros objectos de culto. Do ponto de vista da Igreja, trata-se de um acto de profanação»¹².

Numerosos sacerdotes recusaram-se a obedecer às ordens do poder soviético, que reagiu com o julgamento desses clérigos ortodoxos e do próprio Tikhon. No dia 12 de Maio, três sacerdotes encontraram-se com o Patriarca e comunicaram-lhe que se ele não aceitasse entregar o poder a um dos hierarcas que se encontrava em liberdade e não se afastasse voluntariamente do cargo, todos os condenados seriam fuzilados por terem resistido à confiscação dos bens da Igreja.

A 3 de Julho, Tikhon entrega temporariamente o poder ao metropolitano Agagalguel, mas o último foi impedido de entrar em Moscovo. Sem alternativa, o Patriarca escreve, nas masmorras da GPU (policia política comunista), uma mensagem de arrependimento: «... Tendo em conta a nossa culpa perante o Poder Soviético, que se revelou numa série de nossas acções anti-soviéticas passivas e activas..., isto é, na resistência à confiscação dos valores da Igreja a favor dos famintos, na excomunhão do Poder Soviético, na oposição à Paz de Brest, nós pedimos perdão e lamentamos as vítimas provocadas por essa actividade anti-soviética. A Igreja é apolítica e não quer ser *nem branca, nem vermelha*»¹³.

Em Março de 1924, o *Presidium* do Comité Executivo Central da URSS ordenou encerrar o processo-crime contra o Patriarca Tikhon, o que não significou o fim das perseguições contra os ortodoxos. Em Dezembro do mesmo ano, o chefe supremo ortodoxo escapou ileso a um atentado.

Tikhon faleceu a 25 de Março de 1925, mas, pouco antes, a 7 de Janeiro, publica o testamento, onde reconhece o poder comunista: «Nos anos de convulsões civis, por vontade de Deus, sem a qual nada no mundo se realiza, à frente da Rússia está o Poder

¹² *Ibidem*, n.º 98 (1970), s. 63 (p. 63).

¹³ *Ibidem*, n.º 115 (1975), s. 76 (p. 76).

Soviético. Sem pecar contra a nossa fé e a Igreja, não permitindo quaisquer compromissos e recuos no campo da fé, nós devemos, no campo civil ser honestos para com o Poder Soviético e trabalhar para o bem comum...»¹⁴.

É de assinalar que alguns estudiosos e clérigos consideraram esse documento falso¹⁵.

A política do Partido Comunista da Rússia de «extinção total das superstições religiosas, fixada no programa do seu VIII Congresso em Março de 1919, teve consequências tenebrosas para a Igreja Ortodoxa. Entre Fevereiro de 1919 e Março de 1920, foram profanados 63 túmulos de santos ortodoxos. Entre 1918 e 1921, foram encerrados 1.113 asilos e 772 dos 1.253 mosteiros, tendo os restantes sido extintos até 1934. Durante a guerra civil, foram assassinados cerca de 10 mil clérigos ortodoxos»¹⁶.

Depois da morte do Patriarca Tikhon, a direcção da Igreja Ortodoxa Russa passa para as mãos do Metropolita Serguei (1867-1944), dirigente da chamada «corrente renovadora» (*obnovlenie*), que dá um novo passo para a aproximação ao regime comunista. Em 29 de Julho de 1927, publica um documento de extrema importância que se tornou conhecido por «Declaração do Metropolita Serguei»: «Não precisamos de provar em palavras, mas na prática, que cidadãos fiéis da União Soviética, leais ao Poder Soviético, podem ser não só as pessoas que olham para a Ortodoxia com indiferença, não só os que a traíram, mas também os seus crentes mais fervorosos, para os quais ela é cara como verdade, como vida, com todos os seus dogmas e tradições, com toda a sua bagagem canónica e teológica. Queremos ser ortodoxos e, ao mesmo tempo, ter consciência da União Soviética como nossa Pátria cívica, cujas alegrias e êxitos são as nossas alegrias e êxitos, enquanto os fracassos são os nossos fracassos»¹⁷.

A Declaração do Metropolita Serguei provocou uma profunda cisão na Igreja Ortodoxa Russa. O clero e os crentes que conseguiram fugir da Rússia Soviética não aceitaram essa decisão e formaram a Igreja Ortodoxa Russa no Estrangeiro. Parte do rebanho ortodoxo no interior do país passou à clandestinidade e criou a Igreja das Catacumbas.

As cedências do chefe da Igreja Ortodoxa Russa não foram suficientes para inverter a política realizada face à religião por José Estaline, que sucedeu a Vladimir Lenine à frente do Estado Soviético a partir de 1924.

O princípio ideológico: «a luta de classes aumenta à medida que o socialismo avança», proclamado por José Estaline, justificou as mais cruéis atrocidades cometidas contra todas as camadas sociais, incluindo clero e crentes ortodoxos.

O ponto de partida foi o relatório político apresentado por ele ao XV Congresso do

14 «K 400 letiiu ustanovleniia Patriarchestva na Rusi». Izdatelskii otdel Moskovskoi Patriarkhii, 1989, s. 21-22 («400 anos do estabelecimento do Patriarcado na Rússia». Direcção Editorial do Patriarcado de Moscovo, 1989, p. 21-22).

15 «Vestnik russkogo studentchskogo khristianskogo dvizheniia», n.º 115 (1975), s. 76 («Notícias do Movimento Cristão Estudantil Russo», n.º 115 (1975), p. 76).

16 FILIPPOV, B. A. – «Piat Lektsii po Istorii Rossii XX veka. Pravoslavnii Sviato-Tikhonovskii Gumanitarnii Universitet». Moskva, 2007, s. 13-15 (FILIPPOV, B. A. – «Cinco Aulas sobre a História da Rússia do século XX. Universidade Humanitária Ortodoxa Sviato-Tikhonovski». Moscovo, 2007, p. 13-15).

17 «K 400 letiiu ustanovleniia Patriarchestva na Rusi». Izdatelskii otdel Moskovskoi Patriarkhii, 1989, s. 23 («400 anos do estabelecimento do Patriarcado na Rússia». Direcção Editorial do Patriarcado de Moscovo, 1989, p. 23).

18 «Tragediia Russkoi Tserkvi. 1917-1953». Gl. IV-1. Moskva, 2007, s. 4-5 («Tragédia da Igreja Russa. 1917-1953». Cap. IV-1. Moscovo, 2007, p. 4-5).

Partido Comunista da Rússia, realizado nos finais de 1927. Então, o ditador soviético afirmou: «Temos ainda mais um aspecto negativo como o abrandamento da luta anti-religiosa».

O plano estalinista de luta contra a religião começou a ser energicamente realizado no ano seguinte e, a partir do início de 1930, tornou-se num verdadeiro programa nacional. A 2 de Janeiro desse ano, um decreto governamental alargava a ofensiva contra os direitos cívicos do clero, levando à expulsão dos sacerdotes e suas famílias de suas casas, à privação de senhas de racionamento e de assistência médica. Tendo em conta a organização social soviética, isso significava condenar à morte os cidadãos abrangidos por essas medidas¹⁸.

Outro decreto, desta vez, secreto, do *Presidium* do Comité Executivo Central «Do lançamento de impostos sobre os actuais e antigos servidores do culto durante 1930-1931» foi mais um potente instrumento para obrigar o clero e os seus familiares a renunciarem a Deus e à Igreja. O clero foi sujeito ao pagamento de pesados impostos e, caso não fossem pagos, os sacerdotes e membros da direcção das paróquias eram presos e os templos encerrados¹⁹.

Os números da repressão voltam a falar por si. Entre 1929 e 1934, cerca de 40 mil sacerdotes e monges foram vítimas de repressão, tendo cinco mil sido assassinados, foram encerrados todos os mosteiros, o número de templos abertos desceu de 28.500 para 10 mil (em 1914, o número de igrejas activas era de 67.100). Em 1929, os bolcheviques ordenaram «calar» os sinos dos templos, destruindo obras-primas de mestres russos²⁰.

Em 1932, as autoridades comunistas soviéticas anunciaram a realização do «quinquénio anti-religioso», que colocou como objectivo destruir todos os templos e o «próprio conceito de Deus». Esta nova campanha provocou prisões em massa e desterro entre o clero ortodoxo. O número de detenções de bispos foi tão grande que obrigou o metropolitano Serguei a dissolver o Sínodo da Igreja Ortodoxa Russa (órgão máximo desta Igreja) a 18 de Maio de 1935²¹.

O ano de 1937, também conhecido por «ano do grande terror», ficou marcado por mais uma onda de repressão contra a Igreja Ortodoxa e outras confissões religiosas. Não obstante todas as repressões do regime comunista, 44% da população soviética com mais de 15 anos declarou, durante o censo nacional, que era cristã e 13% seguidora de outras religiões. Estaline ficou furioso com os resultados, ordenou torná-los secretos e mandou fuzilar os seus organizadores.

Além disso, lançou uma nova onda de repressão contra a Igreja Ortodoxa. Nesse ano, «foram encerrados oito mil templos, 136.900 crentes e sacerdotes foram alvos de repressão, 85.300 dos quais foram fuzilados. Em 1938, esses números foram, respectivamente, de 28.300 e 21.500; em 1939, 1.500 e 900; em 1940, 5.100 e 1.100»²².

19 FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 29.

20 «Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i kommunistichskoe gossudarstvo. 1917-1941». Moskva, 1996 («Igreja Ortodoxa Russa e Estado Comunista. 1917-1941»). Moscovo, 1996).

21 FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 29.

22 *Ibidem*, p. 30; CHKAROVSKI, M. B. – «Russkaia Pravoslavnaia Tserkov pri Stalin i Khrutchov». Moskva, 1999 (CHKAROVSKI, M. B. – «A Igreja Ortodoxa Russa na época de Estaline e Khrutchov»). Moscovo, 1999); IAKOVLEV, A. N. – «Sumerki». Moskva, 2003 (IAKOVLEV, A. N. – «Escruidão»). Moscovo, 2003); SIMONOV, Konstantin – «Istoria tiajolaia voda». Moskva, Vagrius, 2005

GUERRA OBRIGA ESTALINE A DAR MARCHA ATRÁS

A política do regime estalinista face à Igreja Ortodoxa Russa e a outras confissões religiosas sofreu uma mudança significativa depois das tropas hitlerianas terem invadido a União Soviética em 21 de Junho de 1941.

No dia seguinte, o metropolitano Serguei publica uma mensagem dirigida ao clero e crentes, onde apela a levantarem-se em defesa da Pátria. No dia 26, celebra uma missa «pela vitória» na Catedral da Aparição de Moscovo.

Em Julho, Estaline recebe o metropolitano na sua casa de campo e manifesta o seu apoio à actividade da Igreja Ortodoxa Russa no sentido da mobilização dos soviéticos na luta contra o nazismo. Além disso, reabilita grandes figuras da História da Rússia, incluindo santos ortodoxos como Alexandre Nevski.

Entre as razões que levaram Estaline a mudar radicalmente de posição face à religião, os historiadores russos destacam o receio que o ditador tinha que os hierarcas da Igreja Ortodoxa Russa pudessem cair nas mãos de Hitler e serem utilizados por Berlim para fins políticos.

«Receando o possível êxito da ofensiva alemã contra Moscovo, o Governo, no início de 1941, decidiu evacuar os dirigentes religiosos para Tchkalov (Orenburg). Isso foi feito com um único objectivo: não permitir a possibilidade de prisão de hierarcas ortodoxos pelas tropas alemãs no caso da conquista da capital e a sua posterior utilização pelos alemães» – escreve o historiador Vladimir Lakunin²³.

Além disso, Estaline necessitava também de melhorar a imagem do seu regime aos olhos dos povos ocidentais que poderiam formar uma coligação anti-hitleriana, principalmente dos norte-americanos.

O Presidente dos Estados Unidos, Franklin Roosevelt, enviou uma mensagem ao Papa Pio XII para o tentar convencer que «Estaline é melhor do que Hitler»²⁴.

A espionagem soviética aconselhou também Estaline a mudar de posição em relação à Igreja Ortodoxa Russa. Piotr Sudoplatov, um dos dirigentes da espionagem soviética, escreve a propósito: «Na nossa nota dirigida ao Governo, nós também apoiámos essas Propostas, tendo em vista o importante papel consolidador da Igreja Ortodoxa Russa no crescente movimento antifascista dos povos eslavos e nos Balcãs»²⁵.

A hierarquia da Igreja Ortodoxa Russa responde à nova política com a recolha de meios para apoiar o Exército Vermelho. No dia 30 de Dezembro de 1942, o metropolitano Serguei dá início à recolha de fundos para a construção de uma coluna de tanques. No telegrama dirigido a Estaline no ano novo, o hierarca ortodoxo escreve: «Numa mensagem especial por nós enviada, convido o clero, os crentes a fim de contribuírem para a

(SIMONOV, Konstantin – «História da água pesada». Moscovo, Vagrius, 2005; «Istoria Rossii. 1939-2007». Moskva, 2010, s. 964. («História da Rússia. 1939-2007». Moscovo, 2010, p. 964).

²³ IAKUNIN, V. N. – «Ukreplenie položenia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i struktura eio upravlenia v 1941-1945». Otetc. Istoria, n.º 4 (2003), s. 83-93 (IAKUNIN, V. N. – «Reforço da situação da Igreja Ortodoxa Russa e estrutura da sua direcção». «História Pátria», n.º 4 (2003), p. 83-93).

²⁴ FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 69.

²⁵ SUDOPLATOV, P. A. – «Ostaius edinstvennim svideelem». Moskva: Molodaia gvardia, 1995, n.º 5, s. 40 (SUDOPLATOV, P. A. – «Sou a única testemunha que resta». Moscovo: Ed. A Jovem Guarda, 1995, n.º 5, p. 40).

construção da coluna de tanques Dmitri Donskoi... Pedimos que seja aberta uma conta especial no Banco de Estado. Que termine em vitória sobre as forças negras do fascismo o feito heróico nacional por Vós dirigido».

Esta mensagem teve honras de publicação no jornal «Pravda», órgão do CC do Partido Comunista da União Soviética, sendo até acompanhada da resposta de José Estaline: «Ao Metropolita Serguei. Peço que transmita ao clero ortodoxo russo e aos crentes a minha saudação e agradecimento do Exército Vermelho pela preocupação revelada para com as forças blindadas do Exército Vermelho. Foi dada ordem para abrir uma conta especial no Banco de Estado. Estaline»²⁶.

No campo dos actos, o ditador comunista autorizou o restabelecimento do Patriarcado na Rússia. A 8 de Setembro de 1943, o Concílio dos Bispos da Igreja Ortodoxa Russa elegeu, por unanimidade, Serguei Patriarca de Moscovo e de Toda a Rússia. Além disso, foram libertados os poucos bispos e sacerdotes ortodoxos que conseguiram sobreviver aos campos de concentração do GULAG.

Quando o Patriarca Serguei faleceu a 15 de Maio de 1944, a notícia foi publicada no diário «Izvestia» e noutros jornais soviéticos e a organização da eleição do novo dirigente da Igreja Ortodoxa Russa esteve a cargo do Conselho para os Assuntos da Igreja Ortodoxa Russa junto do Conselho de Ministros da URSS, órgão criado em 1943 para controlar os ortodoxos russos.

Desta vez, foi decidido eger o novo Patriarca não num Concílio Nacional, mas Universal. Estaline precisava de uma Igreja que correspondesse ao poderio da União Soviética depois da Segunda Guerra Mundial e foi ressuscitada, após a eleição de Alexis I para substituir Serguei, a tese de «Moscovo – Terceira Roma».

«Moscovo – Terceira Roma» continua a ser o símbolo da ideia reunificadora universal, em contrapeso ao papado, ao seu desejo de autocracia espiritual, à aristocracia episcopal e aos sonhos maníacos de poder terrestre... «Moscovo é a Terceira Roma e não haverá uma quarta», como diziam os nossos antepassados durante o reinado de Ivan III...»²⁷.

É de salientar que foi também nesta altura que Estaline dissolveu a Internacional Comunista, como sinal de que a URSS estaria disposta a renunciar à revolução mundial.

A direcção da Igreja Ortodoxa Russa retribuía com a participação no culto da personalidade do ditador comunista: «Só se pode alcançar a paz abençoada, o bem-estar firme e o verdadeiro sossego na via da verdade; a verdade dos povos está de forma invisível, mas real ligada com a Verdade de Deus... À Verdade de Deus está também ligado o desejo dos povos amantes da paz de viver na paz e na justiça... Estamos felizes porque o nosso povo realiza essa verdade sobre a condução firme do Chefe reconhecido por todos e do inspirador dos povos amantes da paz, José Estaline...»²⁸.

²⁶ FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 70.

²⁷ «Jurnal Moskovskoi Patriarkhii», n.º 9 (1946), s. 54-57 («Revista do Patriarcado de Moscovo», n.º 9 (1946), p. 54-57).

²⁸ «Iz retchi Patriarkha Aleksia na III Vsesoiuznoi Konferentsii storonnikov mira v Moskve v noiabrie 1951 goda». Moskva, 1951 («Do discurso do Patriarca Alexei na III Conferência Nacional dos Adeptos da Paz em Moscovo em Novembro de 1951». Moscovo, 1951).

É necessário reconhecer que esta atitude da Igreja Ortodoxa Russa permitiu ganhar tempo para restabelecer parcialmente as suas fileiras. Segundo dados oficiais, entre 1946 e 1949, o número de paróquias aumentou de 10.544 para 14.477. Em Janeiro de 1948, na URSS estavam registados 11.827 sacerdotes e diáconos ortodoxos²⁹.

Entre determinados sectores da sociedade soviética criou-se a ilusão de que o fim da Segunda Guerra Mundial poderia conduzir a uma abertura do regime comunista. Tal como acontecera na guerra contra Napoleão, milhões de soldados e oficiais russos deram conta, ao entrarem nos países capitalistas, que o nível de vida neles era incomparavelmente superior ao registado na URSS.

O diplomata soviético Victor Israelian escreveu: «milhões de pessoas compreenderam que tinham sido enganados durante décadas. A vida nos países capitalistas da Europa mostrou não ser tão má como se dizia na União Soviética. Além disso, o que mais impressionou foi o facto de, melhor do que na URSS, viverem não só os milionários exploradores, mas também os operários e camponeses simples».

Segundo ele, o que o que viram na Europa deu início ao «processo de abertura dos olhos dos soviéticos»³⁰.

Porém, vencida a guerra contra Hitler, o ditador soviético já não precisava da Igreja Ortodoxa Russa para conservar o seu poder. A nova ofensiva contra a liberdade de consciência, que ficou conhecida por «jdanovismo» (do nome de Andrei Jdanov, secretário do Partido Comunista para a Ideologia) atingiu não só a religião, mas também toda a criatividade intelectual.

A decisão do CC do Partido Comunista sobre as revistas literárias «Zvezda» e «Leningrad» foi uma declaração de guerra à intelectualidade soviética que ainda sonhava com a liberalização do regime comunista. Não foram poupados grandes nomes da cultura soviética como a poetisa Anna Akhmatova, o escritor satírico Mikhail Zochenko, os compositores Dmitri Chostakovitch e Serguei Prokofiev, etc.

O escritor soviético Konstantin Simonov, que dificilmente poderá ser colocado entre os críticos do comunismo, escreveu a propósito: «No fim da guerra e logo a seguir a ela, em 1946, a círculos bastante amplos da intelectualidade, pelo menos na intelectualidade literária... pareceu que devia ocorrer algo que nos fizesse mover rumo à liberalização. Os discursos de Jdanov significaram uma nova fase das repressões em todos os campos da cultura e anunciaram que, depois da Grande Guerra Pátria, começava uma nova guerra, que depois veio a ser chamada de fria»³¹.

Até à morte de José Estaline, a 3 de Março de 1953, as autoridades comunistas lançaram novas ofensivas contra a Igreja Ortodoxa Russa. A quantidade de templos não parava de diminuir: 14.445 em 1.1.1949, 14.323 em 1.1.1950, 13.913 em 1.1.1951, 13.786 em 1.1.1952 e 13.555 em 1.1.1953³².

²⁹ FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 78.

³⁰ ISRAELIAN, Victor – «Na frontakh "kholodnoi voini". Zapiski sovietskogo posla». Moskva: Mir, 2003, s. 28 («*Nas frentes da "guerra fria"*»). *Notas de um embaixador soviético*. Moscovo: Mir, 2003, p. 28).

³¹ SIMONOV, Konstantin – *Op. cit.*, s. 237 (p. 237).

COMUNISMO SEM PADRES

O clero e os crentes ortodoxos viram na morte de José Estaline uma espécie de nova era com grandes perspectivas para o desenvolvimento da sua Igreja. Um decreto do *Presidium* do Soviete Supremo da URSS, publicado em 1954, deixou sair antecipadamente das prisões os reclusos que tinham cumprido dois terços da pena e os idosos, o que permitiu a libertação de numerosos sacerdotes e bispos.

Ao mesmo tempo, as autoridades comunistas preparavam uma nova campanha anti-religiosa. O jornal «Pravda» publicou duas decisões do CC do PCUS: no dia 7 de Julho de 1954, «Sobre as grandes insuficiências na propaganda científico-ateísta e as medidas para o seu melhoramento» e, a 10 de Novembro de 1954, «Sobre os erros na realização da propaganda científico-ateísta entre a população»³³.

Esta contradição na política da direcção soviética em relação à religião, em geral, e à Igreja Ortodoxa Russa, em particular, devia-se à luta pelo poder nela. Por paradoxal que possa parecer, os «estalinistas» defendiam uma posição mais ponderada nessa questão do que Nikita Khrutchov, político que sucedeu a Estaline à frente do Partido Comunista da União Soviética e, por conseguinte, do Estado.

A última campanha anti-religiosa e anticlerical na União Soviética, realizada sob direcção do ideólogo comunista Mikhail Suslov, teve início nos finais de 1958. A explicação oficial para a nova campanha rezava: «...O que significa permitir o reforço da religião? Iso significa resistir à causa da educação comunista do povo e, por conseguinte, travar o movimento da sociedade soviética para o comunismo»³⁴.

Em relação às campanhas anteriores deste tipo, a nova política anticlerical tinha um objectivo bem maior: acabar definitivamente com a religião na União Soviética.

«A semelhança (com campanhas anteriores) consistia na intenção de liquidar a Igreja como um instituto importante, afastá-la da vida social do país. Mas a diferença consistia em que nunca antes foi oficialmente colocado o objectivo de liquidá-la totalmente, exterminar a religião no país. Esse objectivo foi colocado no início dos anos 60» – escreve o historiador Alexandre Vinnikov³⁵.

No XXII Congresso do PCUS, realizado em 1960, Nikita Khrutchov proclamou que «a próxima geração dos soviéticos irá viver no comunismo» e prometeu, nessa altura, mostrar pela televisão «o último padre».

O sistema comunista recorria aos mais diversos meios para conseguir este seu objectivo: propaganda anticlerical, detenção de membros do clero acusados de «fuga ao fisco» ou «desvio de meios financeiros», infiltração de agentes do Comité de Defesa do Estado (KGB) nas comunidades religiosas com vista a dividi-las e desintegrá-las, proibição de baptizar as crianças sem autorização de ambos os pais.

³² FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 79.

³³ «Pravda», 7 iulia 1954; 10 noiabria 1954 («Pravda», 7 Julho 1954; 10 Novembro 1954).

³⁴ FILIPPOV, B. A. – *Op. cit.*, p. 81.

³⁵ VINNIKOV, A. – «Ottepel (1943-1960). Tchast 1». «Sibirskaja Pravoslavnaia Gazeta», n.º 11 (2002) (VINNIKOV, A. – «Degelo (1943-1960). Parte 1». «Jornal Ortodoxo Siberiano», n.º 11 (2002)).

Neste último caso, a decisão dos pais de baptizar o seu filho era comunicada à empresa onde trabalhavam e as represálias não tardavam a chegar.

É também nesta época que é criado o Instituto do Ateísmo da Academia de Ciências Sociais junto do CC do PCUS e os alunos universitários são obrigados a estudar uma nova disciplina: «Ateísmo Científico»³⁶.

Além disso, as autoridades comunistas publicavam um grande número de jornais e revistas de cariz anti-religioso, bem como obras literárias estrangeiras que continham críticas à religião. Por exemplo, obras de Eça de Queirós como «Crime do Padre Amaro» e «Relíquia» foram publicadas, em russo e noutras línguas dos povos da União Soviética (georgiano, estónio, ucraniano, etc.), em épocas de campanha anticlerical mais intensa como nos anos 30 e 60 do século XX.

Vladimir Kuroedov, presidente do Conselho para os Assuntos da Igreja Ortodoxa, informava: «Só em 1960, foram retirados dos registos (leia-se encerrados) 1365 templos e casas de oração..., encerrados 12 mosteiros, liquidados os seminários de Stavropol e Kiev, fechadas 7 dioceses. No ano corrente de 1961, colocamos um sério objectivo: devolver às organizações sociais todos os edifícios... que o clero conseguiu manhosamente ocupar nos anos da guerra e do pós-guerra»³⁷.

As campanhas e os ataques contra a Igreja Ortodoxa e o clero originaram uma nova tendência de protesto na União Soviética: «a dissidência ortodoxa». No interior da Igreja Ortodoxa Russa formou-se um grupo de sacerdotes e crentes que começou a chamar a atenção da opinião pública internacional para as perseguições na URSS, bem como para protestar contra a colaboração da direcção da Igreja Ortodoxa Russa com o Estado comunista e com instituições odiosas como o KGB³⁸.

É curioso assinalar que deste meio saíram dois «dissidentes ortodoxos»: o sacerdote Glev Iakunin e o historiador e filósofo Lev Reguelson, que, durante o PREC em Portugal, decidiram enviar um «Apelo ao Povo Português» para que não se deixasse enganar pela propaganda do Partido Comunista Português³⁹.

«Imploramos-vos que, ao definir o vosso comportamento na Vossa edificação político-social do novo Portugal, não se esqueçam da trágica e edificante experiência do nosso país.

Se os comunistas, a título excepcional, podem chegar ao poder por via pacífica e democrática, eles, nem na teoria, nem na prática, admitem a possibilidade de ceder esse poder por via pacífica. Isso significa que a sua vitória fecha a via a qualquer desenvolvimento político posterior, a qualquer criatividade política. Quando chegam ao poder, eles

³⁶ O autor deste trabalho teve oportunidade de frequentar esse curso na Faculdade de História da Universidade de Moscovo (Lomonossov) e pôde constatar a pouca eficácia do «Ateísmo Científico», que apenas despertava nos alunos soviéticos o desejo de conhecer melhor o fenómeno religioso.

³⁷ LEIBOVITCH, O. – «Reforma i modernizatsia v 1953-1964». Perm, 1993 (LEIBOVITCH, O. – «Reforma e modernização em 1953-1964». Perm, 1993).

³⁸ ALEKSEEVA, L. – «Istoria inakomislia v SSSR». Vilnius-Moskva, 1992 (ALEKSEEVA, L. – «História do pensamento dissidente na URSS». Vilnius-Moskovo, 1992).

³⁹ «Obraschenie k Khristianam Portugali». Moskva, 3 aprilia 1975 g. «Vestnik RSKhD», n.º 116 (1975) («Apelo aos Cristãos de Portugal». Moscovo, 3 de Abril de 1975. «Notícias do Movimento Social Cristão da Rússia», n.º 116 (1975)).

ignoram a vontade do povo se ele estiver contra eles. Na Rússia, em 1918, depois de não conseguir impor a maioria nas eleições para a Assembleia Constituinte e impor-lhe o seu programa, os comunistas-bolcheviques dissolveram-na imediatamente» – escreviam eles no apelo publicado a 3 de Abril de 1975⁴⁰.

«Quando lemos um livro político do Vosso líder comunista Cunhal, a quem, na prisão de Salazar, facultavam materiais para a sua escrita, pensamos com perplexidade e ironia azeda: se ele chama *fascismo* a essa ordem, liberal segundo as nossas medidas, então onde encontrar na linguagem humana palavras para descrever dignamente a nossa realidade?» – interrogam.

Glev Iakunin e Lev Reguelson recordam as palavras de Fátima na Cova da Iria: «Se as pessoas ouvirem as minhas palavras, a Rússia voltar-se-á novamente para Deus e a paz reinará na Terra. Caso contrário, ela difundirá as suas pseudo-doutrinas por todo o mundo, provocando guerras e perseguições contra a Igreja, muitos justos sofrerão...»⁴¹.

«As nossas gerações foram testemunhas da realização dessa profecia. Com tristeza e preocupação, dirigimos-vos a vós com a pergunta: será que a alma popular de Portugal sofreu uma fractura tão profunda que a Praça Branca de Fátima irá parar às mãos dos inimigos da Igreja, será que os portugueses permitirão fazer sangrar uma vez mais o Coração Imaculado de Maria?» – perguntam os dois ortodoxos soviéticos.

«Encontrando-se numa encruzilhada histórica, o Vosso país pode tornar-se para o totalitarismo a chave da Europa, mas pode ser para ele o fatal ponto de viragem, se o Vosso povo recusar, com uma decisão profunda do coração, a tentação que Vos é proposta e travar a marcha triunfal do mal de que falou a Imaculada Conceição em Fátima» – concluem⁴².

Na União Soviética, a campanha anticlerical abrandou depois de Nikita Khrutchev ter sido substituído por Leonid Brejnev no cargo de Secretário-geral do Comité Central do Partido Comunista da União Soviética, em Outubro de 1964. Criou-se uma situação, no mínimo, curiosa: «a Igreja Ortodoxa existia no nicho estatal que lhe fora atribuído, pagando isso com reverências forçadas aos dirigentes e ao sistema em geral»⁴³. Por exemplo, os mais altos dignitários ortodoxos participavam, a nível internacional, na propaganda do Estado comunista.

Eles não se recusavam também a realizar tarefas de que eram incumbidos pelo Comité de Segurança do Estado (KGB) da URSS. Alexandre Iakovlev, secretário do CC do PCUS para a ideologia na era de Mikhail Gorbatchov, escreveu a esse propósito: «Os serviços secretos controlavam toda a atividade religiosa. Eles escolhiam as pessoas para estudar nas escolas religiosas, recrutavam-nas para prestar serviço na espionagem e contra-espionagem. Eu conheço muitos agentes duplos, sei até os seus pseudónimos, mas prometo levar comigo esses conhecimentos»⁴⁴.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ «Istoria Rossii. 1939-2007». Moskva, 2010, s. 429 («*História da Rússia. 1939-2007*». Moscovo, 2010, p. 429).

⁴⁴ LALOVLEV, A. N. – «Sumerki». Moskva: Matetik, 2003, s. 401 (LALOVLEV, A. N. – «*Escuridões*». Moscovo: Materik, 2003, p. 401).

A propósito, Alexandre Iakovlev, que na era da «perestroika» e «glasnost» desempenhou um papel importante na restituição da liberdade religiosa e de outras aos soviéticos, esteve à frente da última campanha anti-religiosa na URSS. No início dos anos 70 do século XX, publica o artigo «Contra a Anti-história», onde critica as vacilações ideológicas no seio de alguns escritores e poetas soviéticos de renome: «Um tem saudade de templos e cruzeiros, outro chora por cavalos, e um terceiro defende galos... Em muitos poemas encontramos elogios aos templos e ícones, e esta questão já está longe de ser apenas poética... No fundo, por detrás disso está uma posição ideológica perigosa porque contém objectivamente uma tentativa de voltar ao passado»⁴⁵.

Porém, a participação de intelectuais mundialmente conhecidos como o escritor Alexandre Soljenitzin e o físico Andrei Sakharov nos movimentos de contestação ao comunismo, bem como a pressão internacional, principalmente depois da Cimeira de Helsínquia de 1975, abriram fortes brechas na muralha cada vez mais fraca do comunismo soviético.

Além disso, a eleição de um cardeal polaco, Karol Wojtyła, para o cargo de Papa de Roma com o nome de João Paulo II, a sua visita triunfal à Polónia em 1979, bem como a «revolução islâmica» no Irão obrigaram as autoridades soviéticas a tomar novas medidas para travar as ideias religiosas na Rússia. A 21 de Agosto de 1979, o Secretariado do CC do PCUS aprova o decreto «Sobre as medidas para reforçar a propaganda ateísta e o trabalho educativo com os filhos dos crentes», onde se lê: «O CC do PCUS considera inadmissível que, devido à educação ateísta insuficientemente orientada e eficaz, alguns alunos das escolas primárias, técnicas e superiores participem em cerimónias religiosas, são atraídos pelo clero para as orquestras e coros de música religiosa, escolas, círculos e campos de férias clandestinos». Nos XVIII e XIX Congressos da Juventude Comunista (Komsomol), realizados entre 25-28 de Abril de 1978 e 18-21 de Maio de 1982, foi lançado o apelo de «não deixar sem castigo um só caso de participação de jovens comunistas em rituais religiosos».

Mas estes documentos constituíram os últimos documentos anti-religiosos aprovados no período comunistas. As autoridades soviéticas preparavam mais uma campanha anti-religiosa por ocasião do milénio do Baptismo de Kiev, a celebrar em 1988, mas Mikhail Gorbatchov, eleito Secretário-geral do PCUS em Abril de 1985, enveredou pela via da normalização das relações entre o Estado e a Igreja.

RECONCILIAÇÃO DA IGREJA E DO ESTADO

A 29 de Abril de 1988, Gorbatchov recebeu no Kremlin Pimen, Patriarca de Moscovo e de Toda a Rússia.

«A *perestroika* tornou possível uma participação mais activa dos clérigos na vida da sociedade» – declarou então o pai da «perestroika» e da «glasnost»⁴⁶.

⁴⁵ «Literaturnaia gazeta», ot 15 noiabria 1972 («Gazeta Literária», 15 de Novembro de 1972).

⁴⁶ «K 400 letiiu ustanovleniia Patriarchestva na Rusi. Izdatelskii otdel Moskovskoi Patriarkhii», 1989, s. 20. («400 anos do estabelecimento do Patriarcado na Rússia». Direcção Editorial do Patriarcado de Moscovo, 1989, p. 20).

Em Junho do mesmo ano, durante as celebrações do Baptismo da Rússia, o Patriarca Pimen declarou: «os cidadãos crentes da nossa Pátria estão unidos com todo o povo soviético no seu envolvimento no processo positivo da reestruturação, no desenvolvimento da democracia e da transparência»⁴⁷.

A pouco e pouco, a Igreja Ortodoxa Russa libertou-se do controlo do Comité para Assuntos Religiosos junto do Conselho de Ministros da URSS, que acabou por ser extinto, e do KGB, dando início a uma profunda reestruturação interna, que ainda continua.

Não obstante os mais de setenta anos de perseguições, a Igreja Ortodoxa Russa conseguiu resistir, embora tenha sido extremamente enfraquecida da contenda com o regime ateu. Por isso, tenta recuperar terreno agora que tem novamente possibilidade.

Porém a hierarquia ortodoxa insiste num dos crassos erros do passado, que é «colar-se» ao Estado a fim de conseguir para si um estatuto especial. Num país multicultural e multi-religioso como é a Federação da Rússia, onde coabitam ortodoxos e muçulmanos, budistas e judeus, católicos e protestantes, a Igreja Ortodoxa Russa pretende ao lugar de «religião oficial» e não esconde que este país, bem como outros do antigo espaço soviético são seu «território canónico».

Esta atitude da Igreja Ortodoxa tem criado atritos, nomeadamente, com o Vaticano, sendo a principal razão de o Papa João Paulo II não ter visitado a Rússia enquanto chefe da Igreja Católica.

A Igreja Ortodoxa Russa não realizou reformas no campo litúrgico, continuando a ser utilizada a língua eslava antiga, compreendida por um pequeno número de crentes. Além disso, ela tem falta de sacerdotes bem preparados.

Por estas e outras razões, a Ortodoxia russa não assistiu a um regresso em massa do seu rebanho, tal como alguns esperavam.

BIBLIOGRAFIA

- 400 ANOS do estabelecimento do Patriarcado na Rússia (1989). Direcção Editorial do Patriarcado de Moscovo. / «K 400 letiiu ustanovleniia Patriarchestva na Rusi». Izdatelskii otdel Moskovskoi Patriarkhii, 1989.
- ACTOS do Concílio da Igreja Ortodoxa Russa. 1917-1918 (1918). Petrogrado, Livro 6, v. 1. / «Deiania Sobora Ros. Pravosl. Tserkvi. 1917-1918». Petrograd, 1918, Kn. 6, v. 1.
- ALEKSEEVA, L. (1992) – «História do pensamento dissidente na URSS». Vilnius-Moscovo. / ALEKSEEVA, L. – «Istoria inakomislia v SSSR». Vilnius-Moskva, 1992.
- APELO aos Cristãos de Portugal (1975). Moscovo, 3 de Abril. «Notícias do Movimento Social Cristão da Rússia», n.º 116. / «Obraschenie k Khristianam Portugaliu». Moskva, 3 aprelia 1975. «Vestnik Rossiiska Khristianskogo Dvizhenia», n.º 116 (1975).
- CHKAROVSKI, M. B. (1999) – «A Igreja Ortodoxa Russa na época de Estaline e Khturchov». Moscovo. / CHKAROVSKI, M. B. – «Russkaia Pravoslavnaia Tserkov pri Stalin i Khrutchov». Moskva, 1999.
- CONSTITUIÇÃO da República Soviética Federativa Socialista da Rússia (1918). Moscovo. Disponível em http://www.hronos.km.ru/dokum/191_dok/cnst1918.html. / «Konstitutsia RSFSR». Moskva, 1918.
- DO DISCURSO do Patriarca Alexei na III Conferência Nacional dos Adeptos da Paz em Moscovo em Novembro de 1951 (1951). Moscovo. / «Iz retchi Patriarkha Alekssia na III Vsesoiuznoi Konferentsii storonnikov mira v Moskve v noiabrie 1951 goda». Moskva, 1951.

⁴⁷ Ibidem.

- FILIPPOV, B. A. (2007) – «Cinco Aulas sobre a História da Rússia do século XX. Universidade Humanitária Ortodoxa Sviato-Tikhonovski». Moscovo. / FILIPPOV, B. A. – «*Piat Lektsii po Istorii Rossii XX veka. Pravoslavonii Sviato-Tikhonovskii Gumanitarnii Universitet*». Moskva, 2007.
- FURSOV, S. L. (2002) – «Igreja Russa na véspera das mudanças (finais de 1890-1918)». Moscovo. / FURSOV, S. L. – «*Russkaia Tserkov nakanune peremen (konetz 1890-1918)*». Moskva, 2002.
- «Gazeta Literária» (1972), 15 de Novembro / «*Literaturnaia gazeta*», ot 15 noiabria 1972.
- HISTÓRIA da Rússia. 1939-2007 (2010). Moscovo. / «*Istoria Rossii. 1939-2007*». Moskva, 2010.
- IAKOVLEV, A. N. (2003) – «Escuridão». Moscovo. / IAKOVLEV, A. N. – «*Sumerki*». Moskva, 2003.
- IAKUNIN, V. N. (2003) – «Reforço da situação da Igreja Ortodoxa Russa e estrutura da sua direcção». «*História Pátria*», n.º 4. / IAKUNIN, V. N. – «*Ukreplenie polojenia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i struktura eio upravlenia v 1941-1945*». «*Otetc. Istorii*» n.º 4 (2003).
- IGREJA Ortodoxa Russa e Estado Comunista. 1917-1941 (1996). Moscovo. / «*Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i kommunistichskoe gossudarstvo. 1917-1941*». Moskva, 1996.
- IGREJA Ortodoxa Russa na era soviética. Materiais e documentos para a História das relações entre o Estado e a Igreja (1995). Moscovo, liv. 1. / «*Russkaia Pravoslavnaia Tserkov v sovetskoe vremia (1917-1991). Materiali i dokumenti po istorii otnochenii mejudu gossudarstvom i Tserkoviu*». Moskva, 1995, Kn. 1.
- ISRAELIAN, Victor (2003) – «Nas frentes da “guerra fria”. Notas de um embaixador soviético». Moscovo: Mir. / ISRAELIAN, Victor – «*Na frontakh “kholodnoi voini”. Zapiski sovetskogo posla*». Moskva: Mir, 2003.
- LALOVLEV, A. N. (2003) – «Escuridões». Moscovo: Materik. / LALOVLEV, A. N. – «*Sumerki*». Moskva: Matetik, 2003.
- LEIBOVITCH, O. (1993) – «Reforma e modernização em 1953-1964». Perm. / LEIBOVITCH, O. – «*Reforma i modernizatsia v 1953-1964*». Perm, 1993.
- LENINE, V. I. (1967) – «Obras Completas». Moscovo, t. 17. / LENINE, V. I. – «*PSS*». Moskva, 1967, T. 17.
- MARX, Karl (2000) – «Sociologia». Moscovo. / MARX, Karl – «*Sotsialogiia*». Moskva, 2000.
- «Notícias do Movimento Cristão Estudantil Russo» (1968), n.º 89-90; (1970), n.º 98; (1975), n.º 15. / «*Vestnik russkogo studentchskogo khristianskogo dvizhenia*», n.º 89-90 (1968), n.º 98 (1970), n.º 115 (1975).
- «Pravda» (1954), 7 Julho; 10 Novembro. / «*Pravda*», 7 iulia 1954; 10 noiabria 1954.
- «Revista do Patriarcado de Moscovo» (1946), n.º 9. / «*Jurnal Moskovskoi Patriarkhii*», n.º 9 (1946).
- SIMONOV, Konstantin (2005) – «História da água pesada». Moscovo: Vagrius. / SIMONOV, Konstantin – «*Istoria tiajolaia voda*». Moskva: Vagrius, 2005.
- SUDOPLATOV, P. A. (1995) – «Sou a única testemunha que resta». Moscovo: Ed. A Jovem Guarda, n.º 5. / SUDOPLATOV, P. A. – «*Ostaius edinstvennim svidetelem*». Moskva: Ed. Molodaia gvardia, 1995, n.º 5.
- TRAGÉDIA da Igreja Russa. 1917-1953 (2007). Cap. IV-1. Moscovo. / «*Tragedia Russkoi Tserkvi. 1917-1953*». Gl. IV-1, Moskva, 2007.
- VINNIKOV, A. (2002) – «Degelo (1943-1960). Parte I». «*Jornal Ortodoxo Siberiano*», n.º 11. / VINNIKOV, A. – «*Ottepel (1943-1960). T chast 1*». «*Sibirskaiia Pravoslavnaia Gazeta*», n.º 11 (2002).

A EDUCAÇÃO RELIGIOSA NOS MANUAIS ESCOLARES DE HISTÓRIA:

ENTRE A DITADURA E A LIBERDADE (1947-2011)

BRUNO PINHEIRO*

Resumo: *A disciplina de História, utilizada, segundo alguns estudos, para a transmissão de ideais políticos, reúne condições favoráveis para promover a laicização da sociedade.*

O objectivo deste estudo é perceber, utilizando o exemplo desta disciplina, se o ensino português, cem anos após a legislação que visava separar o Estado das Igrejas, já tinha implementado uma educação religiosa que fomenta esta transformação.

Para este fim, procedemos a uma comparação entre os currículos de História no Estado Novo (período de retrocesso na laicização da sociedade) e actualmente, utilizando como fonte os manuais adoptados em 1951 para o segundo ciclo do ensino liceal e o manual mais adoptado em 2009 para o terceiro ciclo do ensino básico. Foi, assim, possível concluir que a disciplina de História, em 2009, ainda não transmite uma educação religiosa totalmente adaptada às actuais necessidades educativas.

Palavras-chave: *Ensino da História; Educação Religiosa; Manuais escolares de História; Educação para a Cidadania.*

Abstract: *History as a school subject, which has been considered according to some studies to be used for the transmission of political ideals, gathers the necessary prerequisites to promote society's laicization.*

Therefore, using the subject of history as an example, we aim to evaluate whether the current Portuguese teaching has developed a religious education that supports the legislation implemented one hundred years ago, which was designed to separate the state from the church.

To do so we compared «Estado Novo» (period of society's laicization regression) and current History curriculums using as a source of information the manuals adopted in 1951 for the second cycle of secondary education and the most used manual in 2009 for the third cycle of basic education.

This study allowed us to conclude that in 2009 the subject of history still did not present a religious education fully adapted to the current educational needs.

Keywords: *History Teaching; Religious Education; History textbooks; Education for the Citizenship.*

INTRODUÇÃO

Cem anos após a aprovação da legislação que separava o Estado Português das Igrejas, ou seja, da laicização do Estado Português, torna-se importante saber se houve uma concretização prática dessa laicização ou se ainda se continua a promover e a privilegiar a religião mais próxima e maioritária da cultura Portuguesa, a Igreja Católica.

Um dos modos possíveis para fazer esta análise é através do ensino da disciplina da História pois, como vários estudos têm destacado, esta tem sido utilizada para difundir e inculcar os valores de Estado-Nação definidos por esses regimes e, conseqüentemente, para impor uma memória histórica aos seus cidadãos.

Deste modo, com este trabalho, pretendemos proceder a uma comparação entre o currículo de História no Estado Novo, após a celebração da Concordata de 1940 com a

* Doutorando em História na FLUP. Investigador do CITCEM. Bolseiro de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Santa Sé que, como veremos posteriormente, volta a dar primazia à religião católica em Portugal, e o actual currículo de História onde, atendendo às novas exigências do ensino, se deveria promover o conhecimento e o respeito pela cultura e pela história de outros povos, com o objectivo de perceber se há diferenças na educação histórica religiosa entre estes dois contextos políticos tão divergentes, se há uma efectiva concretização da laicização do ensino português e se a disciplina de História promove uma educação histórica religiosa que se adapte à multiculturalidade e globalização que marcam mundo actual.

Para a concretização destes objectivos, e com vista a tornar exequível a análise a que nos propomos dentro de uma publicação com estas características, iremos utilizar como fontes os manuais únicos adoptados¹ após a reforma de 1948 (os primeiros, de que dispomos referência, após a citada reforma, são de 1951) para o segundo ciclo do ensino liceal e os manuais mais adoptados actualmente.

Assim sendo, e tendo em conta os princípios para a escolha dos manuais para a realização deste artigo, para 1951 utilizaremos os três compêndios de História Universal de António Mattoso² e, para o período actual, os três manuais de História (com dois volumes para o sétimo ano) de autoria de Cristina Maia e Isabel Paulos Brandão³.

Convém, ainda, referir que a opção pelo segundo ciclo da reforma curricular de 1948 e o terceiro ciclo do ensino básico actual se justifica por, na prática, corresponderem aos mesmos anos de ensino (tanto o segundo ciclo do ensino liceal em 1948 como o terceiro ciclo do ensino básico actual são constituídos pelos terceiro a quinto anos após o ensino primário) e porque ambos fazem o mesmo percurso histórico, ou seja, desde a pré-história até à actualidade (correspondente a cada um dos casos).

ENQUADRAMENTO HISTÓRICO-EDUCATIVO

Como já referimos anteriormente, os dois momentos históricos que compõem a nossa análise apresentam várias diferenças, das quais destacamos as relações mantidas entre o Estado Português e a Santa Sé e o modo como isso se reflecte nas reformas curriculares.

Em 1948, Portugal vivia num regime ditatorial que, no campo da educação, como é sugerido em alguns estudos⁴, começava a entrar numa fase intermédia e de transição entre a abertura, a liberalização e a introdução de metodologias educativas mais actualizadas no ensino e a manutenção de pressupostos autoritários, conservadores e tradicionais começando, paulatinamente, a responder aos desafios lançados pelas realidades sociais e económicas do pós-guerra e a encarar como essencial uma melhor e mais

¹ Segunda a reforma do ensino liceal de 1947, o livro adoptado para cada ano de cada disciplina seria o mesmo em todos os liceus. A escolha parece ficar a cargo do ministério (apesar de não ser claro) pois, segundo a reforma: «só poderão ser adoptados [os manuais] depois de aprovação obtida em concurso aberto pelo Ministério da Educação Nacional». Cf. Diário do Governo n.º 216, de 17 de Setembro de 1947: 885.

² MATTOSO, 1951a: 3-239; MATTOSO, 1951b: 3-311; MATTOSO, 1951c: 3-270.

³ MAIA e BRANDÃO, 2009a: 14-111; MAIA e BRANDÃO, 2009b: 8-111; MAIA e BRANDÃO, 2008: 8-192; MAIA e BRANDÃO, 2009c: 10-208.

⁴ Como por exemplo: NÓVOA, 1992: 456-473; CORREIA, 1998: 71-107.

generalizada educação para que o país pudesse responder ao desenvolvimento económico que se ia verificando internacionalmente.

No entanto, em 1940, Portugal havia celebrado uma concordata com a Santa Sé que servia exactamente para reparar as relações com a Igreja Católica depois da «Lei da Separação do Estado das Igrejas»⁵ que tinha acabado com a primazia de qualquer religião dentro do Estado Português, que tentava garantir a laicização do país e a liberdade de todas as religiões e que deixava de reconhecer a religião «cathólica apostólica romana» como a «religião do Estado»⁶.

Esta concordata estabelecia que o ensino «nas escolas públicas seria orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País»⁷ o que deixa entender que a Igreja Católica volta a ser a religião com primazia dentro do Estado Português e que o ensino português deveria estar de acordo com os seus princípios que, conseqüentemente, seriam os ensinados e valorizados.

Estes princípios foram então transportados para as reformas educativas e curriculares que estiveram na base dos manuais que vão ser analisados por este artigo, uma vez que na parte respeitante à disciplina de História da reforma curricular de 1948 existia uma grande profusão de indicações que visavam salientar o papel da religião católica dentro da História como se comprova pelos seguintes exemplos: «nesse estudo salientar-se-á o ideal que, esboçado nalguns aspectos das sociedades antigas, veio encontrar no Cristianismo a sua mais alta e nobre expressão: o respeito e a dignidade da pessoa humana»⁸; «Na história da Idade Média, dê-se o devido relevo à acção espiritual e cultural da Igreja, à sua contribuição para a dignificação do trabalho e da mulher, à sua luta contra a violência e a corrupção dos costumes da época, salientando-se «as instituições de paz» a «trégua de Deus», o aproveitamento da cavalaria e a assistência»⁹.

Mais do que contestar os conteúdos históricos estas indicações servem para demonstrar de que modo a religião católica foi superiorizada, em comparação com as restantes, dentro do programa da disciplina de História, até porque nestas indicações para o modo como devia ser ensinada a disciplina (que no decreto se chamam «observações»¹⁰) nunca é pedido que se saliente o papel de outra religião.

Assim sendo, este princípio de valorização de uma religião pelo ensino é uma prova de que apesar de o ensino português no após Segunda Guerra Mundial se estar a liberalizar e a abrir a novas pedagogias, pelo menos no que diz aos conteúdos relacionados com a religião, e tal como iremos demonstrar, posteriormente, na análise aos manuais deste período, ainda parecem manter-se os antigos pressupostos conservadores e tradicionais.

Nos nossos dias, pelo menos através da análise das alterações legais, este cenário parece ter mudado, pois vivemos num regime democrático que na sua constituição

⁵ Diário do Governo n.º 92, de 20 de Abril de 1911: 1619.

⁶ Diário do Governo n.º 92, de 20 de Abril de 1911: 1619.

⁷ PORTUGAL E A SANTA SÉ, 1948: 27.

⁸ Diário do Governo n.º 247, de 22 de Outubro de 1948: 1116.

⁹ Diário do Governo n.º 247, de 22 de Outubro de 1948: 1117.

¹⁰ Diário do Governo n.º 247, de 22 de Outubro de 1948: 1116.

estabelece que «As igrejas e outras comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto»¹¹ e que «O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes filosóficas, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas»¹².

Esta mudança na relação do Estado Português com a religião está também definida na nova concordata com a Santa Sé, realizada em 2005, onde é definido que no «âmbito da liberdade religiosa e do dever de o Estado cooperar com os pais na educação dos filhos, garante as condições necessárias para assegurar, nos termos do direito português, o ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público não superior (...)»¹³. Deixam assim, como até aqui estava estabelecido que aconteceria, de ser ensinados apenas os princípios da religião católica, para os mesmos serem ensinados apenas numa disciplina, sempre que tal é solicitado pelos pais o que, também, se verifica com outras religiões pois, tal como é dito nesta concordata, estamos num âmbito de um Estado que estabeleceu a «liberdade religiosa».

Olhando para o currículo em vigor (desde 2001) podemos verificar que este é mais parco no que diz respeito às observações do que deveria ser salientado pela disciplina de História, indicando apenas quais as temáticas a abordar, remetendo, no entanto, para uma maior especificação de conteúdos para os programas em vigor¹⁴ (que datam de 1994 e que, tal como nas reformas curriculares de 1948, indica de um modo mais pormenorizado quais os conteúdos a serem leccionados¹⁵).

O programa curricular de História de 2001 dedica grande parte do seu conteúdo a indicar as competências essenciais a serem desenvolvidas pelo ensino da referida disciplina ao longo dos segundo e terceiro ciclos do ensino básico e algumas experiências de aprendizagem que deveriam ser executadas para promover e desenvolver essas mesmas competências.

Entre essas competências, no «Quadro genérico da competência histórica» é definido que a disciplina, no 3.º Ciclo, deve desenvolver nos alunos a manifestação de «respeito por outros povos e culturas»¹⁶ o que, na nossa opinião, também implica um conhecimento e desenvolvimento do respeito pelas religiões dos outros povos, até porque a mesma faz parte da sua cultura.

Se esta última referência não fosse suficiente para demonstrar que o currículo actual defende que a disciplina de História deve promover uma educação que privilegie o desenvolvimento do respeito pela cultura dos outros povos e, conseqüentemente, da sua religião, indica, no mesmo currículo, que uma das experiências a serem desenvolvidas no ensino básico é:

11 PORTUGAL, Constituição da República Portuguesa 5.ª Revisão, 2001: 49.

12 PORTUGAL, Constituição da República Portuguesa 5.ª Revisão, 2001: 50.

13 Diário da República, I Série A n.º 269, de 16 de Novembro de 2004: 6743

14 Cf. DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO BÁSICA DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001: 103.

15 Cf. DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO BÁSICA DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 1994: 13-81.

16 DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO BÁSICA DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001: 90.

*O intercâmbio com alunos/jovens de outras comunidades, culturas e religiões, etnias ou países, nomeadamente dos países europeus, que possibilite o conhecimento recíproco da respectiva história e património histórico-cultural, pondo em evidência as influências mutuamente positivas*¹⁷.

Estamos assim, pelo menos nos pressupostos e fundamentação teórica desta alteração curricular, perante uma mudança de orientação, devendo-se promover uma educação histórica que privilegie o respeito pela multiculturalidade do quotidiano dos alunos num mundo em que, cada vez mais, somos confrontados com essa mesma realidade.

Dos pressupostos teóricos à concretização prática podem existir algumas divergências, como veremos mais à frente. No entanto, convém fazer a ressalva que se os manuais (e, conseqüentemente, os seus conteúdos) são adoptados e utilizados nas escolas portuguesas é porque foram aprovados pelo Ministério da Educação, ou seja, respeitam os currículos e programas colocados em vigor pelo mesmo ministério. O que queremos dizer com isto é que o nosso trabalho, mais do que fazer uma análise a um manual específico, está sobretudo a utilizar como fonte um instrumento didáctico que reflecte as políticas educativas implementadas.

MANUAIS ESCOLARES DE HISTÓRIA 1951-2009: DIFERENÇAS NA CONCEPÇÃO EDITORIAL E PEDAGÓGICA

Para melhor se perceber a análise que iremos fazer sobre os manuais de História é preciso ter em conta que entre 1953 e 2009 estes sofreram algumas transformações possibilitadas por mudanças tecnológicas (que são aproveitadas pelas editoras para apresentarem um «produto» mais atractivo) e pedagógicas.

Sem aprofundar muito esta temática, pode-se dizer que entre estes dois períodos a pedagogia e/ou didáctica da História (tal como nas outras disciplinas) em Portugal alterou-se bastante passando de uma pedagogia tradicional e magistral (centrada, por isso, no professor) para uma pedagogia centrada no aluno e no desenvolvimento das suas competências.

Estas alterações obrigam a modificações no manual, uma vez que há uma redução significativa na mancha gráfica de texto dos manuais, passando de uma média de aproximadamente 35 linhas por página (que, geralmente, ocupam todo o seu espaço, apenas interrompidas pelas subdivisões temáticas existentes no manual ou, com uma periodicidade muito reduzida, por um documento) para uma média que rondará as 40 linhas (que, aparentemente, utilizam um tipo de letra maior e que não ocupam toda a página sendo, mais constantemente intercaladas por um subtítulo e tendo documentos no lado direito da página); os livros em 1948 eram compostos por uma média aproximada de 273 páginas, maioritariamente ocupadas por texto, enquanto, actualmente, os manuais têm uma média de cerca de 207 páginas que, geralmente, se subdividem numa página destinada ao texto informativo e uma destinada aos documentos e exercícios a

¹⁷ DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO BÁSICA DO MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001: 91.

serem realizados pelos alunos (dando, conseqüentemente, uma média de apenas 52 páginas de texto informativo); os manuais em 1948 apresentam documentos com uma periodicidade muito reduzida e são, sobretudo, imagens e, actualmente, apresentam em todas as páginas a eles destinados vários documentos e de tipologia muito diversa (documentos escritos; imagens; esquemas, entre outros).

Destes números, desde logo, podemos concluir que, entre 1948 e 2009, a quantidade de conteúdos que os alunos devem adquirir reduziu imenso o que poderá levar a uma correspondente redução do número de conteúdos destinados à história das religiões.

Finalmente, existem ainda as alterações motivadas pelos avanços tecnológicos e editoriais, uma vez que em 1948 os livros são impressos a preto e branco, com poucas imagens, sem capas ilustrativas e com papel de espessura fina e de qualidade reduzida e, actualmente, os livros são impressos a cores, com uma grande multiplicidade de imagens e esquemas de várias cores, com várias capas ilustrativas e em papel, geralmente, de qualidade.

Estas alterações, como já referimos, são proporcionadas pelos avanços tecnológicos que, entre um período e outro, tornaram mais fácil e barato editar livros de uma maior qualidade e atractividade e por razões de ordem editorial e pedagógica, pois, por um lado, as editoras, tentam usar todas inovações possíveis para levarem à opção pelo seu manual e, por outro, os alunos são mais facilmente motivados por livros com cores e imagens apelativas.

O «ESPAÇO» DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES NOS MANUAIS ESCOLARES DE HISTÓRIA DE 1951 E 2009

A nossa primeira análise vai realizar-se através de um estudo quantitativo e comparativo sobre a presença da história das religiões dentro dos respectivos manuais de História de modo a perceber qual o aparente relevo dado a esta temática dentro do programa de História e, seguidamente, sobre o papel ocupado por cada uma das religiões abordadas pelos manuais e qual a sua evolução entre 1951 e 2009.

Tabela 1: Comparação da presença de conteúdos sobre história das religiões nos manuais de 1951 e 2009¹⁸

1951					2009				
	N.º DE PÁG.	N.º DE LINHAS <=>	N.º DE PÁG.*	% DO MANUAL**	DO MANUAL**	<=> N.º DE PÁG*	N.º DE LINHAS	N.º DE PÁG	
3.º Ano	39	651	19	8%	20%	9	349	18	7.º Ano
4.º Ano	102	2032	58	19%	11%	6	246	17	8.º Ano
5.º Ano	31	227	8	3%	2%	1	33	5	9.º Ano
Total	172	2960	85	10%	10%	16	628	38	Total

* Esta coluna da tabela visa estabelecer a equivalência, em número de páginas, do número de linhas contabilizadas para cada um dos anos lectivos (assim como na tabela que se irá seguir, mas nesse caso para o número de linhas destinadas a cada religião). Para a obtenção destes resultados utilizámos um cálculo que relaciona o número de linhas contabilizadas com o número médio de linhas que cada manual tinha (já referido anteriormente).

** Esta coluna da tabela calcula a que percentagem do manual corresponde o número de páginas calculadas pela coluna anterior, permitindo-nos comparar realidades pedagógicas diferentes, em que há, como já referimos, uma redução de páginas e conteúdos leccionados entre os dois manuais (o mesmo cálculo será utilizado na tabela seguinte).

¹⁸ Para a reunião destes dados, como de todos os outros que se seguirão, foram contabilizados todos os conteúdos que, de uma forma directa ou indirecta, abordavam a história religiosa ou o papel de uma determinada religião na história da Humanidade.

Como já referimos, tanto o programa em vigor em 1951 como em 2009 (com maior relevo no primeiro caso) a história religiosa é apontada como um conteúdo importante a ser leccionado (de formas diferentes, pois, no primeiro caso, devia-se dar relevo à religião católica e, no segundo, ao papel das várias religiões para a cultura de um povo) e, observando esta tabela, a conclusão a que podemos chegar é que efectivamente não existem grandes diferenças pois, se olharmos para os totais da percentagem efectivamente ocupada por estes conteúdos nos manuais ela é exactamente igual (10%).

Porém, em 1951, existem mais páginas com conteúdos de história religiosa¹⁹, mais linhas, mais páginas efectivamente ocupadas e, conseqüentemente, uma maior percentagem de ocupação do manual (com excepção, à comparação entre os, equivalentes, 3.º ano do ensino liceal em 1951 e 7.º ano do ensino básico actual) com a mesma temática. Diferenças que seriam ainda maiores se lembrarmos que o tipo de letra e mancha gráfica ocupados pelos textos nos manuais de 1951 é bastante maior do que nos manuais de 2009, o que permitiria conteúdos mais extensos e melhor explicados.

No entanto, temos, também, que lembrar que as concepções pedagógicas alteraram entre os dois períodos e que, actualmente, são mais valorizadas a aquisição e desenvolvimento de competências (que permitam aos alunos, em qualquer situação e contexto, mobilizá-las e resolver ou interpretar essa mesma situação) do que a aquisição e, muitas vezes, memorização de conteúdos (tal como acontecia com a pedagogia utilizada em 1951).

Além disso, é preciso ter em conta que, em 1951, a carga horária semanal destinada no 2.º Ciclo do ensino liceal à disciplina de História era de 180 minutos semanais²⁰ e actualmente só estão previstos para o sétimo ano 180 minutos a dividir por História e Geografia (o que dará 90 minutos para cada disciplina) e 225 minutos para as mesmas disciplinas nos restantes anos do 3.º Ciclo do ensino básico²¹ (o que dá uma média arredondada de 113 minutos para cada disciplina), logo, havia mais tempo para trabalhar uma maior diversidade de conteúdos em 1948 do que existe actualmente.

Assim, desta tabela concluímos que a nível de percentagem ocupada pela disciplina de História a leccionar conteúdos de história religiosa, tendo em conta os diferentes contextos educativos dos dois manuais, é a mesma, no entanto, também é possível verificar que a nível do número de conteúdos transmitidos e, conseqüentemente, de páginas, linhas e horas ocupadas para os leccionar era maior logo estavam, à partida, reunidas condições para um ensino de história religiosa de melhor qualidade.

Fazendo agora uma maior aproximação ao conteúdo dos manuais, vamos apresentar um conjunto de dados que abordarão o peso de cada uma das religiões estudadas pelos manuais e que compararão esses mesmos dados entre os dois períodos em análise.

De referir, também, que todas as médias foram arredondadas à unidade e que no caso dos manuais de 2009 apenas foram contabilizadas as páginas com texto informativo pois, na nossa opinião, a comparação, desta forma, torna-se mais rigorosa, uma vez que só podemos comparar o efectivamente comparável e, se em 1951, os manuais não tinham páginas só destinadas a documentos, capas e subcapas não faz sentido que as contabilizemos nos manuais de 2009.

¹⁹ Neste caso, estamos-nos a referir ao número de páginas em que os conteúdos em causa aparecem, mesmo que só ocupem uma linha dessa página.

²⁰ Cf. Diário do Governo n.º 16, de 17 de Setembro de 1947: 884.

²¹ Cf. Diário da República n.º 15, de 18 de Janeiro de 2001: 264.

Tabela 2: Comparação da presença de conteúdos leccionados sobre cada uma das religiões estudadas nos manuais de 1951 e 2009²²

	1951				2009				
	N.º DE PÁG.	N.º DE LINHAS	<=> N.º DE PÁG.	% NOS MANUAIS DO 2.º CICLO	% NOS MANUAIS DO 2.º CICLO	<=> N.º DE PÁG.	N.º DE LINHAS	N.º DE PÁG.	
Rel. da Pré-História	2	13	0,4	0,1%	0,9%	1,4	55	2	Rel. da Pré-História
Rel. da Antiguidade	26	318	9,1	1,1%	1,1%	1,7	66	4	Rel. da Antiguidade
Judaísmo	6	131	3,7	0,5%	1%	2	78	7	Judaísmo
Catolicismo	107	1786	51	6,2%	6%	9,1	363	22	Catolicismo
Islamismo	12	290	8,3	1%	0,2%	0,3	12	2	Islamismo
Protestantismo	21	419	12	1,5%	0,8%	1,3	53	2	Protestantismo

Da análise destes dados é-nos desde logo possível perceber que a religião católica é a que ocupa um papel central dentro dos conteúdos leccionados sobre história religiosa. Estes resultados eram esperados, uma vez que esta religião está directamente ligada à História de Portugal, por ser a religião mais seguida em Portugal e, conseqüentemente, por ser uma marca fundamental da nossa cultura.

No entanto, deve, também, ser destacado que se compararmos a percentagem ocupada pela religião católica entre os dois períodos, observamos que é muito semelhante (apenas 0,2% de diferença) ilação que, se tivermos em conta que, em 1951, era definida como a religião do Estado e como a religião sobre quais os valores transmitidos pelo ensino se deviam reger (o que não é referido nas reformas em vigor 2009, apontando apenas para a necessidade de se ensinarem os valores de várias culturas e, conseqüentemente, a sua religião), não deixa de ser um pouco surpreendente (mas que precisa depois de ser corroborada por uma análise aos conteúdos leccionados).

Depois, as restantes religiões mencionadas dividem e alternam entre si no destaque que ocupam, tendo, geralmente, percentagens muito semelhantes entre os dois períodos (o que reforça a ideia de que pelo menos em volume de conteúdos transmitidos, adaptando as diferenças dos dois contextos educativos, as disparidades não são muitas).

No entanto, há alguns aspectos a destacar, desde logo o facto dos conteúdos relacionados com a religião islâmica terem reduzido imenso em relação à percentagem que ocupam nos manuais dos dois períodos, pois se em 1951 estavam presentes em pelo menos 1% dos textos em 2009 essa percentagem reduz para 0,2%.

²² Para esta tabela os critérios utilizados são os mesmos que foram utilizados para a anterior, no entanto, deve-se ter em conta, para melhor interpretação dos dados, os seguintes aspectos: neste caso optamos por arredondar à décima as duas últimas colunas de cada um dos lados da tabela porque, em alguns casos, tínhamos valores abaixo da unidade; se compararmos o número de páginas em que são mencionados conteúdos de história religiosa entre as duas tabelas, na segunda parece que o número total cresce, mas isso é explicado pelo facto de em algumas páginas serem leccionados conteúdos de mais do que uma religião; o número de linhas total, quando comparado com a primeira tabela, reduz porque existem algumas linhas que, por falarem de mais de uma religião, eram difíceis de contabilizar.

Reflectindo sobre estes dados, e tendo em conta a actual necessidade de educar os alunos para a multiculturalidade em que vivem e de os fazer compreender o seu quotidiano, parece ser uma alteração que não vai de encontro às necessidades educativas actuais até porque, e talvez mais do que nunca, a religião islâmica faz parte nosso quotidiano e os alunos ouvem quase todos os dias falar dela nos órgãos de comunicação social (na maior parte dos casos pelos piores motivos, o que aumenta a importância de uma educação religiosa competente que permita aos alunos perceberem outros aspectos dessa religião e entenderem as notícias com que contactam).

Outro aspecto a destacar, é o facto de as religiões pré-clássicas e as religiões da antiguidade (onde se englobam todas as religiões mencionadas para além do judaísmo e catolicismo), somadas as percentagens ocupadas por ambas, ocuparem um lugar de destaque nos dois períodos. Estes dados talvez sejam explicados pelo facto de serem povos e, correspondentes religiões, que, directa ou indirectamente, influenciaram a nossa cultura ou estiveram presentes no território hoje ocupado por Portugal.

O protestantismo, pelo facto de ter nascido de uma cisão com a religião católica e porque essa cisão causou tantas transformações na História da Europa, também ocupa um lugar de destaque. No entanto, o seu realce é maior em 1951 (altura em que é o segundo grupo de religiões mais presente nos manuais), pois quando comparado com 2009 a percentagem por si ocupada nos manuais cai 0,7%, o que se deve explicar pelo facto de a História leccionada em 1951 dar grande destaque à história política e, consequentemente, explicar com maior detalhe todas as transformações políticas verificadas pelo seu aparecimento.

Finalmente, o judaísmo em 1951 ocupava uma percentagem muito reduzida entre a percentagem de conteúdos presentes nos manuais, percentagem que dobra quando analisamos os dados recolhidos nos manuais de 2009. Este aumento será, no entanto, explicado posteriormente neste trabalho, quando estivermos a analisar os conteúdos leccionados sobre cada disciplina pois, só assim, se torna mais compreensível esta alteração.

Todos estes dados, tanto de uma como de outra tabela, devem sempre ser interpretados tendo em conta as diferenças entre os dois contextos, sendo meramente indicativos, ou seja, apenas nos dão uma noção sobre se os conteúdos religiosos têm perdido relevo entre 1951 e 2009 e quais as religiões com mais destaque dentro desses conteúdos. É, por isso, necessário uma análise qualitativa, ou seja, o que era ensinado por estes conteúdos de história religiosa.

OS CONTEÚDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA ENSINADA PELOS MANUAIS ESCOLARES DE HISTÓRIA DE 1951 E 2009

Como já frisámos várias vezes, estamos perante dois contextos políticos e educativos divergentes, diferenças que a análise dos conteúdos de história religiosa transmitidos pelos manuais, que iremos proceder de seguida, tornará claras.

Até este momento temos estado a estudar a história religiosa transmitida pelos manuais, na sua definição mais lata, ou seja, naquela em que englobamos os valores e

crenças religiosas e a sua apropriação e utilização para criar uma confissão religiosa e modo como essa confissão se desenvolveu ao longo da história. No entanto, o significado de religião também é utilizado numa perspectiva mais restrita, em que apenas inclui os valores comuns e a crença numa entidade suprema²³.

Deste modo, o que temos analisado até aqui são todas as intervenções, mencionadas nos manuais em estudo, de uma religião/confissão religiosa na história da humanidade o que, na nossa opinião, também deve ser englobado dentro da educação religiosa transmitida pelos manuais, pois são essas interações recíprocas com a sociedade ao longo da história que foram transformando a religião e os seus crentes até os tornarem naquilo que são actualmente (explicando, desta forma, muitos dos conflitos ainda vividos nos nossos dias).

No entanto, para percebermos o tipo de história religiosa que era transmitida por estes manuais, é necessário entender o destaque dado a conteúdos sobre valores e princípios religiosos (e modo como evoluíram) ou à história das confissões religiosas (guerras em que intervieram, membros dessas ordens religiosas, perseguições movidas contra si ou perseguições que promoveram, papel desempenhado na política, economia e sociedade dos países, entre outros).

Tabela 3: Comparação da presença de conteúdos relacionados com crenças, valores e princípios religiosos leccionados sobre cada uma das religiões estudadas nos manuais de 1951 e 2009

	1951			2009			
	N.º TOTAL DE LINHAS	N.º DE LINHAS SOBRE PRINCÍPIOS RELIGIOSOS	%	%	N.º DE LINHAS SOBRE PRINCÍPIOS RELIGIOSOS	N.º TOTAL DE LINHAS	
Rel. da Pré-História	13	9	69%	87%	48	55	Rel. da Pré-História
Rel. da Antiguidade	318	305	96%	93%	61	66	Rel. da Antiguidade
Judaísmo	131	110	84%	18%	14	78	Judaísmo
Catolicismo	1786	206	12%	17%	61	363	Catolicismo
Islamismo	290	106	37%	23%	3	13	Islamismo
Protestantismo	419	93	225%	93%	49	53	Protestantismo
Total	2957	829	28%	38%	236	628	Total

O primeiro resultado que deve ser destacado desta tabela é o facto de os conteúdos respeitantes aos valores e princípios religiosos estarem presentes em menos de metade das linhas relativas a toda a história das religiões. No entanto, entre 1951 e 2009, essa presença aumenta em cerca de 10%, o que pode revelar um aumento na preocupação do ensino desses valores e princípios religiosos quando comparado com o período anterior.

²³ Estas duas definições possíveis são corroboradas pelo dicionário Houaiss: «Culto prestado a uma divindade; crença na existência de um ente supremo como causa, fim ou lei universal» (sentido mais restrito); «Conjunto de dogmas e práticas de uma confissão religiosa» (sentido mais amplo). Cf. AAVV, 2003: 3137.

O aumento entre 1951 e 2009 também pode ser explicado com o facto de em 1951 se dar mais destaque à história política o que levava a que a envolvimento das religiões com o desenrolar da história política fosse mais destacada, fazendo com que haja, em 2009, uma redução dos valores relativos a essas religiões.

Esta mesma explicação pode ser utilizada para analisarmos os valores relativos ao protestantismo, pois, como já vimos na tabela n.º 2, ela sofre uma redução na percentagem de linhas que é trabalhada em 1951 e 2009. No entanto, apesar dessa redução, a percentagem de linhas ocupadas com conteúdos relativos a princípios e valores religiosos aumenta. Isto demonstra que a maior percentagem de linhas utilizadas com protestantismo em 1951 se explica pela sua ocupação com conteúdos relacionados com o papel das religiões protestantes noutros campos da História.

Passando à análise dos conteúdos propriamente ditos, verificamos que, efectivamente, em relação ao protestantismo (como também podia ser apontada como conclusão para os resultados totais), a maior parte dos conteúdos abordados pelos manuais em 1951 são sobre o papel que estas religiões tinham na história política ou, mais concretamente, nas perseguições que moveram ou que lhes moveram ou nas guerras civis ou entre vários países que surgiram devido à criação destas religiões²⁴.

Em 2009 este aspecto já não se verifica, e como fica provado pelos dados recolhidos pela tabela n.º 3, os aspectos abordados são sobretudo sobre os valores religiosos do protestantismo (93%) deixando apenas 4 linhas para falar dos blocos de países que surgiram após a criação das religiões protestantes²⁵.

Esta diferença também poderá ser explicada pelas alterações empreendidas na historiografia em Portugal (todas estas influências e explicações têm de ser relacionadas porque são mutuamente influenciáveis) uma vez que a historiografia durante o Estado Novo dava maior relevo à História política e actualmente destacam-se, também, outras áreas como a história económica e social.

Outro aspecto relevante nestes dados recolhidos é o facto de no tratamento dado por estes livros à história das religiões da pré-história e da antiguidade é que ele se debruça, em ambos os manuais, sobretudo sobre os princípios e valores dessas religiões e não dando tanto sobre a participação e influência na história das civilizações que as utilizavam. Isto talvez seja explicado pelo facto destas religiões, para os programas e, consequentemente, para os manuais, serem estudadas enquanto fenómenos individuais não tanta atenção à sua estrutura organizativa que a conduzia nem à sua intervenção na sociedade e política (eram religiões vistas numa perspectiva mais autónoma).

Analisando agora os resultados alcançados em relação ao catolicismo, verificamos que em ambos os períodos os conteúdos relacionados com os seus valores e princípios religiosos têm uma expressão muito reduzida (a mais reduzida entre todos os grupos de religiões presentes).

²⁴ Cf. MATTOSO, 1951b: 259-274 e 289-300; MATTOSO, 1951c: 13-14 e 24.

²⁵ MAIA e BRANDÃO, 2008: 44 e 46.

A explicação para estes resultados está relacionada com o facto de como é a religião mais intimamente relacionada com a história dos países com maior destaque nos programas (os países europeus) e com a matriz cultural portuguesa, o que não acontece com as outras religiões, sendo constantemente abordado o seu papel e dos seus clérigos na sociedade, na economia e na política desses países, tornando-a num dos seus «actores» principais ao longo da história.

De facto e se olharmos para os conteúdos dos manuais verificamos que esses valores religiosos são sobretudo abordados quando se estuda a criação destas igrejas²⁶ (como acontece com todas as religiões), não havendo praticamente referências à sua evolução (apenas voltam a aparecer aquando da criação da vida monástica e de forma breve²⁷ e, nos manuais de 1951, quando se fala da alteração de alguns dogmas da religião católica nos finais do século XIX²⁸).

Relativamente ao Judaísmo, existe uma clara diminuição, entre 1951 e 2009, da percentagem utilizada para falar dos seus valores religiosos. No entanto, a maior parte das linhas destinadas aos seus princípios religiosos está, também, concentrada no nascimento desta religião e depois no modo como encara o nascimento do cristianismo²⁹, destinando a maior parte das restantes linhas para falar das perseguições que sofreu (pela Inquisição e, nos manuais de 2009, pelos nazis) e na conversão, em Portugal, dos Judeus em Cristãos-novos.

Deste modo, a diminuição da percentagem de linhas que estuda os princípios desta religião é explicada por, ao longo dos manuais de 1951, se dar menos destaque às perseguições que esta religião sofreu (ao ponto de não referir explicitamente o holocausto³⁰) o que faz com que a percentagem que aborde os princípios desta religião aumente.

Finalmente, o Islamismo, que é, entre estes nossos resultados, o maior exemplo de como por vezes as percentagens podem enganar (por isso temos relacionado todos estes dados com os conteúdos dos manuais, ou seja, para os corroborar, o que acontece na maior parte dos casos, e/ou para os explicar) pois, se olharmos para os dados da tabela n.º 3, verificamos que existe uma redução entre 1951 e 2009 de 14% dos princípios religiosos, no entanto, os conteúdos abordados por estas três linhas apenas referem a tolerância religiosa durante a ocupação da Península Ibérica, o que é manifestamente insuficiente.

Trata-se por isso, provavelmente, do melhor exemplo, na nossa opinião, de uma abordagem errada deste manual a um conteúdo de história religiosa pois, é pouco compreensível que se ocupem três linhas sobre princípios religiosos (e treze linhas de conteúdos sobre toda a história desta religião) e trinta e seis a falar da ocupação da Península Ibérica pelo povo que a seguia³¹.

Como já dissemos anteriormente, perde-se, com o tratamento dado por estes manuais à religião islâmica no geral e aos seus princípios religiosos em particular, a

26 Cf. MATTOSO, 1951a: 221-229; MAIA e BRANDÃO, 2009a: 88-90.

27 Cf. MATTOSO, 1951b: 16-23; MAIA e BRANDÃO, 2009b: 12.

28 Cf. MATTOSO, 1951c: 236.

29 Cf. MATTOSO, 1951b: 71-73 e 221; MAIA e BRANDÃO, 2009a: 44 e 88.

30 Cf. MATTOSO, 1951c: 236-257.

31 MAIA e BRANDÃO, 2009b: 40.

oportunidade de explicar aos alunos as diferenças existentes no seio desta religião, o motivo porque defendem certos princípios e porque têm certos comportamentos, as diferenças e conflitos que mantêm com alguns povos, entre outros aspectos, com os quais, quase todos os dias, os alunos têm contacto.

Admitimos que se trata de um tema difícil de abordar com um grupo de alunos e que se não for abordado com o devido cuidado e com imparcialidade (abordando as várias correntes dentro desta religião) pode gerar conclusões precipitadas. No entanto, se actualmente se educa para desenvolver competências não podemos deixar de transmitir aos alunos conteúdos e ferramentas que lhe permitam entender e actuar no mundo em que vivem podendo, com esta atitude, contribuir para a intolerância cultural entre os vários povos.

O mesmo raciocínio se pode fazer em relação à religião judaica, pois catorze linhas para falar dos princípios e valores de uma religião que, mesmo não sendo a principal, sempre esteve presente no quotidiano português, são, também, insuficientes.

Para estes dois casos, o manual de 1951 aparece como um melhor exemplo de educação religiosa, pois quando fala destas religiões destina-lhe algumas linhas (cento e dez para o Judaísmo e cento e seis para o Islamismo) a falar dos seus princípios religiosos, no que divergem das outras religiões, como se deu a sua criação³², entre outros aspectos, contribuindo, assim, aparentemente, para uma maior igualdade, sobretudo, quando comparamos estas linhas com as destinadas à religião católica (duzentas e seis linhas).

Estas conclusões que acabo de retirar parecem um pouco contraditórias em relação ao que referi acerca do que estava estipulado para o ensino português em 1951 pois se, por um lado, defendiam que deviam ser ensinados os valores cristãos por outro, pelo menos no ensino da História, parecem, ao contrário do que acontece em 2009, permitir um ensino dos valores das outras religiões (mesmo dando primazia clara à religião católica). No entanto, o problema dos conteúdos presentes nos manuais de 1951 é que a par da transmissão destes valores é feito um conjunto de comentários questionáveis sobre as mesmas que, sobretudo, visam a promoção da religião católica e a desvalorização das restantes.

Podiam ser dados vários exemplos, no entanto, e mais uma vez para garantir a exequibilidade deste trabalho, optámos por citar apenas alguns, que são exemplificativos de comentários explícitos com as características que acabamos de referir.

Os mais persistentes continuaram algemados a crenças antigas e nelas teimaram em preservar até aos nossos dias. O cristianismo, por seu lado, conquistou muitas almas sedentas de perfeição e tornou-se na verdade a «bandeira» de numerosos povos civilizados (...)»³³.

Os Árabes eram dotados de feitio impetuoso, aventureiro, aguerrido (...). Não sabiam o que era a família monogâmica. Os seus costumes permitiam o roubo, a lei da vingança, o rapto das mulheres (...), a guerra sem tréguas. Nestas condições era natural que não sentissem grande simpatia pelas regras morais do Cristianismo, tão diferentes das suas.

³² Cf. MATTOSO, 1951a: 71-73; Cf. MATTOSO, 1951b: 24-35.

³³ MATTOSO, 1951a: 72.

Maomé compreendeu isso perfeitamente. Por isso, não só permitiu aos seus adeptos muitos destes costumes, como até santificou alguns – a guerra e a poligamia, por exemplo³⁴.

Os Árabes e os Judeus ajudaram a arregar a credence na alma do povo, que continuou a sentir-se dominado pelo terror do desconhecido, isto é, pelos agouros, forma mais rudimentar da superstição, mesmo depois de cristianizado e instruído pela igreja³⁵.

Em fins do século XV, o sentimento de nacionalidade afirma-se entre os povos europeus. A evolução que se opera, dando aos diversos agrupamentos a certeza da sua individualidade, da sua força e da sua coesão impele-os, ao mesmo tempo, para a unificação da raça. O Judeu aparece, neste momento, «como o elemento estranho incapaz de se fundir com ele». Surge assim como único remédio o «desejo violento da expulsão» que leva estes países a banirem do seu seio a raça inassimilável³⁶.

O Cristianismo, proclamando as origens e os destinos sobrenaturais do Homem, afirmou a dignidade da pessoa humana e o respeito que lhe é devido. Não acabou de uma só vez com a escravatura, mas feriu-a de morte, desde que considerou a fraternidade humana como dogma, desde que pregou o amor do próximo e a inviolabilidade das almas resgatadas por Deus.

(...) O Islão manteve a escravatura em todas as partes da Europa, da África e da Ásia onde veio a dominar³⁷.

Qualquer um destes excertos tem de ser colocado no contexto em que estão presentes no manual para melhor serem compreendidos.

O primeiro excerto aparece no manual em causa quando se está a abordar o nascimento do cristianismo e a recusa dos Hebreus (Judeus e de outras religiões) de o seguirem. E, partindo deste contexto o que nos é dito, interpretando este excerto, é que esses povos e religiões, rejeitando seguir o cristianismo, seguem até aos nossos dias crenças antigas e, pelo menos, não tão perfeitas (pois é-nos dito que só os povos que desejavam a perfeição a seguiram).

Trata-se por isso de um juízo de valor pouco compatível com o rigor científico que seria desejado num manual (pelo menos actualmente, pois é preciso ter em conta que se vivia numa ditadura que havia definido para o ensino aquilo que já foi enunciado e cujos manuais tinham de ser aprovados pelo Ministério) e que é, acima de tudo, um exemplo de uma má educação religiosa que louva uma religião (o cristianismo) apontando erros e imperfeições às outras.

O segundo excerto segue o mesmo princípio pois, quando está a abordar a criação da religião muçulmana e os seus princípios, refere um conjunto de exemplos pejorativos desse povo para os relacionar com a sua religião e o aproveitamento dos mesmos por Maomé para os levar a seguir a religião que propunha e como explicação para a sua

³⁴ MATTOSO, 1951b: 27.

³⁵ MATTOSO, 1951b: 95.

³⁶ MATTOSO, 1951b: 269 e 270.

³⁷ MATTOSO, 1951c: 215.

dificuldade em a seguir o cristianismo pois, pois segundo o manual, tinha valores morais tão diferentes que dificilmente seriam seguidos por este povo.

Trata-se por isso de outro exemplo de uma educação religiosa que visava promover o cristianismo e, conseqüentemente, a igreja católica apontando os erros e imperfeições às outras religiões e louvando a católica, em vez de, como seria desejado, referir os valores das religiões com a maior imparcialidade possível, destacar as várias correntes nessas religiões e os seus diferentes valores para os alunos poderem livremente tirar as suas próprias ilações. Deste modo, orientava-se os alunos para uma interpretação que tendia a louvar o cristianismo (mais uma vez, salientamos, para não se cometer anacronismo, que estes excertos e ideais que transmitem devem ser lidos no contexto histórico em que foram escritos).

O terceiro e quinto excertos seguem, também, a mesma ideia, ou seja, de destacar a perfeição da religião católica e do cristianismo, uma vez que no terceiro excerto quando falam da manutenção de superstições e de medos irracionais das pessoas na Idade Média, culpa, directamente, os judeus e os muçulmanos (que chama constantemente de Árabes) e por esse facto destaca o papel da igreja para os tentar eliminar. No quinto excerto, quando está a falar do papel primordial do cristianismo para a abolição da escravatura destaca o facto de o Islão sempre manter a escravatura em todos os espaços que ocupou.

O quarto excerto segue um caminho diferente pois quando está a abordar a temática da perseguição dos judeus no século XV (falando, também, do exemplo português³⁸) justifica-a com o nascimento do sentimento de nação e com a incapacidade desse povo (ou «raça», como é referido) de se deixar assimilar no seio dessas nações, nunca referindo que essa assimilação dependia da conversão ao catolicismo (não permitindo assim a ligação destas perseguições a razões religiosas).

Lendo este excerto, fica-se claramente com a ideia de que o intuito era de desculpar essas perseguições (ou até as justificar como algo normal) e de que a culpa era dos Judeus pois se permitissem ser assimilados não teriam sido perseguidos.

Trata-se por isso de mais uma interpretação, que utiliza citações (sem indicar a sua proveniência), que em nada promove o espírito e a educação para tolerância religiosa que é ainda mais surpreendente porque é realizada depois do final da segunda Guerra Mundial e, por isso, do holocausto (que, como já referimos, não é mencionado em nenhum local nos manuais de 1951).

Estes exemplos (e podiam ser utilizados outros e para todas as religiões) servem, assim, para provar que apesar de em 1951 os manuais efectivamente reservarem mais espaço para falar dos princípios religiosos das várias confissões religiosas servem-se também dessas linhas para salientar a superioridade da religião católica.

Se a promoção dos valores da religião católica são normais, por tudo aquilo que fomos dizendo em relação ao contexto político, educativo e religioso em 1951 (mas que mesmo assim podia ter feito louvado a religião católica sem apontar defeitos às restantes), a intolerância religiosa é mais surpreendente para nós pois nunca é um aspecto (pelo

³⁸ Cf. MATTOSO, 1951b: 270.

menos de nosso conhecimento) apontado ao Estado Novo nem referido nos diplomas legais ligados à educação.

Nos manuais de 2009 os juízos de valor são eliminados nos seus conteúdos adoptando-se uma postura de neutralidade científica. Esta alteração é explicada pelos diferentes contextos políticos e educativos vividos entre os dois períodos.

CONCLUSÃO

No início deste artigo definimos como objectivos promover uma comparação entre o currículo de História em 1951 e o currículo de História em 2009, utilizando para esse fim os manuais utilizados em cada um desses dois momentos, para perceber se, através do ensino da disciplina de História em Portugal, tem havido, tal como é esperado, um aumento na promoção da laicização do ensino português e se a educação histórica religiosa se tem adaptado à multiculturalidade e globalização características do mundo actual.

Assim sendo, podemos afirmar que é possível verificar que o papel da história religiosa no currículo de História não apresenta grandes diferenças entre os dois períodos pois, se atendermos aos valores que analisavam a percentagem ocupada (em linhas) nos manuais pelos conteúdos de história religiosa (e que permitem comparar realidades pedagógicas diferentes) verificamos uma igualdade (10%) e, se tivermos em conta quantas dessas linhas correspondem apenas a valores e princípios religiosos, há um aumento (10%), que pode permitir uma melhor educação religiosa.

Ficamos assim com uma ideia que, pelo menos quanto à quantidade, não há grandes diferenças, no entanto, estas também nos permitem retirar outra ilação: apesar da laicização da nossa sociedade, a igreja católica continua a ocupar percentagens muito semelhantes nos manuais entre 1951 e 2009 e continua a ser claramente a mais estudada. Isto parece-nos indicar que, apesar do retorno à laicização do Estado Português com o fim do Estado Novo, alguns hábitos ainda não se desenraizaram.

Esta conclusão torna-se ainda mais relevante quando vemos que religiões como o islamismo e judaísmo ocupam nos manuais de 2009 um total de 91 linhas das quais apenas 17 se dedicam a valores e princípios religiosos, enquanto a igreja católica dispõe de 363 linhas na totalidade e 61 para os valores e princípios religiosos (aproximadamente, quatro vezes mais).

Como vimos, em 1951, estas religiões dispunham de uma maior percentagem de linhas (embora inferior à da religião católica) para a transmissão de valores e princípios religiosos, mas também verificamos que era comum utilizarem-nas para salientarem a maior importância e avanço da religião cristã em relação ao islamismo e judaísmo.

Estes juízos de valor e interpretações, realizados em 1951, não se observam nos manuais actuais o que efectivamente é um avanço em relação à qualidade da educação religiosa nos nossos dias. No entanto, a disparidade, que salientámos, no tratamento dado às religiões e o facto do islamismo praticamente não ver referido nenhum dos seus princípios religiosos (ocupando-se a quase totalidade das linhas que lhe são reservados

para se falar da invasão à Península Ibérica) também são formas de contribuir para uma incorrecta educação religiosa e estas mantêm-se, como vimos, em 2009.

A religião católica irá, talvez, ocupar sempre um papel de destaque nos conteúdos da disciplina de História em Portugal (pela sua importância na sua história e cultura), mas o mundo actual e a diversidade cultural que ele reúne deve promover uma educação que desenvolva o conhecimento e a cultura de outros povos (um dos objectivos do ensino actual) sob pena, como fomos referindo, dos alunos não compreenderem a realidade em que vivem.

Para além disso, temos de ter em conta e respeitar, que no meio de alunos que se aproximam mais de valores católicos também podem existir alunos de outras religiões (muçulmanos e judeus) que não concordem com uma educação que praticamente se esquece dos seus valores religiosos e, consequentemente, culturais.

Relembramos, porém, que todas estas conclusões são provisórias e que necessitam de outros trabalhos, observando, por exemplo, com mais pormenor o que está estipulado no currículo e programas actuais e realizando esta análise noutros manuais em utilização e, voltamos a frisar, que o que está presente nos manuais é o que é aceite pelo poder político pois, estes manuais, são avaliados e permitidos pelo mesmo, não devendo por isso, desta análise, retirar-se nenhuma crítica aos autores em causa.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV (2003) – *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Departamento de Educação Básica do Ministério da Educação (1994) – *Programa de História*. In *Plano de Organização do Ensino-Aprendizagem*. Lisboa: Ministério da Educação, vol. II.
- (2001) – *Curriculo Nacional de Ensino Básico – Competências Essenciais*. Lisboa: Ministério da Educação.
- Diário do Governo n.º 92, de 20 de Abril de 1911 – *Lei da Separação do Estado das igrejas*.
- Diário do Governo n.º 16, de 17 de Setembro de 1947 – *Decreto-Lei n.º 36:507*.
- Diário do Governo n.º 247, de 22 de Outubro de 1948 – *Decreto n.º 32:111*.
- Diário da República, I Série A n.º 15, de 18 de Janeiro de 2001 – *Decreto-Lei n.º 6/2001. Aprova a revisão curricular do ensino secundário*.
- Diário da República, I Série A n.º 269, de 16 de Novembro de 2004 – *Aprova, para ratificação, a Concordata entre a República Portuguesa e a Santa Sé, assinada em 18 de Maio de 2004 na cidade do Vaticano*.
- CORREIA, Luís Grosso (1998) – *Portugal pode ser, se nós quisermos, uma grande e próspera Nação. O sistema educativo no Estado Novo*. «Ler História», n.º 35. Lisboa: ISCTE, p. 71-107.
- MAIA, Cristina e BRANDÃO, Isabel Paulos (2008) – *Viva a História!* 8. Porto: Porto Editora.
- (2009a) – *Viva a História!* 7. Porto: Porto Editora, parte 1.
- (2009b) – *Viva a História!* 7. Porto: Porto Editora, parte 2.
- (2009c) – *Viva a História!* 9. Porto: Porto Editora.
- MATTOSO, António G. (1951a) – *Compêndio de História Universal*. 3.º Ano. Lisboa: Sá da Costa.
- (1951b) – *Compêndio de História Universal*. 4.º Ano. Lisboa: Sá da Costa.
- (1951c) – *Compêndio de História Universal*. 5.º Ano. Lisboa: Sá da Costa.
- NOVOA, António (1992) – *A Educação Nacional*. In SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. Oliveira – *Nova História de Portugal. Portugal e o Estado Novo (1930-1960)*. Lisboa: Editorial Presença, p. 455-519.
- PORTUGAL (2001) – *Constituição da República Portuguesa*. 5.ª Revisão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- PORTUGAL E A SANTA SÉ (1948) – *Concordata e Acôrdo Missionário de 7 de Maio de 1940*. Lisboa: Secretariado da Propaganda Nacional.

PARA UM TEATRO DA MILITÂNCIA CÍVICA:

SÁTIRA, DESMISTIFICAÇÃO E CRISE IDEOLÓGICA DAS INSTITUIÇÕES POLÍTICO-RELIGIOSAS NAS PEÇAS *A PÉCORA* DE NATÁLIA CORREIA E *QUEM MOVE AS ÁRVORES* DE FIAMA H. P. BRANDÃO

ANA CATARINA MARQUES*

Resumo: O propósito deste artigo consiste numa abordagem das peças *A Pécora* (1983) de Natália Correia e *Quem move as árvores* (1979) de Fiama Hasse Pais Brandão. Pretende-se analisar o contributo das autoras no panorama da produção dramática da segunda metade do século XX, em Portugal, nomeadamente a exploração do texto dramático como veículo de denúncia e crítica de regimes opressores. À luz de uma concepção de ‘teatro da militância’, na senda de Brecht, o estudo problematiza as relações entre o poder político-religioso e a crise ideológica das instituições referidas nas peças em análise.

Palavras-chave: Natália Correia; Fiama H. Pais Brandão; Texto dramático; Dramaturgia portuguesa século XX.

Abstract: The purpose of this article consists on an approach of Natália Correia’s dramatic text *A Pécora* (1983) and Fiama’s *H. P. Brandão Quem move as árvores* (1979). It is intended to analyze the contribution of the authors in view of dramatic production of the second half of the twentieth century, in Portugal, namely the exploration of dramatic text as a vehicle for criticism and denunciation of oppressive regimes. In the light of a conception of ‘theater of militancy’, following Brecht’s ideas, this study discusses the relationship between political and religious power and the ideological crisis of the institutions mentioned in the plays.

Keywords: Natália Correia; Fiama Hasse Pais Brandão; Dramatic text; 20th century portuguese dramaturgy.

1. NATÁLIA CORREIA E FIAMA H. P. BRANDÃO: ESTETICIDADE E CONSTRUÇÃO DA OBRA DRAMATÚRGICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

No panorama do teatro português do século XX, ao efectuar-se o levantamento de textos dramáticos escritos num período compreendido entre as décadas de 40 a 80 – arco cronológico que abrange a política do Estado Novo até ao recomeço democrático, com o 25 de Abril de 1974 – cujo escopo se centra, sob a forma de alegoria ou metáfora na evocação de um Portugal repressivo, fetichizado pelo ‘ópio da religião’, a peça *A Pécora* (1983) de Natália Correia (1930-1993) é, sem dúvida, o marco supremo dessa denúncia do comércio religioso, tornado apanágio das aparições e do milagre de Fátima. Por outro lado, consideramos a existência de um outro texto análogo no seu propósito, ainda que de concepção dramaturgicamente díspar: a peça *Quem move as árvores* de Fiama Hasse Pais Brandão, publicada em 1979. A acção situa-se precisamente nos finais do século XIX e inícios do século XX, desde o regicídio até à instauração da República – porém, veremos como a separação dos poderes do Estado e da Igreja e a emergência do povo como força de afirmação social farão a ponte com a «revolução» que ordenou Abril.

* Ana Catarina Marques é licenciada em Línguas e Literaturas Modernas – variante de Estudos Portugueses, FLUP. É membro do CITCEM. Participou, em 2011, nas Oficinas de Investigação do CITCEM, com a comunicação «Cadernos do Obsceno – A ficção transgressora de Hilda Hilst». a.catarina.marques@sapo.pt.

É um facto que ousamos arriscar duas vozes femininas – risco com o qual os leitores, certamente, muito vão ganhar – da dramaturgia portuguesa cuja produção teatral é comumente suplantada pela sua produção poética. Natália Correia e Fiamma H. P. Brandão são, efectivamente, poetas maiores da língua portuguesa do século XX, com poéticas geniais de reinvenção da estética literária no domínio da praxis poética contemporânea.

No que concerne a Fiamma, o quase esquecimento da sua produção teatral é gritante – se considerarmos as peças que escreveu durante a década de 60 (emancipação da mulher, Maio de 68, regime salazarista, guerra colonial) de cunho interventivo e revelador desse *pathos* dramático tão bem presente na sua poesia, verificamos que, à época, para a autora, o teatro é militância, fórmula aproximada daquilo que representa o teatro brechtiano. Relativamente a Natália Correia, personagem da vida cívica e literária portuguesa de relevante exposição (intervenção parlamentar, subversão e sátira político-ideológica), não se pode dizer que a sua produção teatral não tenha sido alvo de interessantes e consistentes abordagens, nomeadamente da peça *A Pécora* – escrita em 1967 e censurada pela «jagunçada do regime», como a própria terá prefaciado em 1983, ano de publicação, dezasseis anos após a sua escrita.

Nesta peça detectam-se, marcadamente, os vectores que nortearam a estética da autora, não só ao nível da poesia, dramaturgia, mas também da sua prosa (cf. romance *Madona*, de 1968, escrito logo depois de *A Pécora*): ambiências surrealistas, a força demiúrgica das suas personagens femininas, o tom satírico, ébrio e irónico, a simples provocação e transgressão dos modelos canónicos, a denúncia dos regimes opressores, a afronta das ideologias ortodoxas ou, inclusive, o desmascarar das instituições dogmáticas, castradoras do livre-pensamento, o misticismo e a própria epopeia do sebastianismo.

É deste ponto de vista que as peças que propomos para análise, apesar de obedecerem a critérios dramaturgicamente diferenciados, homologam um duplo aspecto da realidade portuguesa decorrente das transformações político-sociais do Portugal do século XX: por um lado, a denúncia dos poderes da Igreja e de todo e qualquer comércio religioso; por outro, a emergência do povo como força cívica consciente da sua acção colectiva. No caso da peça de Fiamma é notória a inflação monárquica devido à crescente progressão dos liberais e instauração da República, em 1910. A queda das relações entre o episcopado e os poderes governamentais é decisiva na regulamentação da lei que se aprovará no ano a seguir – lei de separação do Estado e da Igreja (laicização do Estado, 1911).

Na obra cimeira e inaugural *Mulheres que Escreveram Teatro no século XX em Portugal* (2001), a teatrológa Eugénia Vasques estipula seis ciclos no levantamento da escrita teatral no feminino: 1.º ciclo (1900-1229); 2.º ciclo (1930-1960, com subperíodo 1952-1957/8); 3.º ciclo (1961-1973), 4.º ciclo (1974-1986); 5.º ciclo (1987-1992) e o 6.º ciclo (1993 até à actualidade). Na perspectiva da autora, é no sub-período do 2.º ciclo que Natália Correia e Fiamma H. P. Brandão farão a sua estreia auspiciosa nas lides teatrais, plenamente confirmada nas peças produzidas na década de 60, isto é, durante o 3.º ciclo, que se inicia com a Guerra Colonial e termina às portas de Abril:

[...] *Fiama seria a promotora, desde a sua estreia, em 1957* (Em cada pedra um voo imóvel: recitações dramáticas), *de uma escrita poética, contaminada pelos modelos do absurdo e da tragédia coral (então ainda em voga), e mais do que as outras, mesmo que Natália Correia, arredada do cânone aristotélico e portadora, desde logo, de conhecimentos práticos das linguagens teatrais da sua actualidade.*

O que, em suma, Natália Correia e Fiama Hasse Pais Brandão prefiguram e tornam emblemático, neste período, através da margem de risco que assumem nas suas poéticas diferenciadas – que são reflexo claro de uma atitude de rebeldia política – é, aliás, sinal de maturidade da escrita feminina, no teatro e também fora dele¹.

De facto, em 1957, Natália publica *O Progresso de Édipo: Poema Dramático*, inversão e transgressão mitocrítica do modelo edipiano; já Fiama, com as suas *Recitações Dramáticas*, abrirá caminho à maturidade das peças escritas durante a década de 60. É precisamente durante este período – que abrange o início da Guerra Colonial (1961), a emergência do Novíssimo Teatro Português, a Geração da Poesia 61, afirmação do Movimento Feminista Português – que Natália Correia e Fiama verão grande parte das suas peças censuradas pelo regime: ao drama repressivo da política salazarista contrapõe-se a emancipação e consciencialização destas vozes femininas, interessadas na subversão da linguagem dramaturgica como condição opositora ao silenciamento das «escoltas pidescas», propugnando pela denúncia das hipocrisias político-sociais, através de um teatro de militância e reivindicação cívico-cultural.

Deste modo, a dramaturgia portuguesa contemporânea é tributária das vozes de Natália Correia e Fiama H. P. Brandão como porta-estandarte da crítica contumaz à experiência fascizante ensaiada durante o Estado Novo.

2. A PÉCORA DA EROTIZAÇÃO DO PROFANO À QUEDA DO COMÉRCIO RELIGIOSO

Numa perspectiva cronológica que abarca a década de 50 a 80, nomeadamente de 1952 a 1989, Natália Correia produz, de acordo com Armando Nascimento Rosa, uma obra dramaturgica inigualável «que lhe concede o título do mais original, audacioso e polivalente dramaturgo português da segunda metade do século XX»². De facto, a produção de Natália na década de 60 é visceral para o teatro português – num contexto sociocultural castrador e violentamente punitivo para com os opositores do regime, o questionamento das instituições Estado, Igreja e poder político, bem como a consciência reivindicativa do papel da mulher na construção do País, são vectores exemplares que contribuem para a força representativa de *A Pécora*, apenas publicada na década de 80.

Neste sentido, a crítica considera que Natália compôs, na década de 60, uma *trilogia* (não declarada pela autora) de ‘desmascaramento’ dos mitos pátrios, constituída pelas seguintes peças: *O Homúnculo* (1965), *A Pécora* (1967) e *O Encoberto* (1969), focalizadas,

¹ VASQUES, 2001: 31.

² ROSA, 2010: 137.

respectivamente, na denúncia da figura de Salazar (salazarismo), dos milagres de Fátima e na queda do mito sebástico.

No prefácio à 1.ª edição de *A Pécora*, 1983, ao justificar o cerne da peça como heurística e desmistificação do poderio instituído pelo comércio religioso, Natália alude a um pormenor deveras interessante: o próprio título da peça. A autora assume que prevaricou ao insistir e persistir em *A Pécora*, ao invés de apostar em *Auto da Paixão de Santa Melânia*, como teria sugerido David Mourão-Ferreira. Prevaricação consciente e plenamente assumida por Natália – etimologicamente «pécora» deriva do latim *pecora*, *pecoris* que significa ‘cabeça de gado’, mas, também, termo cunhado popularmente como prostituta, sobretudo nas populações do interior do país – já que não se trata apenas de um «auto da paixão», mas também de uma peça política e civicamente imbuída da ação militante teorizada pelo teatro brechtiano.

Deste modo, no contexto da segunda metade do século XX, Luís Francisco Rebelo considera que «[há] uma insuportável tensão paroxística em dois dramas inéditos, *A Pécora* e *O Encoberto*, cuja violência permite situá-los no âmbito do teatro da crueldade»³, exemplo magno do domínio dramático acusado por Natália Correia. A carga representativa, reforçada pela plasticidade dialógica, profundamente imiscuída numa denúncia do regime castrador à época vigente, eleva a peça a uma parábola genial da cegueira provocada pelo poder religioso (para Marx, «a religião é o ópio do povo»).

A concepção e estruturação da peça em um prólogo, três actos e oito episódios/quadros são indissociáveis de um programa ‘ideologicamente’ crítico: repare-se que o ciclo nascimento-vida-morte é trabalhado e explanado por Natália como um ciclo às avessas – no I acto a «morte» de Melânia dá lugar a um segundo «nascimento»: o da santidade. Ao recorrer aos actos litúrgicos das aparições, bem como ao aparato dos rimances medievais e aos «Autos-de-fé» promovidos pela Igreja, Natália Correia projectou para a contemporaneidade do Portugal salazarista temas inerentes à repressão das liberdades individuais. Como tal, Natália soube construir uma aparição suprema: a emancipação da mulher, na figura de Melânia, como rasgo de liberdade e libertação de um colectivo sócio e culturalmente oprimido. Por outro lado, o duplo de Melânia, «a santa», é Pupi, «a prostituta» – Melânia irmana-se a Maria Madalena como imagem-mártir do erótico divinizado.

Vejamos como o ciclo programático acima mencionado homologa a coesão da mundividência estética desta peça dramática: no I acto explicita-se o espaço da acção – Gal, alusão clara a Portugal, últimas décadas do século XIX – e dá-se início ao romance cantado da morte de Malânia pelas três galesas. Neste I acto ocorre a subdivisão que vai culminar no clímax da peça: no I episódio, a santidade de Melânia é aclamada pelo povo de Gal e pelo seu «cacique» Ardinelli (ex-noivo de Melânia e mandatário de todo o comércio religioso gerado em torno da «santa»; figura despótica e prepotente); já no II episódio, o espaço cinge-se ao bordel de Madame Olympia, onde Melânia renasce como Pupi, máscara desvelada por Ardinelli que, a partir desse momento, arquitecta a encenação do milagre da aparição.

3 REBELO, 1972: 116.

O II acto é todo direccionado para a «maquinação» da aparição: no III episódio dá-se a contratação dos actores que vão participar no milagre, através da mediação da empresa «Ardinelli & Tricoteaux, Investimentos em Gal»; no IV episódio, passado na sacristia da Igreja de Gal, ocorre o diálogo entre as dois poderes centrais da peça, o poder político, na figura de Ardinelli e o poder religioso, na figura do Bispo, ambos interesseiramente focados na produção do milagre; no V episódio, nas ruínas do velho mosteiro, dá-se a aparição do milagre – Melânia aparece publicamente e oferece-se como a santa de Gal; todos ficam subjugados à força da aparição, inclusive os dois personagens representantes das Ciências Positivas, o Sociólogo e o Cientista Especializado em «Medicina Retrospectiva» – metáfora irónica da submissão das ciências ao poder religioso.

Por último, no III acto, dá-se o «milagre da emancipação» – Melânia é a figura cimeira que se rebela contra a sua estátua e, por metonímia, contra o povo alienado de Gal. Passaram trinta anos desde o I acto, no VI episódio, Domicella é, agora, dona de um café-bordel e amante de Paco, ex-chulo de Melânia; no VII episódio, Melânia aparece no Palácio Ardinelli a reclamar pelos lucros da aparição, mas é desprezada pelo casal Ardinelli e Zenóbia, cujo filho poeta é o único que defende a honra de Melânia. Finalmente, no VIII episódio, dá-se o clímax trágico – Melânia morre ao ser trucidada pelo cortejo que segue a sua canonização sob a figura da estátua. A força dramática reveste a figura de Melânia que se impõe pela afirmação da sua individualidade contra todo um colectivo que rejeita a santa carnal para seguir, fielmente, a sua imagem de pedra.

De acordo com a súpula da peça, pode-se, assim, compreender porque a «jagunçada do regime» impediu a sua prossecução – o povo deveria continuar alienado; *A Pécora* surgia demasiado fiel à imagem desse Portugal da década de 60 que sonhava com a utopia de um socialismo libertador, mas que permanecia agrilhado ao regime ditatorial – reitera-se que a publicação de *A Pécora* seria o golpe certo e polémico para desmascarar os «vendilhões do templo».

Retomando o conceito de «teatro da crueldade» (cf. Antonin Artaud) apontado por Rebelo, o drama de *A Pécora* acusa uma implicância que vai além dessa nomenclatura; dir-se-ia mesmo que Natália Correia trilha a senda de Brecht ao incumbir o público de tomada de consciência e decisão – de acordo com a perspectiva de teatralidade proposta por Jean-Pierre Sarrazac relativamente ao teatro de Brecht, Alexandra Moreira Silva considera que o «autor [Sarrazac] regressa a Brecht e à sua indiscutível influência no teatro europeu dos anos sessenta, com o claro objectivo de propor uma rearticulação das dimensões estética e política do teatro»⁴.

Note-se que é, também, na década de 60 que Natália Correia publica essa obra magna de ruptura que é *A Madona* (1968); para Fernando Vieira Pimentel a originalidade da obra reside numa tensão crua e cruel do ponto de vista feminino:

O que é original e raro é a índole do ponto de vista feminino que comanda o livro, ponto de vista capaz de acolher no seu seio ingredientes contraditórios, mesmo altamente antagónicos:

⁴ SILVA, 2009: 10.

*por um lado, o curso de uma odisséia efectivamente emancipatória e libertadora [...], por outro, o complexo de apelos e fascínios oriundos de territórios recônditos e arcaicos, com claro predomínio do velho matriarcalismo, de que a protagonista se descobre herdeira*⁵.

É curioso o facto de a protagonista de *A Pécora* se situar precisamente no território da mátria para dele emergir como voz reivindicativa sobre os «abutres» da sociedade:

*Ah! Ah! Ah! Paco, o Abutre, é a nova esperança da sociedade! Oh, não! Não comprarás todas as virgens do mundo, porque eu falei e tu virás, oh, o imundo comércio! fechar-me a boca com o oiro sem preço dos teus beijos ignóbeis*⁶.

A crueldade da morte de Melânia – espezinhada e trucidada por um cortejo alienado – reveste-se de um processo de catábase: a protagonista alcandorada na sua «santidade de pedra» desce ao inferno dos homens para reivindicar o seu estatuto de mulher livre e libertadora. A tragicidade do desfecho encerra, por um lado, a alegoria de um povo submisso sem poder de decisão face à ortodoxia religiosa; por outro, permite que Melânia, ao morrer, sinta «uma insólita e força alegria»⁷ por se tornar portandarte da mudança, já que ousou assumir a sua carnalidade, enfrentando o culto prestado às imagens seráficas geradoras de falsas idolatrias:

*Não... Não me abandonem! Essa é a falsa... de madeira... pintada... Foi um artista... que lhe deu esse rosto mortal... A verdadeira... jaz no pó... desfeita em sangue... (Num último sopro no qual vibra uma insólita força e alegria) Ouçam!... Ouçam!... Todos os ventos o repetem...*⁸.

Deste modo, a morte de Melânia poderá ser considerada, também, como uma profecia – sobretudo a ‘profecia do amor’, aquela que tem o poder de libertar os oprimidos e agrilhoados e, tal qual Prometeu, devolver o fogo criador – que não cede a cegueiras e espartilhos dogmáticos – a uma humanidade em reconciliação consigo própria:

*Natália conhecia como muitos poucos a obra de ambos [Camões e Pessoa] e deu continuidade à filosofia subjacente à poética daqueles grandes poetas, estendendo no tempo diacrónico, a sincronia do Saber, da Mestria, a necessária subversão, o apelo do Maravilhoso, da visão crítica e profética que lhe permitiu deixar grandes e inevitáveis avisos a Portugal e à Humanidade*⁹.

Essa visão profética cumpre-se, plenamente, no último acto: passados 30 anos, Melânia encontra um Ardinelli decrépito, alienado pelo poder que construiu e servo de um casamento de fachada com Zenóbia, cujo primogénito é a fraude das expectativas do pai, já que, por ironia do destino, o descendente do casal é, também ele, um poeta-profeta visionário. A ruína do poder instituído na família Ardinelli, raiando uma loucura confli-

⁵ PIMENTEL, 2010: 161-162.

⁶ CORREIA, 1990: 163.

⁷ CORREIA, 1990: 169.

⁸ CORREIA, 1990: 169.

⁹ ALMEIDA, 2003: 105.

tuante, incita Melânia à revelação da sua verdadeira identidade: «Porque esta é uma peça em que o herói, ou a heroína, é menos uma personagem do que a sua revolta, do que a ideia da possibilidade de existir uma verdade, que nela surge no final»¹⁰.

A *Pécora* torna-se, assim, na peça mais bem conseguida de Natália Correia ao nível da plasticidade dramática e do texto que desmonta estereótipos e aborda clichés socialmente implicados na moral colectiva:

*A Pécora é um texto difícil sob o ponto de vista de escrita teatral, [...]; é ainda um texto difícil pelo tema que aborda e pela perspectiva em que esse tema é abordado, questionando estereótipos sociais muito fortes, desrespeitando valores de duvidosa moral mas com grande poder de fixação na nossa sociedade, e fazendo-o numa linguagem que não teme o escândalo*¹¹.

Referindo-se à última peça de Natália Correia, *Auto do Solstício de Inverno* (1989), que a autora ofereceu a Carlos Avilez, Armando Nascimento Rosa propõe uma síntese brilhante sobre a temática da peça, a qual poderia ser transposta para a caracterização de *A Pécora*, confirmando-se, assim, a unidade e coerência da produção dramática natalina:

*Peça de espantosa concisão e maturidade cénicas, nela se articulam os temas centrais do teatro natalino: os fantasmas de eros no coração do drama; o apelo de uma ancestral sagesa matriarcal; a denúncia da hipocrisia dos poderes políticos; e a busca de uma gnose espiritual greco-cristã, libertadora do sujeito, que transcende os dogmas das religiões instituídas*¹².

3. DA FALÊNCIA DOS PODERES GOVERNAMENTAIS E RELIGIOSOS À REVOLUÇÃO SOCIAL – A MILITÂNCIA DO POVO EM *QUEM MOVE AS ÁRVORES* DE FIAMA HASSE PAIS BRANDÃO

Quando se fala de Fiama, na Literatura Portuguesa do século XX, fala-se, impreterivelmente, da Fiama poeta. Reivindicação justa, mas redutora da sua produção textual – a revelação da autora, em plena década de 60, através da *Poesia 61*, não pode coarctar a importância da sua experiência dramática, mediada pela Geração do Novíssimo Teatro, cuja acção contra o credo fascista desde logo se repercutiu na censura de peças como *O Museu* ou *O Testamento*, em 1962.

No volume n.º 8, da *Revista Relâmpago* (2001) inteiramente dedicado à autora de *homenagem à literatura* (1976), Luís Miguel Cintra considera que a representação da peça *Auto da Família*, em 1977, apesar de datada de 1965, constitui o exemplo máximo do teatro de Fiama: «E o *Auto de Família* era teatro militante. Era mesmo, evidentemente, a defesa dos oprimidos, o direito ao pão. O teatro antes proibido e escrito com a paixão nossa companheira da luta antifascista. Tal qual. Português.»¹³

¹⁰ PORTO, 1985: 100.

¹¹ PORTO, 1985: 100.

¹² ROSA, 2010: 153.

¹³ CINTRA, 2001: 131.

Neste sentido, o percurso de Fiamma tornar-se-á coerente com a visão desferida por L. M. Cintra, já que a autora publicará, em 1961, *Chapéus de Chuva*, peça surrealizante e na esteira do teatro de Artaud, como terá anunciado Urbano Tavares Rodrigues, para sedimentar, com as peças do final da década de 60, um teatro crítico da realidade social, já imbuído da dimensão política do teatro brechtiano. Na perspectiva de António Quadros, *Chapéus de Chuva* continha já «momentos de crítica certa»:

*Apresentada por Urbano Tavares Rodrigues como discípula de Artaud, podemos todavia dizer que Fiamma Hasse Pais Brandão, em o Chapéu de Chuva [sic], só o é no aspecto destrutivo ou crítico. [...] Na peça de Fiamma Hasse Pais Brandão o pessimismo é radical e é precisamente a recusa de um simbolismo transcendente (de que seriam exemplo o teatro de Bali ou o Nô e o Kabouki japoneses [...]). Todavia, o drama revela momentos de notável teatralidade, a par de momentos de crítica certa*¹⁴.

Repare-se que, ao contrário de *A Pécora*, a peça foi escrita em pleno pós-25 de Abril; porém, comunga com a anterior o facto de se centrar numa denúncia impiedosa dos poderes político-religiosos dos finais século XIX e inícios século XX, a par da emergência do ‘povo’ como motor de consciencialização cívica e produtor da revolução social. É curioso notar que em ambas as peças existe uma intercalação do texto dramático com o texto poético – reforço da dimensão estética preconizada pelas autoras.

A concepção de *Quem move as árvores* é deveras interessante – a publicação do livro, em 1979, pela Editora Arcádia, reproduz, em epígrafe, uma citação shakespeariana de Macbeth, a qual é seguida de uma notícia transcrita, literalmente, de um jornal, *Diário de Lisboa*, datada de 25/1/64. Aí se descreve o que ocorreu na aldeia de Moimenta da Beira, na povoação de Vila Cova: o povo, informado de que o presidente da junta mandara cortar alguns pinheiros da mata de S. André, baldios que uns diziam pertencer à Junta, outros aos bens da paróquia, e de que o produto da venda não reverteria a favor da população, uniram-se e cortaram os pinheiros da mata, que levaram consigo – sinopse que faz jus ao título da peça.

Na catalogação efectuada por Vasques (2001), a peça *Quem move as árvores* insere-se na temática dos «baldios» ou, melhor contextualizando, na reivindicação dos terrenos que quer o governo quer a autoridade eclesiástica queriam usurpar, culminando com a retaliação do povo – se é o povo quem trabalha a terra, justo será a repartição do lucro pelo povoado. De novo, o teatro da militância de Fiamma segue a senda do didactismo brechtiano.

A estrutura da peça é, do ponto de vista da concepção dramática, uma «peça em um acto», embora apareça apenas organizada por uma sequência de vinte e sete cenas, com a função de pôr em cena as diversas personagens em permanente tensão dialéctica.

Deste modo, as cenas sucedem-se rapidamente, para que o espectador se abeire dos diálogos travados entre as várias personagens, ao todo 35, e as situe no âmbito das forças

¹⁴ QUADROS, 1964: 261-262.

representadas. A acção espaciotemporal centra-se nos finais século XIX e inícios do século XX com a queda da monarquia e o advento da República – há, efectivamente, uma crise ideológica, sobretudo nos poderes do Governador e do Bispo, com a mudança do paradigma político, incitando o povo à tomada de decisão, como se pode aferir da voz da «3.ª camponesa»: «Dizem que a república é o Governo do povo.»¹⁵

Desta forma, a exposição dialéctica concretiza-se, na peça, em três blocos ou forças *politicamente* motivadas: o governo (Governador, mulher do governador, o secretário); o bispado (Bispo, Frei Simão, Frei Lourenço) e o povo (classe heterogénea, com inclusão dos camponeses, representantes da vila, os próprios carrascos e a profética Mécia, mãe de Fernando, o profanador, etc.).

Na I cena se esboça o pano de fundo político (advento da República) e a discrepância entre o Governador e o povo, na figura de António, o camponês: este e a mulher apresentam-se em audiência ao governador como portadores do milagre (António recuperara por meios sobrenaturais a locomoção e a fala) e pela *necessidade* (de cunho marxista, «a cada um segundo as suas necessidades») da recompensa do milagre; porém, o Governador considera-os farsantes do suborno às autoridades, decretando que sejam «chicoteados»; o Governador ameaça porque se sente ameaçado pela queda do seu poder – «Secretário, o Rei vai ser deposto ou assassinado. Os republicanos falam na separação da Igreja e do Estado. Nós somos um departamento do Estado, entende?»¹⁶.

Na comemoração do centenário da República, em 2010, foram vários os livros dados à estampa com novas visões abordando a problemática da laicização do Estado – é nesta óptica que aponta o estudo de Luís Salgado de Matos:

A separação entre o Estado e a Igreja foi uma das grandes obras da República – se não foi «a grande» obra. A propaganda republicana prometera-a. Carlos Malheiro Dias, um escritor e jornalista monárquico liberal, escreveu mesmo que a separação fora um dos «dois grandes, solenes compromissos» da República «com os seus filiados» – sendo o outro «a expulsão das ordens religiosas». [...]. O essencial da separação estava mais na relação dos republicanos com a nação do que nas atitudes deles face a si próprios ou à Igreja Católica; por isso, o momento separatista foi um instituinte da modernização em Portugal¹⁷.

A descentralização do poder é a alegoria encabeçada pela peça; na perspectiva de Duarte Ivo Cruz, a criação dramática ganha relevo no pós-25 de Abril, sobretudo com a abolição da censura e a «natural incidência nos grandes temas de análise social»¹⁸ – afirmação que o teatro de Fiama não denega, mas, antes, reforça.

Num depoimento de Gastão Cruz sobre a poesia de Fiama, o poeta refere-se à «escandalosa ignorância de que, com pequenas excepções pontuais, tem sido vítima a sua [da autora] produção dramática»¹⁹, pressuposto que impele a uma leitura mais atenta

¹⁵ BRANDÃO, 1979: 78.

¹⁶ BRANDÃO, 1979: 17.

¹⁷ MATOS, 2010: 39.

¹⁸ CRUZ, 2001: 304.

¹⁹ CRUZ, 2001: 125.

da sua produção teatral, fomentada sobretudo pelo facto de, em plena década de 60, ela representar uma linguagem avessa à ideologia fascista. Saliente-se o facto de, em 1965, a autora publicar as célebres peças em um acto: *A Campanha, O Golpe de Estado, Diálogo dos Pastores* e o *Auto da Família* – contributo decisivo para a denúncia da repressão salazarista e trilho indefectível da sua noção de teatro de militância. Curiosamente, Natália Correia publica, nesse mesmo ano, *O Homúnculo: Tragédia jocosa com quatro ilustrações da autora*, iniciando, desta forma, a trilogia (da desmistificação) dos mitos lusitanos, já apontada por Armando Nascimento Rosa.

Apesar de *Quem move as árvores* ser uma peça já datada da década de 70, o propósito da dramaturgia de Fiamma continua a sua coerência anterior: a temática social da exploração da terra surge como mote para uma alegoria político-religiosa do Portugal contemporâneo. Publicada em 1979, após o 25 de Abril, a acção situa-se nos finais do século XIX e inícios do século XX, com a mudança do regime vigente, isto é, a instauração da República. É, deste modo, estabelecida a analogia com a proclamação do Estado democrático, em 1974 – não é por acaso que a peça termina com a bandeira «Que o povo tem muita força! Que o povo tem muita força!».

Por outro lado, há nuances shakespearianas que abundam sobretudo nos diálogos entre o Governador, a mulher do Governador e o Secretário – na cena II, a fala poética do Governador traduz a sua instabilidade emocional e revela, através dos ‘sonhos’, uma leitura do quadro político vigente.

O Governador, ser mesquinho e falível como o seu governo, é um ser fantasioso de um poder absoluto – ressonâncias macbethianas que reforçam a citação em epígrafe. Ao território que mescla o desvario e fantasias do Governador, contrapõe-se uma força activa e empenhada: o povo.

A força popular é, indiscutivelmente, o que *faz mover* (glosando o título) a peça. Dentro desta galeria de personagens, é decisivo o aparecimento de Mécia, a curandeira. Mécia é a visionária que fabrica profecias que abalam o poder instituído e cuja punição só se pode concretizar pelo auto-de-fé, assim como a ousadia do camponês António.

O auto-de-fé (mecanismo de reforço censório, utilizado em jeito de paródia) dá-se na cena VII, porém, a António é concedido indulto, como forma de adestrar e amansar a rebelião das massas populares; já Mécia arde na fogueira, porque a sua sentença é de uma clarividência inegável: «Hão-de queimar o povo todo, ou então é o povo que os há-de queimar a eles.»²⁰

A disputa das terras entre as forças do Governador e as forças do Bispo conduz ao cerco da Vila de Castro – como prenuncia a mulher do Governador, a máxima cautela é exigida, pois o povo conluia: «Se o povo fala, não há que confiar. Da palavra aos actos o caminho é curto. [...]. Também as foices, os machados, pás, matam um homem. É necessário, pois, aquietar os ânimos.»²¹

Nas cenas XIV e XV, surgem mais duas figuras do povo que em vez de «aquietar(em)

²⁰ BRANDÃO, 1979: 47.

²¹ BRANDÃO, 1979: 67.

os ânimos» promovem a discussão e o pensamento crítico entre os habitantes de Castro: Fernando, o Profanador e a sua mãe (imagem da *pietá*, mas também da revolta camponesa, na enunciação de sentenças de forte crítica social). A mãe de Fernando será uma espécie de Mécia rediviva, pois as suas profecias (anuncia a morte do Rei e a morte do Bispo) cumprir-se-ão.

Desta forma, o final da peça culmina com o triunfo do povo (cena XXVII) que, após ter morto o Governador e o Bispo, acusando-os de «traidores ao novo Governo e traidores ao povo»²², unifica as suas forças em prol do novo governo e do seu próprio estatuto de grupo: «Que move as árvores e colhe os traidores nos seus palácios. Que o povo tem muita força! Que o povo tem muita força!»²³

A concepção de um teatro de militância cívica, fomentado sob o signo de Brecht, é um factor decisivo para a abordagem do teatro de Fiama, sobretudo das décadas de 60 e 70. Posteriormente, a autora voltou ao texto dramático como «trabalho de transformação», como bem observou Eugénia Vasques, no posfácio à peça *Noites de Inês-Constança*, reiterando o interesse da produção dramática da autora:

Este núcleo de «personagens» evidencia, para quem conhece o teatro de Fiama, um trabalho de transformação (dramático e sobretudo filosófico), metateatral, de vozes de peças anteriores como Poe ou o Corvo, Eu vi o Epidauró, mas sobretudo, muito directamente, da peça Ensaio Mortal (1988), incluída na antologia do teatro de Fiama, Teatro-Teatro (Fenda, 1990)²⁴.

4. PARA UM TEATRO DA MILITÂNCIA CÍVICA – DA AFIRMAÇÃO INDIVIDUAL À CONSCIENCIALIZAÇÃO COLECTIVA.

O impulso do teatro de Brecht foi decisivo na abordagem da dramaturgia contemporânea do pós-guerra (II Guerra Mundial). A importância do modelo brechtiano que impunha ao público a consciencialização da encenação e a tomada de decisão (através do conhecido ‘efeito de distanciamento’) não foi alheia à vanguarda europeia que, a par dessa reivindicação e politização social, fez emergir, igualmente, novos modos de olhar a produção dramática – teatro da crueldade, teatro do absurdo, como exemplos. No decurso do presente trabalho, já verificámos que tanto Natália, como Fiama, absorveram a lição brechtiana, cuja estética teatral foi amplamente trabalhada, na década de 60, pelos autores europeus.

A peça de Natália Correia, *A Pécora*, surgia inovadora e altamente criativa, por acusar marcas de um surrealismo tardio, de um *nonsense* (não arbitrário) aliado a ‘fetiches’ do teatro da crueldade e à crítica de um povo alienado que é necessário desalienar, como pretendia Brecht. Por outro lado, Natália não ficou imune às teses do existencialismo sartriano, nomeadamente do «teatro de situação», que implica um momento de escolha e decisão. A peça de Fiama, depois da produção em 60, de textos

²² BRANDÃO, 1979: 144.

²³ BRANDÃO, 1979: 146.

²⁴ VASQUES, 2005: 70.

censurados, surge na continuidade do seu teatro da militância, já entrevistado e apontado por Luís Miguel Cintra.

Na obra *O teatro do Absurdo em Portugal*, referência para o estudo da história do teatro português da segunda metade do século XX, Sebastiana Fadda refere que o antagonismo entre o teatro épico e o teatro absurdo é uma ‘falsa’ questão para expressar, por sua vez, uma ‘falsa’ oposição entre realidade social e conflito interior:

Uma confirmação desta teoria fornece-a o exemplo já referido de Brecht, que dá os primeiros passos como dramaturgo partindo do expressionismo alemão para propugnar depois um teatro didáctico e fortemente ideológico, e por autores do absurdo que (exceptuando o caso Adamov, paralelo ao brechtiano), superficial ou evidentemente, inserem reflexões críticas sociais a par das existenciais²⁵.

De facto, as peças de Natália e de Fiamá demonstram essa vertente de complementaridade entre o vínculo social e a afirmação (dialéctica) do sujeito individual. Considera-se, portanto, que as peças alvo do presente estudo apontam, com toda a clarividência e lucidez, para um teatro da militância cívica – um teatro que desaliena as consciências oprimidas e reivindica um estatuto interventivo do espectador-cidadão.

Repare-se que a questão de uma cidadania activa e contestatária é um facto consumado nas tomadas de posições de Natália Correia quer pela ousadia de publicar, em 1966, a *Antologia da Poesia Erótica e Satírica* quer pelas suas célebres intervenções na Assembleia da República, na década de 80, e de Fiamá H. Pais Brandão na luta pelo movimento estudantil, como recorda João Rui de Sousa:

[...] estou a ver a Fiamá nos intervalos das aulas a que eu podia ir e nas cada vez mais participadas e mais frequentes manifestações estudantis, em peleja reivindicativa pela organização do «Dia do Estudante», proibida pelas autoridades, mas também, no fundo, em luta pela instauração da democracia no nosso país²⁶.

Deste modo, existem linhas temáticas inauguradas na década de 60 (escrita de *A Pécora*) que atravessam a década de 70 (publicação de *Quem move as árvores*) e se tornam convergentes nos textos abordados: denúncia da opressão fascista, dos mecanismos censórios, crítica sócio-ideológica, emergência de uma consciência colectiva, questionamento das instituições Igreja e Estado, dialécticas do poder e contrapoder, denúncia da ignomínia do comércio religioso e, sobretudo, a reivindicação da liberdade de expressão.

De acordo com a abordagem inicial, verifica-se, pois, o papel de relevo de Natália Correia e Fiamá H. Pais Brandão na construção de uma perspectiva dramaturgical na segunda metade do século XX que proporcionou não só a afirmação de duas mulheres escritoras multifacetadas (teatro, ensaio, poesia, etc.), mas também uma posição interventiva no âmbito de um Portugal submerso nas ideias fascistas.

²⁵ FADDA, 1998: 39.

²⁶ SOUSA, 2001: 127-128.

Apesar de as peças terem sido escritas com um hiato de uma década, ambas apenas conheceram publicação já no pós-25 de Abril (nomeadamente, 1979 e 1983), mas a lição reivindicativa permanece num cenário de luta pela liberdade, quando o indivíduo e a sociedade ganham consciência da sua acção na história político-cultural do país.

De acordo com Luis Francisco Rebelo, após o 25 de Abril de 1974 – transição para a era democrática – houve uma ‘espécie de vazio’ no rumo da produção teatral, ocorrência já denunciada por Brecht no seguimento da queda dos grandes monopólios de poder.

Desta forma, em Portugal, depois do 25 de Abril, foram levados à cena textos anteriormente censurados, a grande maioria com acção nos acontecimentos do passado:

Mas é sobretudo a evocação de factos, situações e personagens do passado, próximo ou distante, que pela sua exemplaridade, e mediante as técnicas mais diversas – desde as formas simples ou elaboradas do teatro popular ou da dramaturgia aristotélica tradicional ao discurso narrativo do teatro épico ou documental –, predomina nos textos posteriores ao 25 de Abril²⁷.

Desta forma, seria redutor propor que Natália e Fiama foram ‘feministas engajadas’ da causa social; muito pelo contrário, ambas foram contemporâneas da emergência do movimento feminista (português), mas a sua escrita ultrapassa a rotulagem ‘feminista’ para abarcar a dimensão universal que é a luta por uma sociedade justa, consagradora dos direitos humanos e avessa a qualquer sistema totalitário de governabilidade.

Na obra ímpar de Manuela Tavares, *Feminismos: Percursos e Desafios*, traça-se o perfil dos vários movimentos feministas, nomeadamente da década de 60. As lutas académicas e a movimentação política em torno da candidatura de Humberto Delgado, em 1958, agitaram a massa popular e aguçaram o espírito crítico dos intelectuais, entre os quais a própria Natália Correia, que testemunhavam a viragem política necessária ao país:

Natália Correia teve problemas com o regime. Apoiou a candidatura de Norton de Matos, em 1948, e a de Humberto Delgado, em 1958, à Presidência da República. Em 1966, a sua obra Antologia de Poesia Portuguesa Erótica e Satírica foi apreendida pela Censura e a escritora sujeita a processo judicial. [...] A publicação desta obra escandalizou o regime e causou perturbação numa sociedade muito fechada e conservadora²⁸.

Por outro lado, o teatro de Fiama carece ainda da devida atenção no panorama da dramaturgia do século XX – ressalva feita ao trabalho hercúleo da teatróloga Eugénia Vasques na revisitação da dramaturgia da autora de *Eu vi o Epidauro*.

De facto, é inequívoco o lugar das autoras no contexto da produção teatral do século XX – não só firmaram o papel de relevo do texto dramático como força expressiva de denúncia contra os poderes sectários e os sistemas totalitários, mas também contribuíram para a afirmação da mulher-escritora que recusa o opróbrio dos «vendilhões do templo» e a ignomínia dos fariseus.

²⁷ REBELO, 2003: 219.

²⁸ TAVARES, 2010: 126.

Como no poema de Sophia de Mello Breyner («Ó vendilhões do templo/Ó construtores/Das grandes estátuas balofas e pesadas/Ó cheiros de devoção e de proveito// Perdoai-lhes Senhor/Porque eles sabem o que fazem»²⁹), Natália Correia e Fiamma Pais Brandão souberam brandir a voz libertária contra os sistemas opressores em peças dramáticas incontornáveis no estudo da história do teatro português do século XX, ao apontarem novos rumos na própria dramaturgia contemporânea.

BIBLIOGRAFIA

Activa

BRANDÃO, Fiamma Pais (1979) – *Quem move as árvores*. Lisboa: Arcádia.

CORREIA, Natália (1983) – *A Pécora*. 2.ª ed. Lisboa: Editora O Jornal.

Passiva

ALMEIDA, Ângela (2003) – *Natália Correia: Tudo por amor*. In VAZ, Artur (org.) – *Natália Correia: Escritora do Amor e da Liberdade*. Fajã de Baixo: Junta de Freguesia de Fajã de Baixo, p. 103-105.

ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner (1991) – *Obra Poética II*. Lisboa: Editorial Caminho.

CINTRA, Luís Miguel (2001) – *Quando representámos o Auto da Família*. «Revista Relâmpago», n.º 8: 4. Lisboa, p. 131-132.

CRUZ, Duarte Ivo (2001) – *História do Teatro Português*. Lisboa: Verbo.

CRUZ, Gastão (2001) – *O encontro com a poesia*. «Revista Relâmpago», n.º 8: 4. Lisboa, p. 125-126.

FADDA, Sebastiana (1998) – *O Teatro do Absurdo em Portugal*. Trad. de José Colaço Barreiros. Lisboa: Edições Cosmos.

MATOS, Luís Salgado de (2010) – *A separação do Estado e da Igreja – Concórdia e conflito entre a Primeira República e o Catolicismo*. Lisboa: D. Quixote.

PIMENTEL, Fernando Vieira (2010) – *Em torno da 'educação sentimental' de uma europeia*. In ABREU, Maria Fernanda et al. (org.) – *Natália Correia: A Festa da Escrita*. Lisboa: Edições Colibri, p. 155-169.

PORTO, Carlos (1985) – *'A Pécora', de Natália Correia*. «Revista Colóquio/Letras», Recensões Críticas, n.º 87 (Setembro). Lisboa, p. 98-100.

QUADROS, António (1964) – *Os Chapéus de chuva, de Fiamma Pais Brandão*. In *Crítica e Verdade: Introdução à actual Literatura Portuguesa*. Lisboa: Livraria Clássica Editora, p. 261-262.

REBELO, Luís Francisco (2003) – *20 anos de dramaturgia portuguesa (1974-1994)*. In *O Palco Virtual*. Lisboa: Edições Asa, p. 217-220.

— (1972) – *História do Teatro Português*. Lisboa: Europa-América.

ROSA, Armando Nascimento (2010) – *Eros, história e utopia: o teatro de Natália*. In ABREU, Maria Fernanda et alii (org.) – *Natália Correia: A Festa da Escrita*, Lisboa: Edições Colibri, p. 137-153.

SILVA, Alexandra Moreira (2009) – «Prefácio». In SARRAZAC, Jean-Pierre – *A invenção da teatralidade seguido de Brecht em Processo e O Jogo dos Possíveis*. Porto: Deriva Editores, p. 9-13.

SOUSA, João Rui de (2001) – *Eu, a Fiamma e a sua poesia*. «Revista Relâmpago», n.º 8: 4. Lisboa, p. 127-128.

TAVARES, Manuela (2010) – *Feminismos: Percursos e Desafios (1947-2007)*. Alfragide: Texto Editores.

VASQUES, Eugénia (2005) – *Fiamma-Inês, A Estatua Jazente (ut pictura mors)*. In BRANDÃO, Fiamma H. P. – *Noites de Inês-Constança*. Lisboa: Assírio & Alvim, p. 69-76.

— (2001) – *Mulheres que Escreveram Teatro no século XX em Portugal*. Lisboa: Edições Colibri.

²⁹ ANDRESEN, 1991: 147.

OS ESCRAVOS NA LISBOA JOANINA

DELMINDA RIJO*

Resumo: Foi propósito deste breve estudo avaliar a expressão do indivíduo escravo na sociedade de Lisboa na primeira metade do século XVIII, como se organizou e estruturou social e familiarmente e que estratégias de integração e participação engendrou numa sociedade que lhe era adversa e de total subordinação ao outro, mas na qual exerceu um papel fundamental.

Palavras-chave: Escravos; Lisboa; Demografia Histórica; Sociedade.

Abstract: This brief study aimed to evaluate the expression of enslaved individuals in Lisbon society of the first half of the 18th century. It explores issues such as how did they organise and structure themselves socially and familiarly, and which strategies of integration and participation did they develop in a society which repudiated them and enforced the total subordination of the other, but in which they played a fundamental role.

Keywords: Slaves; Lisbon; Historical demography; Society.

A exploração sistemática das fontes seriais de Setecentos produzidas com objectivos militares, económicos ou religiosos, dada a abrangência na população do recorte espaciotemporal estudado, trouxe um contributo fundamental à abordagem e análise em demografia histórica. Assente no estudo de registos paroquiais, cuja importância sobressai em oposição à dispersão ou omissão noutras fontes históricas coetâneas, permite o acesso a vivências e comportamentos demográficos de grupos sociais como o dos escravos, caracterizados por uma projecção social diminuída ou marginal.

Quando falamos de escravo referimo-nos à população não livre, não necessariamente africana, embora esta fosse dominante, numa terminologia que engloba indivíduos com origens étnicas, geográficas ou religiosas e outras características antropológicas muito diversas, incorporando negros, mouros, índios, orientais, pardos ou mestiços num mesmo grupo social. Permitimo-nos ainda aflorar a condição do forro ou liberto, porquanto derivou do escravo, constituindo no seu conjunto um elemento apreciável da engrenagem social, económica, mental e demográfica de Lisboa no período moderno.

Trata-se de uma breve reflexão que desde logo se nos impôs quando confrontados com a qualidade da informação contida nos registos paroquiais de baptismo, casamento e óbito produzidos na primeira metade do século XVIII. Cingimo-nos a Santiago e ao Castelo, freguesias do tecido medieval de Lisboa e à freguesia das Mercês, implantada no Bairro Alto, urbanização que se desenvolveu no decurso do século XVI nas colinas ocidentais de São Francisco e de S. Roque.

Embora não constitua uma lacuna, a escassez de informação pautou frequentemente as actas sacramentais, limitando-se o pároco a inscrever pouco mais que a condição e o nome do escravo¹, numa profusão de homónimos e omissão da cor ou

* Técnica Superior na Câmara Municipal de Lisboa, Investigadora do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória». delminda.rijo@cm-lisboa.pt.

¹ A maioria dos escravos era inscrita somente com o nome próprio, sem patronímico. Quando surgia com o apelido, verificamos que por norma lhe era atribuído o do dono.

origem, pormenores importantes para a irrepreensível identificação dos indivíduos e acompanhamento do seu percurso vital.

Foram apurados 541 actos sacramentais que envolveram 886 escravos, sujeitos a uma estrutura de análise centrada no indivíduo e sacramentos que protagonizou, com datas de realização, parentesco espiritual, integração na estrutura familiar quando existente, proprietários e enquadramento laboral.

O recurso a outras fontes históricas como as *Visitações* do Arcebispado, os *Róis de Confessados* da freguesia de Santa Justa, a mais populosa e central da Lisboa Moderna e livros de notas de tabelião contendo traslados de cartas de liberdade e alforria, escrituras de compra e venda de escravos, alguns perdões, procurações, testamentos e inventários, cumpriu o objectivo de validar algumas das proposições desenvolvidas.

1. ROTA DOS ESCRAVOS: DA ORIGEM A LISBOA

Não foi a expansão marítima que fez acorrer a Lisboa o fenómeno da escravatura mas foi a grande geradora, em articulação com o comércio instituído² com a costa ocidental africana, de tanta abundância de escravos na cidade. A partir do século XV assistiu-se a uma gradual fixação em vários pontos-chave da costa africana, de estruturas de apoio, de armazenamento e redistribuição de cativos³ para as quais convergia um vasto território de captura procedente do interior do continente.

Daí partiam em grandes contingentes e acondicionados em carga, numa difícil travessia que para muitos foi fatal, em direção a Lisboa, convertida no eixo de uma vasta rede de ligações comerciais. Esta posição da capital foi consolidada com a lei manuelina de 24 de Outubro de 1512, tornando-se Lisboa no único local autorizado para praticar o rentável negócio da Guiné. De facto, possuía a infra-estrutura necessária, a *Casa dos Escravos*, uma repartição da *Casa da Guiné*, situada junto ao Tejo, que além das salas do almoxarife e do escrivão dos escravos, dispunha de prisão e vários pavilhões onde após o desembarque se procediam às formalidades de avaliação e divisão por lotes para posterior leilão⁴. Seguiu-se a exposição em praça pública onde eram sujeitos a uma avaliação por vezes exaustiva e eram vendidos por correctores de escravos, conforme ilustrou o mercador florentino Filipe Sasseti no final do século XVI, que embora não questionando a validade moral deste comércio, testemunhou a «miséria daqueles brutos e a desumanidade dos seus senhores»⁵.

² Segundo a *Chronica da Guiné*, de Gomes Eanes Azurara, começaram a entrar em Portugal, a partir de 1441, grandes quantidades de escravos.

³ HENRIQUES, 2004: 116-117.

⁴ Ao cargo de almoxarife, entre outras atribuições, cabia a vistoria das embarcações da coroa ou por ela fretadas, à sua chegada, a logística e a venda dos escravos, bem como a venda de licenças a particulares, o arrendamento de monopólios de regiões africanas e a concessão de contratos de exploração das ilhas de Cabo Verde e golfo da Guiné. Quando os impostos da vintena (5%) e do quarto (25%) não eram cobrados na alfândega de Cabo Verde, ou no Golfo da Guiné, onde previamente passavam os escravos procedentes da costa africana era o almoxarife dos escravos que arrecadava esse imposto. A dízima e a sisa cobrados na alfândega de Lisboa constituíam outra valiosa fonte de lucro com o comércio de escravos aqui desembarcados. A Câmara Municipal de Lisboa tinha a seu cargo a designação do corretor «*dos mouros, e mouras negros e alvos que se ouuessem de vender em a dita cidade e seus termos*».

⁵ LAHON, cit. Filipe Sasseti, 1999: 33.

Após a aquisição, assentava-se a propriedade na mesa dos escravos das *Sete Casas*, na Alfândega, a mesma entidade que estava habilitada a passar certidão de liberdade sempre que se era alforriado.

Muito embora no século XVI com a colonização do Brasil e as possessões espanholas na América, se tenham traçado novos rumos do comércio de escravos⁶, os navios negreiros continuaram a aportar e a ter mercado na cidade de Lisboa, cuja mercadoria continuou indispensável, pelo menos até ao estabelecimento das leis pombalinas de limitação ao comércio de escravos, conforme atesta a quantidade de escravos de primeira geração sujeita ao acto sacramental de baptismo nas paróquias de Lisboa.

2. ORIGEM DA POPULAÇÃO ESCRAVA DE LISBOA (MERCÊS, CASTELO E SANTIAGO)

A expansão ultramarina, a ocupação e manutenção das praças marroquinas, a colonização das novas possessões, com fixação e exploração comercial das regiões mais promissoras foram responsáveis pela dispersão dos portugueses pelo império e retracção populacional na metrópole a partir do século XVI⁷, podendo-se encarar os cativos africanos como um meio de reposição das perdas populacionais, sobretudo nas tarefas mais prementes e pesadas, com grande impacto em meio urbano.

O abastecimento de escravos a Portugal provinha dos numerosos carregamentos de contingentes em navios oriundos directamente de África ou Brasil ou, em pequenas quantidades, na companhia de particulares e oficiais⁸ vindos dos territórios ultramarinos, por vezes como privilégio dos cargos desempenhados, podendo ser vendidos no reino ou mantidos ao seu serviço. O almotacé-mor do reino António Luís Gonçalves da Câmara Coutinho desempenhou no início do século XVIII diversos cargos governativos ultramarinos, na direcção da capitania de Pernambuco, como governador do Brasil e em 1701 no vice-reinado da Índia. Na sua residência de Lisboa, na Rua da Inquisição, onde permaneceu em 1696, foram arrolados para desobriga, além dos três filhos que o acompanharam em cargos subalternos de governação ultramarina, ainda seis criados e cinco escravos, os quais ou foram vendidos ou acompanharam o seu senhor pelo império, ficando o fogo vago nos anos seguintes⁹.

Determinar a origem étnica do escravo é tarefa impossível a partir da fonte analisada, sendo apenas referenciados, quando muito, a região e o porto de embarque. Inicialmente os azenegues, naturais de entre o cabo Branco e o rio Senegal¹⁰, ainda nos séculos XV e XVI, passando a dominar os escravos oriundos das etnias da região da Costa da Guiné, sobretudo jalofos e mandingas, cuja naturalidade inscrita nos registos paroquiais surge frequentemente associada ao arquipélago de Cabo Verde, por ser escala

⁶ ALEXANDRE, 1979.

⁷ PIMENTEL, 1995: 39.

⁸ LAHON, 1999: 36.

⁹ RIJO, 2011.

¹⁰ PIMENTEL, 1995: 48.

obrigatória e principal entreposto de escravos desta região para as Américas e Península Ibérica. Pouco significativo no início do trato, as regiões do Benin, ou Costa da Mina e do Golfo da Guiné ganham vulto a partir de meados do século XVII. Daqui eram oriundas numerosas etnias e grupos linguísticos, como minas, nagôs, iorubas, só para nomear alguns, mas serão as regiões do Congo e Angola e os portos de Luanda, Cabinda, Benguela, que desde o século XVI e até ao final da vigência da escravatura, as principais fontes de abastecimento do tráfico atlântico¹¹.

Quadro I: Origem dos escravos de 1ª geração em Lisboa na 1.ª metade do século XVIII

	Angola	Costa da Mina	Cabo Verde	Cacheu, Guiné	Índia	Moçambique	Mina, S. Tomé e Príncipe	Costa da Guiné	Lisboa	Turquia	Norte de África	Antilhas	Brasil	Total de Ind. com Origem Registada	Total Escravos RP	
Mercês	59	7	41	31	20	15	16	20	12	27	2	3	4	17	294	637
Castelo	-	1	14	2	-	-	1	-	1	24	-	-	1	4	49	132
Santiago	8	1	3	-	11	-	5	3	7	22	-	1	-	-	62	117
	67	9	58	33	31	15	22	27	20	85	2	4	5	21	418	886

Fonte: *Registos Paroquiais de Lisboa (livros de óbitos, casamentos e baptizados)*, 1700-1755.

O que pode ser comprovado nos registos paroquiais, repletos de menções a escravos negros, mulatos, índios do Brasil, indianos, mouros, chinas, turcos, não obstante, segundo a nossa amostra cerca de 17,5%, a maioria dos escravos que habitaram a Lisboa joanina ser composta de negros e mulatos nascidos na capital. Seguiam-se os naturais da região do Congo e de Benguela, 16%, os mais importados por Lisboa na primeira metade do século XVIII¹². Outro importante porto abastecedor situava-se na Costa da Mina, e foi responsável por 13% dos escravos importados neste período, vindo os restantes de outros onze destinos em África, Oriente e América.

3. FORMAS DE INTEGRAÇÃO E PARTICIPAÇÃO NA SOCIEDADE

Como consequência da continuidade do tráfico negreiro e da reprodução natural, a presença do escravo na sociedade lisboeta do século XVIII continuou considerável, com grande peso de africanos no total da população escrava.

À chegada traziam uma bagagem cultural que os senhores tentaram por vários meios cercar, mas que permaneceu mais ou menos dissimulada em práticas oficiais ao seu alcance, nas quais identificaram alguma paridade com as crenças primitivas.

¹¹ LAHON, 1999: 36.

¹² O florescimento do comércio com esta região ficou a dever-se à revitalização do trato entre Angola e o Brasil devido ao crescimento da produção sacarina e mais tarde à exploração de minas de ouro.

O padre Baltasar Teles mencionou na *Crónica da Companhia de Jesus*, referindo-se ao ano de 1587, que existiam então em Lisboa vinte nações negras as quais considerava «muy necessitada da doutrina Christã»¹³. Nesse ano, os representantes de cada nação negra foram chamados a fim de lhes ser proposto pela igreja «o grande bem que se seguiria de ouvir a doutrina». As objecções colocadas pelo grupo elucidam sobre as suas vivências quotidianas neste período. Nada de novo quanto ao trabalho pois «pela somana nam se podiam ajuntar, por andarem occupados no serviço de seus senhores», mas na questão do lazer, apercebemo-nos do consentimento para as suas próprias celebrações, pois os representantes das nações contestaram que «pera ser aos Domingos, & dias sanctos de goarda, lhes seria a elles de grande incômodo, porque nos taes dias se ajuntam cada huma das naçoens por sy, em seus bayrros; & para se aliviarem do trabalho da somana, gastam as tardes em suas festas, & baylos»¹⁴.

A via mais comum para a integração no espírito cristão parece ter sido o das irmandades e confrarias cujos oragos remetiam de algum modo às suas origens, condição ou cor. As que captaram mais confrades foram as votivas a N. Sra do Rosário, N. Sra das Mercês, São Gonçalo, Santo Elesbão, Santa Ifigénia ou S. Benedito, este filho de escravos, presente nas irmandades de N. S. Guadalupe, no convento de S. Francisco da Cidade e na de N. S. do Rosário, do convento da Graça. Igualmente venerado foi Santo António de Noto, que fora escravo e, à semelhança de S. Benedito, também viveu no século XVI e ingressou na ordem dos franciscanos.

A *Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa*¹⁵ sedeadada no Mosteiro de São Domingos de Lisboa remonta ao século XV, cuja data mais remota corresponde a um alvará de D. Manuel, de 14 de Junho de 1496. O compromisso, um códice iluminado escrito em 1565, refere no prólogo que a confraria e a devoção floresceu no ano de 1460¹⁶, ainda nas primeiras décadas do tráfico continuado de escravos em Portugal. A sua existência tinha como principal intuito auxiliar no exercício da vida cristã e social dos irmãos ficando, no entanto, vedado à maioria o exercício de cargos¹⁷. Era composta de escravos cativos, mouriscos brancos, mulatos e índios, podendo todos aspirar ao amparo mútuo, à alforria e sepultamento condigno, para o que existia um fundo de contribuições. Foi o que sucedeu a Miguel de Figueiredo, de Angola, morador na freguesia de Santiago, que tendo falecido a 5 de Fevereiro de 1735 na casa do seu dono, Rodrigo António de Figueiredo, foi sepultado no Convento de Nossa Senhora do Carmo «com a sua irmandade dos pretos»¹⁸ e acompanhado pelos confrades que assistiam obrigatoriamente, de círios acesos, ao funeral.

Outros importantes cenóbios de Lisboa mantiveram confrarias negras desde o século XVI. É o caso do convento de S. Francisco com invocação de N. Sra de Guadalupe e, no convento do Carmo, a confraria de Jesus, Maria, José¹⁹. No decurso do século XVII surgiram outras con-

¹³ Catálogo da exposição «Os Negros em Lisboa», 1999: 133.

¹⁴ Catálogo da exposição «Os Negros em Lisboa», 1999: 133.

¹⁵ TINHORÃO, 1988: 129.

¹⁶ PEREIRA, 1972: 12.

¹⁷ PEREIRA, 1972: 14.

¹⁸ ADL, RPL, Santiago, Livro de III de Óbitos.

¹⁹ LAHON, 1999: 130.

frarias, sob aprovação real ou somente eclesiástica, como a da Senhora do Rosário dos Pretos do Convento do Salvador, um claro sinal do aumento da população escrava na cidade e da consciência na procura de privilégios de defesa contra maus tratos dos donos, favorecimento na libertação dos irmãos escravos ou precaver a venda de familiares para destinos distantes.

A sua doutrinação passou também pela aceitação pelo dominador de manifestações culturais próprias, engenhosamente integradas no seu quotidiano e que permitiram a manutenção de algumas formas de religiosidade das suas antigas vivências²⁰. Algumas envoltas de exotismo, numa mescla de sagrado e profano, em múltiplas encenações que ficaram bem documentadas em gravuras dos séculos XVIII e XIX²¹. É disso exemplo a coroação simbólica do rei do Congo, realizada defronte da capela de N. Sra do Rosário no convento de São Domingos, mas também cenografias de cerimónias tradicionais da vida religiosa portuguesa como a participação da *Irmandade dos Homens Pretos do Convento da Graça* na Procissão do Senhor dos Passos, da *Irmandade dos Pretos de S. Benedito* que fazia o peditório para a Procissão do Terço de Jesus, os bandos do peditório para o Espírito Santo, a procissão do Corpo de Deus, que tornou famosos os pretos do séquito de S. Jorge, os círios²² dos *Pretos Créolos de Lisboa* e do *Bairro Alto* e os *Pretos de Alfama*, que se deslocavam de barco, em setembro, a N. Sra. da Atalaia, atraindo grande multidão com os seus cantares e danças insinuantes, como o *landum* ou a *fofa*.



Imagem 1 – Preta amanhando peixe. Painel de Azulejos, Museu da Cidade.

²⁰ BOSCHI, 1986.

²¹ Como nos *sketches of portuguese life* de APDG, Museu da Cidade.

²² Celebração popular na qual uma povoação se deslocava a um santuário, em nome de uma promessa antiga, respeitando os mesmos percurso e rituais, que era antecedido de um peditório, com condução solene da santa até ao santuário e posterior leilão das insígnias sagradas e bailes.

O escravo marcava presença nas habitações, oficinas e comércio de Lisboa. Em 1693 existiam na freguesia de Santa Justa 139 fogos, dos 1553 existentes, com escravos a residir com os seus senhores, num total de 256 indivíduos maiores de sete anos, de uma população total de 5623 residentes. Estes números vêm demonstrar que, apesar de numerosos, não chegavam a representar 5% da população residente maior de sete anos, com a ressalva de que se trata apenas dos escravos em co-habitação com os seus senhores, ficando excluídos os que dispunham de residência própria, neste caso referidos no rol de confessados, nem sempre de forma sistemática, apenas com a designação de «pretos». Pode ainda ser interpretado como estando sujeitos a senhores residentes ou com oficinas sedeadas na freguesia de Santa Justa, mas residindo noutras freguesias da cidade.

Viviam entre proibições e restrições mais ou menos atenuadas, consonantes com o perfil do dono, podendo existir um ou mais nas casas de todas as condições, ou alugados como «escravos de ganho». A condição jurídica de sujeição e a «exploração do trabalho do escravo negro nunca se constituiu em condição *sine qua non* para o estabelecimento da diferenciação entre os estratos superiores e o resto dos homens livres»²³. A humilhação e os castigos corporais constituíam os sentimentos e acções de peso na sua existência que os distanciava da restante população, mas que encontrava em tudo o resto similaridade no quotidiano das vivências do povo, ilustrando o quadro citadino, misturando-se nos ofícios e no pouco lazer.

Na verdade, o desenvolvimento da vida urbana e do comércio produziram na cidade maior divisão de trabalho e, conseqüentemente, falta de mão-de-obra, carência que foi corrigida com a importação de escravos²⁴, acabando estes por «especializar-se» em actividades caracteristicamente urbanas, nos trabalhos mais duros e sujos, nos transportes marítimos e fluviais, como marítimos, remadores e carregadores da Ribeira, nos terrestres como boleiros e carroceiros, mas também preparados pelos donos para o exercício de ofícios como sapateiros, seleiros, albardeiros, caixeiros, ou em áreas como barbeiros ou pedreiros, famosos também os aguadeiros e mais para final do século como caiadores, ofício em que se notabilizaram.

Observando os róis de confessados de Santa Justa e aproveitando o testemunho do cirurgião francês Charles Dellon, preso pela inquisição de Goa e condenado a cinco anos nas galés em Lisboa, residia no palácio da inquisição, presidindo ao conselho supremo do Santo Ofício, D. José de Lencastre, o inquisidor geral, que ocupava magníficos aposentos²⁵. Neste palácio e aposentos anexos viveram em 1693 sessenta e seis pessoas, entre os altos cargos e oficialato que faziam funcionar a Inquisição, senhores do conselho, promotores, deputados auxiliares, qualificador, notário, escrivão, meirinho, solicitador, alcaide dos cárceres, guardas e porteiros, grupo de domésticos onde se incluíam os cocheiros, amas, moços de cozinha e doze escravos²⁶, com apenas três mulheres, constituindo estes

²³ Manolo Florentino em LAHON, 1999: 8.

²⁴ TINHORÃO, 1988: 82.

²⁵ CHAVES, 1989.

²⁶ De entre os cargos de promotor fiscal, deputados auxiliares, qualificador, notário (escrivão), meirinho, solicitador, alcaide dos cárceres, guardas e porteiros

e os criados cerca de 27% dos residentes. No mesmo ano, no palácio Almada, do 7.º Senhor de Pombalinho, D. Lourenço de Almada, cujo agregado se compunha de trinta e um elementos, metade eram domésticos, enquadrados numa estrutura laboral hierarquizada com escudeiros, pajens, criados, cozinheiro, mochilas, moços de estrebaria e nove escravos, também com maioria de homens²⁷.

As mulheres escravas em Lisboa ocupavam-se sobretudo nas tarefas domésticas e venda ambulante, actividades bem documentadas em estampas e pinturas, como colarejas, vendedoras de frutas e legumes, galinheiras, lavadeiras. Esta era a profissão da forra Maria da Conceição, moradora na Bica Duarte Belo, que tendo o marido ausente se viu na necessidade de passar procuração a um soldado da guarda real, Manuel da Costa, «a fim deste lhe cobrar e arrecadar as dívidas e ajustar contas com os seus devedores»²⁸. Mas nem sempre tiveram liberdade para praticar o comércio ambulante como se percebe na carta régia de 9 de Agosto de 1529 segundo a qual «[...] nenhuma negra não pudessem ser regateiras e se quisessem comprar e vender o fizessem às portas dos seus senhores ou em outras portas e não em praça». No entanto, sinal das mudanças que já se sentiam continua a carta que «[...] porque somos informado que hi há muitas pretas forras casadas e viúvas e outras que vivem bem e honestamente, havemos por bem e nos praz que o dito alvará se não entenda naquelas que forem forras»²⁹.

A título de exemplo da diversidade de ocupações que podiam ter, ficando sujeitas não só ao incómodo do seu desempenho, mas também à indignação dos outros, as mulheres ficaram muito associadas a uma tarefa que resultou de um despacho do senado da Câmara, de Abril de 1744, que destinou para cada bairro certo número de negras para maior expedição da limpeza das casas e para levar as imundícies às praias³⁰. Incumbência que não agradaria a muitos moradores da cidade pois originou uma carta do escrivão do senado aos almotacés da limpeza, datada de 16 de Março de 1757, onde se nomeavam os locais onde «devem fazer vazão as pretas» e que seria entre o cais do Tojo e a ponte nova da casa da Índia, ou a praia da Bica do Sapato, ficando o almotacé e os oficiais obrigados a assistir ao despejo «para evitar toda a desordem e impugnação de qualquer pessoa que o queira impedir, por ser tudo em utilidade pública que do contrário pode sentir prejuízo»³¹. Trinta anos volvidos o mesmo cenário pôde ainda ser observado por Richard Twiss que apelidou de «marcha matinal e repugnante das pretas calhandreiras» transportando o pote ou canastra em direcção às águas do Tejo.

Mas o desempenho do escravo não se limitou ao trabalho duro e rejeitado por outros, servindo também como elemento de ostentação e riqueza, condição associada à sua posse e número, na prestação de serviços de segurança em grandes casas e a senhores que possuíam guarda pessoal, integrando companhias privadas de soldados, também como homens de pé e mochilas, essenciais numa cidade onde a violência urbana era quotidiana.

27 RIJO, ARAGONEZ, MOREIRA, 2010: 53.

28 IAN/TT, 1.º cartório notarial, maço 473, fls. 12 verso.

29 PEREIRA cit. Chancelaria de D. João III, Livro 22, fl. 100v-101r, fl. 18.

30 BNL, *Mercurio de Lisboa*, códice 554, fls. 178 v.

31 OLIVEIRA, 1898, tomo XVI: 299.

Celebrizaram-se também na arte do entretenimento, destacando-se em procissões, peditórios, com danças e cantares animados por instrumentos tradicionais e ritmos africanos, com desempenhos em touradas, mas também em círculos mais restritos, como Dom Tissão, um bobo que animava a casa Pombal³². Foram também conhecidos pela prática das artes do oculto, na preparação de filtros e mezinhas, a avaliar pela assiduidade com que apareceram escravos e forros nos processos da inquisição, culpados da execução dos seus saberes, primitivos e mesclados da tradição ocidental.

Surgiram também, com alguma frequência, em depoimentos de comportamentos ilícitos nas *Devassas* dos pecados públicos das *Visitações do Arcebispado*, como prevaricadores e como testemunhas. De facto, o seu depoimento era tão válido como o de um homem livre, como se comprova na denúncia de João, escravo preto do seleiro José da Silva, morador em casa de seu senhor, contra o vizinho António de Miranda «tem uma moça em casa por nome Maria da qual teve dois filhos um dos quais mandou para a Índia o ano passado e outro teve em casa de sua irmã e agora o trouxe para casa que é estudante e a dita moça tem ainda em casa e isto sabe pelos ver»³³.

Uma das acusações mais comuns era a de alcoice e alcovitice conforme exemplo na *Visitação* da freguesia das Mercês, acusando-se uma certa Antónia, a Conga, «preta de quem se diz na vizinhança que dá casa de alcoice e podem depor toda a rua», ou ainda que «com grande escândalo da vizinhança dá casa de alcoice e sabe por ser público e ver entrar para a dita casa homens e mulheres», segundo alguns vizinhos da Rua do Carvalho³⁴. Ou ainda a mulata fanhosa Joana Gomes, moradora em S. Nicolau, admoestada para «não alcoitar sob pena de ir para o aljube e degredada para Castro Marim»³⁵.

A condição de escravo não foi impedimento no firmar de relações sentimentais legítimas ou ilegítimas com a população livre, sendo frequente o amancebamento, conforme exemplo da denúncia de um conteiro da Rua da Cutelaria, Domingos Soares, sobre uma mulher solteira, Catarina Taboado, de andar amancebada com um escravo de Diogo Lopes Moreno. O que foi confirmado por Brás Duarte, oficial de cutileiro, vizinho da mesma rua, disso sabendo por «os ver a assistir na dita casa»³⁶, mas também o adultério, culpa indicada pela padeira Maria Moreira, da rua das Parreiras, que acusou Margarida Álvares, solteira, moradora «mais abaixo dela junto ao sacristão das Convertidas e que andava amancebada com um homem preto que entrava em sua casa e logo ouviu murmurar e ouviu dizer que o dito preto dava má vida a sua mulher por amor dela»³⁷.

O envolvimento de escravos em episódios desta série documental surge inclusive em notas breves, mas bem ilustrativas da sua presença em todo o tipo de habitações. Na *Visitação* de Santa Justa de 1702 serviu como atenuante da falta cometida pelo padre Luís Carvalho. Tendo sido admoestado para «fazer cessar o escândalo de mandar fazer de

³² DANTAS, 1969.

³³ AHPL, Ms. 316, 1683.

³⁴ AHPL, Ms. 316, 1683.

³⁵ AHPL, Ms. 316, 1683

³⁶ AHPL, Ms 56, 1702.

³⁷ AHPL, Ms. 316, 1683.

comer a casa de uma mulher de que há má presunção moradora junto a ele e que teve algum tempo em sua casa», o padre confirmou a acusação, mas alegando que «morou algum tempo na loja que fica por baixo dele e que algumas vezes foi a sua casa com o escravo dela, mas não sabia que causava escândalo»³⁸.

Figuras muito presentes nas cenas da vida quotidiana descritas, gravadas e pintadas por todo o período de vigência da escravatura, constatámos que o seu número começou a decrescer, gradualmente, segundo informação dos róis de confessados da freguesia de Santa Justa. Em 1693 constituíam 4,5% da população maior de sete anos, com maioria de mulheres, tendo decrescido em apenas dez anos para 2,8%³⁹. Decréscimo seguramente notório e mais generalizado a partir da segunda metade do século XVIII, após a promulgação das leis pombalinas de restrição ao tráfico negreiro, iniciadas com o alvará em forma de lei de 19 de Outubro de 1751⁴⁰ e do ventre livre, de 16 de Janeiro de 1773.

4. PROPRIETÁRIOS DE ESCRAVOS

A maioria dos escravos identificados dispersava-se por uma miríade de proprietários, pois cerca de 80% possuía entre um a cinco escravos e apenas 17,5% dos proprietários detinha seis ou mais. Entre estes contavam-se algumas figuras de relevo da corte joanina como Troilo de Vasconcelos da Cunha, fidalgo da Casa Real e secretário da Junta dos Três Estados, dono de Sebastiana de Lima, nascida em Bengala, casada com João Ferreira, da Costa da Guiné, escravo do Doutor João Curvo Semedo, médico da Casa Real e familiar do Santo Ofício, reconhecido criador de remédios e autor de textos de medicina. Ou exemplos como o do inquisidor Nuno da Silva Teles que apadrinhou Nuno, um escravo adulto, mourisco de nação, que pertencia ao Monteiro-Mor do Reino D. Fernão Teles da Silveira, outro grande proprietário de escravos, morador na freguesia das Mercês.

Quadro II: Distribuição do número de escravos por proprietário

	ESCRAVOS									Total de Escravos Registados	Total Proprietários
	1	2	3	4	5	6	7	9	+10		
Mercês	200	108	27	13	4	3	4	1	1	634	398
Castelo	34	17	7	4	2	-	1	-	1	132	66
Santiago	42	18	5	2	-	-	1	1	-	117	69
Totais	276	286	117	76	35	18	37	18	20	883	533

Fonte: Registos Paroquiais de Lisboa (baptizados, casamentos e óbitos), 1700-1755.

³⁸ AHPL, *Visitação de 1702*, remontando a acusação a 13-07-1694.

³⁹ AHPL, *Rol de Confessados de Santa Justa* (1693 e 1702).

⁴⁰ Procurava-se evitar a evasão de escravos do Brasil para os domínios exteriores como medida de protecção ao mercado de trabalho brasileiro, o que não invalidava a transferência de negros do Brasil para Portugal, como sucedia com o retorno ao reino de portugueses que viveram nas colónias e que traziam os seus escravos. No alvará de 17 de Setembro de 1761 é proibida a entrada em Portugal de escravos oriundos da América, África e Ásia, passando a vigorar a alforria automática a partir de 6 meses no caso dos escravos vindos da América e África, e de um ano para os de origem asiática.

Enquanto pertença de alguém, o escravo ficava sujeito às transações possíveis, eram vendidos, emprestados, legados em herança e como pagamento de dívidas, como ficou expresso numa escritura de venda de escravos⁴¹ entre D. Luísa Coutinho da Maia, viúva do capitão Agapito Martins Figueira e o cunhado Luís de Mesquita Alcoforado e Mello, em favor de uma sentença cível. O pagamento foi realizado com a venda de um lote de escravos composto por Eufrásia, «uma preta já velha», os moleques pequenos Manuel e Joaquim; Joana, uma menina da Índia e o mulato crioulo Timóteo, totalizando 252 mil réis, livres de sisa, por já ter sido pago na Alfândega⁴².

Como legado em testamento, o exemplo do escravo Clemente deixado pelo Padre António Ferreira Coutinho a sua irmã, D. Joana Lucena de Vasconcelos. Clemente era natural de Angola e morador em Alfama, tinha 30 anos e declarou ao corretor que o avaliou que se ocupava a fabricar fazendas. Tendo em conta o facto de ser sadio, livre de vícios e de ânimo, foi avaliado pelo valor de 62 mil réis⁴³.

5. FORMAS DE UNIÃO E CICLO VITAL

A compreensão das formas de organização social com os seus pares e com livres e a conformação em tipologias familiares adquire maior legibilidade com a determinação quantitativa dos indicadores demográficos da nupcialidade, mortalidade e natalidade.

Quadro III: Casamentos escravos (1700-1755)

	ENTRE ESCRAVOS	ESCRAVO / FORRO	ESCRAVO / LIVRE	Total de Matrimónios
Mercês	39	12	6	57
Castelo	-	1	-	1
Santiago	7	-	-	7
Total	46	13	6	65

Fonte: Registos Paroquiais de Lisboa (livros de óbitos, casamentos e batizados), 1700-1755.

Os 886 indivíduos, com ligeira maioria de mulheres, distribuídos por 533 proprietários, contidos em 541 actos sacramentais, surgem maioritariamente integrados em relações de parentesco, legítimas ou não, figurando cerca de 22% como indivíduos isolados em baptismos de adultos chegados recentemente a Lisboa, ou falecimentos não figurando no assento de óbito outra informação adicional sobre a família.

A autonomia de circulação que grande parte dos escravos teria, traduziu-se numa maior aptidão para morar fora da esfera habitacional dos seus senhores, alargando-se assim o círculo de relações e a possibilidade de cimentar ligações familiares fora do âmbito patronal.

⁴¹ IAN/TT, 1.º cartório notarial de Lisboa, Mç. 472. Está datado de 18 de Abril de 1748.

⁴² IDEM, Mç. 472.

⁴³ IAN/TTCasa da Suplicação, Juiz Diversos, letra 8-12 Mç. 26, cx. 46.

Nos primeiros tempos do comércio continuado de escravos em Portugal, a prática de legitimar as relações entre escravos não foi fomentada pelos donos, sendo antes encarada como um entrave a possíveis transacções, como se constata num assento de casamento da freguesia de Santiago, realizado em 18 de Maio de 1593 entre os escravos Manuel e Lucrécia, anotando o padre cura que «[...] mandamos para la de contra vontade do dito senhor Vasco Ribeiro de Castelo Branco e da senhora Dona Branca sua mulher. Os quais fizeram seus protestos que lhes não davam licença nem consentiam que os ditos seus escravos se casassem nem os libertavam para isso»⁴⁴.

Este cenário foi-se esbatendo no decurso dos séculos XVII e XVIII, passando as uniões a legitimar-se com mais frequência, entre escravos, mas também com homens ou mulheres livres, em uniões multiraciais entre negros e brancos, negros e índios, índios e brancos, indianos e negros, de que tomamos como exemplo Inácio da Costa, escravo natural de Goa que pertencia ao Conde de Soure e que casou com uma Agostinha da Rosa, mulher livre, natural da freguesia de S. Paulo, em Lisboa e de cuja união resultaram três filhos⁴⁵.

A tipificação familiar assentou na análise de 65 casamentos o que comprova, de facto, a existência da família escrava legítima. No livro II de casamentos da freguesia da Encarnação, do ano de 1680, foi inscrito um assento de casamento invulgar pela quantidade de considerações tecidas, mas elucidativo do *modus vivendi* do escravo, que ainda que numa condição de subalternidade, reproduz os comportamentos da sociedade que integra. Antes da redação do mesmo, tratando-se de um erro de inscrição, o cura Manuel Ferreira Lobato começa por alertar que «hu assento que vai no fim da lauda q se segue avia ir no pr.^{co} mas ãos escravos não darão galinha a presa não faz bom feito». Na lauda seguinte continua «o assento que esta nesta lauda em o fim devia ir neste principio; mas os pretos de tudo se contentão e a suas preças e furtadellas derão a cauza. *Amicé lector, nunquam habeamus maiores errores; quis confitetur dignus est vénia*». Por fim, entende-se o erro do pároco que inscreveu o assento fora de ordem, no fim da folha e de cabeça para baixo «Aos vinte e cinco de 8^{bro} de mil seiscentos e oitenta na igr^{ej}a da S^{ra}. Do Alecrim Freg^a do Loreto de Lx.^a com Alvará de casam.^{to} sem banhos assinado pello D.^{or} António Quaresma M.^{el} q ora serve de juiz e de minha licença. Estando o P.^e M.^{el} Pereira coadiutor nesta igr^{ej}a presente e por tes.^{tas} os P.^{es} M.^{el} de Oliveira e M.^{el} da Costa m.^{or} em Arruda se cazarão per palavras de prez^{te} Seb.^{am} An.^{to} viúvo de Izabel M.^a q faleceo na Freg^a de São Paulo e escravo de M.^{el} da Serra m.^{or} na Cruz de cata q farás. E M.^a João n.^{al} de Angolla escrava de M.^a de Andrade m.^{ra} nesta Freg^a na rua das gáveas e por verdade fis este assento q asinei com o ditto P.^e coadiutor e as tes.^{tas}». Finalmente, na lateral do assento faz ainda uma última anotação «na lauda atras me desculpo deste erro mas são pretos»⁴⁶.

As famílias legítimas foram responsáveis por 33,4% dos nascimentos no grupo estudado. O consórcio entre escravos representou 60% dos casamentos, dos quais 47,5% não teve progenitura ou não se identificaram registos de baptismo ou óbito dos seus filhos. Quanto à sazonalidade, o maior número de actos decorreu nos meses de fevereiro,

⁴⁴ ADL, RPL, Santiago, Livro I casamentos.

⁴⁵ ADL, RPL, Mercês, Livro III casamentos.

⁴⁶ IANTT, PT-ADLSB-PRQ-PLSB15-002-C2_m0951.TIF.

junho e novembro sendo respeitados, de uma maneira geral, os meses de Quaresma e o Advento, períodos desaconselhados pela igreja para a realização de matrimónios.

Podemos constatar igualmente que muito embora a igreja se empenhasse em sacralizar e moralizar as uniões, houve um elevado índice de ilegitimidade de crianças nascidas em vários tipos de relação, na maioria das vezes casuais, com 53,6% de incidência de nascimentos em famílias de tipo monoparental, com indicação do nome da Mãe, pelo qual se arrolavam sempre os filhos ilegítimos, raramente se apurando a paternidade. Por outro lado, o casamento não foi um factor determinante para o estabelecimento de uniões duradouras, como se pode constatar nos valores de 12,8% de múltiplos nascimentos ocorridos no seio de famílias ilegítimas.

Por lei todas as crianças nascidas de «um ventre cativo» teriam a mesma condição, ainda que o progenitor fosse forro ou livre. Na amostra de 240 baptizados, com predomínio de crianças de sexo feminino, nasceram crianças de situações monoparentais de mãe escrava e pai incógnito, seguido de crianças legítimas, com menor peso de nascimentos em casais ilegítimos, registando-se somente a exposição de três crianças referidas como escravas, situação que se repete nos três espaços paroquiais em estudo. Os meses com registo mais elevado de baptismos foram os de Novembro e Março.

A obrigatoriedade do baptismo de adultos decorreu da bula de 1454, ficando este sacramento frequentemente a cargo dos proprietários. Nesta situação foram baptizados 136 indivíduos, 73 mulheres e 63 homens, por vezes em cerimonial colectivo, como decorreu com um lote de escravos comprados por D. Isabel Maria Lane, que mandou realizar o baptismo, a 26 de Novembro de 1734, de Rosa, Ana e Mariana, chegadas da Costa da Guiné, de cujo lote fazia ainda parte Tomás, este pertencente a um seu sobrinho, Ricardo Lane, tendo sido todos apadrinhados por membros da família dos donos⁴⁷.

Os escravos recém-chegados adquiriam assim uma nova identidade, com atribuição de um nome cristão, pois a utilização de nomes pagãos ou não religiosos foram proibidos pelo Concílio de Trento, anulando-se deste modo parte significativa do seu passado. Foi como procedeu o soldado morador junto à igreja de Santiago, António Francisco da Cruz, a 9 de Setembro de 1751, que adquiriu um escravo «o qual veyo do Cacheo» e lhe deu o nome António. Já o arcediogo de Pernambuco mandou baptizar Tomásia a 20 de Fevereiro de 1744, também na Igreja de Santiago, sendo esta filha de Francisco e Inês, antes chamados de Courama e de Arda, os únicos nomes africanos que encontramos nos registos paroquiais estudados, a que não será alheio o facto de terem vindo do Brasil na companhia do seu senhor, proprietário de outros escravos moradores nas freguesias do Castelo e Santiago⁴⁸. Curiosamente, num estudo realizado sobre os negros em Lisboa no século XIX, a autora identificou uma extensa lista de apelidos reveladores da condição ou cor, patentes na etimologia, caracterização ou toponímia⁴⁹.

⁴⁷ ADL, RPL, Mercês, Livro IV Baptizados.

⁴⁸ ADL, RPL, Santiago, Livro III Baptizados.

⁴⁹ NETO, 1994: 7. Só para citar alguns: Cortu, Angola, Lodé, Calumba, Quelimane, Cutamba, Oayombe, Quissango, Macambo, Macum, Cafuma, Chabá, Quimbundo, Stua.

Quadro IV: Óbitos de escravos em 3 paróquias de Lisboa (1700-1755)

	SEXO			CAUSA DA MORTE			SEPULTURA			Total de Óbitos
	H	M	Menor	Desconhecido	Crime/Acidente	Repentinamente	Esquife/Cemitério	Adro	Igreja	
Mercês	65	63	35	153	6	4	24	23	116	163
Castelo	13	24	9	39	1	6	9	12	25	46
Santiago	13	13	8	29	1	4	4	2	28	34
Totais	91	100	52	221	8	14	34	37	169	243

Fonte: *Registos Paroquiais de Lisboa (baptizados, casamentos e óbitos)*, 1700-1755.

Como já foi mencionado, o estabelecimento de domicílio fora da esfera habitacional dos donos facilitado pela ampla mobilidade de que dispunha a maioria, permitiu, entre outras circunstâncias, a integração em redes de sociabilidade distintas, expressas também nas relações de compadrio originadas com o baptismo dos filhos, quer fossem legítimos ou não. Os dados de que dispomos são sobretudo para a paróquia de N. Sra das Mercês e inclui o baptismo de adultos, cujas escolhas de apadrinhamento seguem as opções de parentesco ritual do baptismo de recém-nascidos.

Há preferência, quer por parte dos progenitores, quer dos catecúmenos, em escolher padrinhos entre os homens e mulheres livres a cujo convívio de algum modo pertenceriam, de preferência num estrato social elevado, sendo frequente o dono desempenhar o papel de padrinho ou os seus familiares e amigos, constituindo cerca de 12% dos casos, podendo esta opção ser apontada como um expediente usado estrategicamente para a conquista de parentesco ritual e posterior favorecimento⁵⁰. As preferências recaíam, de seguida, nos eclesiásticos, sobretudo padres, presentes em 12% dos actos, seguindo-se os mestres e praticantes dos ofícios urbanos bem como entre os seus pares. Os forros, os criados dos donos e os estrangeiros aparecem com menos frequência, havendo ainda referência a santos, sobretudo N. Sra. das Mercês, padroeira dos cativos.

A observação do indicador da mortalidade incidiu numa amostra composta por 243 registos de óbito, que numa abordagem diferencial por sexos resultou numa maioria de mulheres. Por idades, apenas foi possível, à semelhança da prática em estudos similares baseados neste tipo de fontes e tendo em conta, sobretudo, a prática no sub-registo de óbitos de menores, compartimentar em maiores e menores de 12 anos, resultando em 52 óbitos de crianças em idade inferior a 12 anos, isto é, uma taxa de mortalidade de cerca de 21%.

As causas de morte raramente foram apontadas, tendo sido consignadas apenas em vinte e duas ocorrências das quais resultaram oito de crime e quatorze repentinamente. Tomando como exemplo o escravo Domingos⁵¹, que tendo vindo de Cabo Verde em 1726, com nove anos de idade, morreu com apenas doze anos vítima de uma apoplexia, e «por ser pobre» foi enterrado pela Misericórdia. Outro caso semelhante ocorreu no

⁵⁰ XAVIER, 2007.

⁵¹ Do Castelo, o dono era Bernardo de Almeida Cabral. Baptizado a 24 de Novembro de 1726. Óbito a 05 de Outubro de 1729.

mesmo espaço, com Joana, que pertencia a Domingos Teixeira. Tendo vindo da Baía, Brasil, foi baptizada a 26 de Janeiro de 1727 e morreu repentinamente um dia depois do Natal de 1729, sem sacramentos e foi sepultada no adro.

Formalmente, o cerimonial que envolvia a morte de um escravo seria em tudo semelhante aos demais, tendo a maioria, curiosamente, recebido a sepultura no interior do templo, sobretudo na freguesia das Mercês. De facto, o destino de parte deste grupo foi a inumação no adro da igreja, em trinta e sete ocorrências, ou a recolha pelo esquife ou tumba da Misericórdia, reservada aos escravos e que era uma espécie de padiola aberta que percorria diariamente a cidade na recolha de cadáveres que eram posteriormente lançados em valas comuns no cemitério de Sant'Ana, e que terá assistido a cerca de 15% dos óbitos.

Embora não possamos afirmar que toda a ocorrência tenha sido assistida por padres, com preceitos sacramentais e assento, estamos certamente num outro patamar mental, bem diferente do passado, pois antes da obrigatoriedade do baptismo de escravos, também o seu sepultamento não estava condicionado à prática cristã. O procedimento foi regulado pelas disposições⁵² manuelinas, ordenando-se ao senado a construção do Poço dos Negros, para onde seriam lançados os seus cadáveres e cobertos de tempos em tempos com cal virgem⁵³ de modo a evitar que depois de mortos fossem atirados ao acaso para a praia e mal cobertos ou que fossem lançados pela ribanceira do Alto de Sta Catarina, servindo de repasto aos cães e transformando-se em focos epidémicos, situação que podemos reportar em Santiago, em período estudado e enquadrado na crise de mortalidade extraordinária da grande peste de 1569, inscrevendo o pároco no livro de óbitos que a 19 de Agosto de 1569 falecera Simão, escravo de Fernando Vale e que fora enterrado no quintal⁵⁴, ou a preta forra Maria Baas, que a 21 de Dezembro de 1598 foi enterrada num olival junto à Palma de Baixo, em S. Sebastião da Pedreira. Ambos os casos provavelmente motivados pelo cenário de peste.

Quanto à sazonalidade, a morte ocorreu com mais frequência no mês de março, em tendência similar aos três espaços paroquiais em estudo. No contexto de Santiago, janeiro e agosto foram meses em que se morreu muito, no Castelo foi o mês de setembro e nas Mercês, outubro foi o mês mais mortal para a população escrava.

6. CARTAS DE ALFORRIA E LIBERDADE

A libertação do cativo seria a aspiração de qualquer escravo, etapa que antes da instituição da Lei do Ventre Livre de 16 de Janeiro de 1773, só podia ser alcançada mediante a vontade privada do senhor expressa em escritura de carta de alforria e liberdade⁵⁵. A sua atribuição podia ainda ocorrer de forma gratuita, condicional ou por indemnização. O testamento era outro instrumento de alforria que garantia o reconhecimento público e jurídico da nova condição.

⁵² Carta régia de D. Manuel I de 13 de Novembro de 1515.

⁵³ CASTILHO, Livro IV: 549.

⁵⁴ ADL, RPL, Santiago, Livro I de Óbitos.

⁵⁵ A atestar a manumissão em conformidade com a estrutura protocolar emanada das ordenações filipinas.

A mensagem de reconhecimento pelos longos anos de lealdade e submissão está presente na maioria das cartas de libertação e alforria que conferiram a liberdade a 49 escravos entre 1700 e 1755⁵⁶.

A proximidade e o convívio propiciavam a afectividade, o que dava ao escravo a oportunidade de ser reconhecido e mesmo estimado pelo dono, conforme exemplos presentes em testamentos como o de António Pereira da Cunha, do Conselho de Sua Magestade e seu Secretário de Guerra ao expressar para com a sua escrava Teresa de Jesus «[...] que deixa livre e com 36 mil réis por ano e que lhe serão pagos pelo rendimento de uma fazenda e alimentos, paga a mesada no principio de cada mês. Por morte dela retornará a mesada ao herdeiro legítimo»⁵⁷. Ou a alforria concedida pelo Capitão António de Passos, datada de 5 de Setembro de 1741, a Manuel António. A alforria seria passada por sua morte e por boas obras que tivera do seu preto Manuel. Declarava-o forro e senhor da sua liberdade com o encargo de servir na sua casa se quisesse. Se pretendesse mudar de posto ou de terra lhe teriam que dar os seus herdeiros uma moeda de ouro de 4800 réis⁵⁸.

O carinho e preocupação de um dono também esteve presente nesta relação desigual entre indivíduos, como ficou expresso por D. Ana Gertrudes Bragança, moradora na Horta da Palmeira, na freguesia de São José, que em 20 de Fevereiro de 1740 concedeu a liberdade a um mulatinho de dois anos, Joaquim, «ao qual tem muito amor pelo criar na sua cama quer dar liberdade para daqui em diante seja forro e livre de toda a escravidão como se de ventre de sua Mãe assim nasesse»⁵⁹.

Mas nem sempre a mensagem de retribuição ou reconhecimento pelos anos de lealdade esteve isenta de cláusulas condicionais como deixou bem claro o mestre de fragatas da Carreira da Índia Manuel Teixeira e a sua mulher Maria Pereira que em 7 de Fevereiro de 1732 concederam a liberdade a Teresa, escrava parda crioula, filha de uma outra escrava preta, Josefa. O motivo apresentado foi o de a ter criado e o bom serviço que a sua Mãe prestou, porém com a condição de Teresa servir a filha dos donos, D. Rosa da Natividade «enquanto viva, [...] de o dito serviço se lhe não faça como escrava, nem a sua filha a poderá vender, nem alhear ou dar e por sua morte ficará forra»⁶⁰.

Após a aceitação das obrigações, a posterior recusa às disposições comprometia a liberdade pactuada.

A idade foi outro pretexto para a libertação de um escravo, embora as expressões de cuidado e atenção encerrem por vezes motivações mais práticas, pois seriam mais as obrigações que os préstimos a esperar de um escravo já velho. Teresa Maria de Jesus concedeu em 1752 a liberdade a Luís da Costa, a vigorar a partir da data de seu falecimento para sempre justificando que «não só pello haver criado, e ter servido bem, mas sim pello amor de Deus e por ser um escravo já hidozo»⁶¹.

⁵⁶ 46 cartas de alforria e liberdade do 1.º cartório notarial de Lisboa, IANTT.

⁵⁷ IAN/TT, Testamentos, Letra A, 26-08-1700.

⁵⁸ IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 103, Mç. 467.

⁵⁹ IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 103, Mç. 461.

⁶⁰ IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 98, Mç. 438.

⁶¹ IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 110, Mç. 477.

A incumbência de missões específicas também foi motivo para pactuar uma libertação, como sucedeu a Antónia Maria de Jesus, de nação Angola a quem o dono, António Marques, passou a carta de alforria e liberdade com data de 18 de Dezembro de 1749, a obter a partir do dia de seu falecimento, com declaração porém de «que seria obrigada a acabar a criação de um seu filho crioulo chamado Mathias e no caso que ele António Marques faleça antes de estar finda a referida criação será ela obrigada a fazê-lo sem que por esse benefício possa pedir gratificação alguma»⁶².

A indemnização aparece uma única vez numa nota notarial de venda de escravo, quitação, obrigação e alforria que pelo valor de 30 mil réis vendeu o desembargador Luís Pimentel da Costa a Esperança do Rosário, mulher preta e forra, o escravo preto Martinho da Silva Pinto, seu marido, ausente em Roma⁶³.

A alforria concedia quase que uma condição de renascido bem visível nas expressões «como se nascera de ventre livre» ou «que de hoje em diante possa fazer de si tudo o que lhe parecer». A lealdade e mesmo cumplicidade entre escravo e senhor, prosseguia por vezes após a libertação, em relações de compadrio por exemplo, mas as cartas mais expressivas em relação a sentimentos de afecto e intimidade, sem condições, são sobretudo aquelas em que o escravo ou era menor, ou tinha nascido e sido criado na casa ou ainda pelos bons serviços da mãe, podendo ocultar nalguns casos parentesco entre dono e alforriado, nunca assumido neste conjunto de cartas.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O escravo foi uma figura incontornável da Lisboa joanina. A amostragem utilizada, rica e vasta em informação, revelou-nos uma cidade com grande concentração de escravos, assimilados num intrincado de redes sociais com outros escravos, mas também com alforriados, livres e proprietários e seus familiares.

Foram sobretudo negros e mulatos, nascidos em Lisboa em resultado da reprodução natural e da continuidade de Lisboa na rota dos navios negreiros, a maioria vindos da região de Angola e da Costa da Mina, muito embora os encontremos provenientes dos 4 cantos do mundo. Lisboa era ainda um mercado de grande absorção de escravos, mas já se avizinhavam grandes mudanças que levariam à abolição deste trato, pois em 1761 o Marquês de Pombal assinou a proibição de importação de escravos para o continente português e em 1773 a proibição de escravatura em Portugal Continental, só se extinguindo efectivamente em 1856.

Sujeitos a muitas restrições e constrangimentos, encontramo-los enquadrados nas vivências de poderosos, na partilha do quotidiano alheio e a sofrer as vicissitudes dos mais desfavorecidos, nas ocupações, frequentemente as mais duras, com quem moravam paredes meias, a casar e a fundar por vezes extensas famílias, a baptizar os filhos, procurando neste acto estabelecer ou reforçar redes de solidariedade. Muito contribuíram para

⁶² IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 105.

⁶³ IANTT, 1.º cartório notarial, caixa 75, livro 322.

a ilegitimidade, sobretudo as mulheres. Perante a morte, procuraram a realização de qualquer bom cristão, com assistência e sacramentos e uma sepultura condigna, não obstante a sua cultura reprimida tenha ressurgido com exotismo e alegria sempre que a ocasião o propiciou, quer fosse num peditório, num círio ou na solenidade de uma procissão. Exímios na música e na dança, também o foram nas artes do oculto e adivinhação.

A lealdade e os bons serviços puderam realizar o sonho da alforria e liberdade de muitos, nem sempre sinónimo de realização pessoal, significando por vezes o agravamento das condições de vida, sobretudo para os mais velhos.

FONTES

IANTT-ADL, *Registos Paroquiais do Castelo, baptismos, casamentos e óbitos*.

IANTT-ADL, *Registos Paroquiais de Santiago, baptismos, casamentos e óbitos*.

IANTT-ADL, *Registos Paroquiais de N. S. Mercês, baptismos, casamentos e óbitos*.

IAN/TT, *1.º cartório notarial de Lisboa, Cx. 7 a 74*.

Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, *Rol de confessados da Paróquia de Santa Justa*, 1693, 1695, 1702, Ms. 978, 980, 983.

Arquivo Histórico do Patriarcado de Lisboa, *Visitações e Devassas do Arcebispado de Lisboa do século XVII e XVIII*, 1683, 1702 e 1707.

Biblioteca Nacional de Lisboa, *Mercurio de Lisboa*, códice 554, fls. 178 v.

Registos Paroquiais de Santa Justa, casamentos e óbitos, 1693 a 1702.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDRE, Valentim (1979) – *Portugal no século XIX – Origens do Colonialismo Português Moderno*. Lisboa: Sá da Costa.

ANDRADE, Vitória Fernanda de – *Ilegitimidade e Compadrio: estudo de nascimentos de filhos de mães escravas, S. Paulo do Muriaé, 1852-1888*. XV Encontro de Estudos Populacionais. Disponível em <www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_478.pdf>. [Consulta realizada em 05.05.2011].

BASTOS, Ana Carla, ATHAÍDE, Camila Oliveira e outros – *O Perfil dos Escravos do Desterro nos Registos de Óbito (1799-1857)*. Disponível em <<http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/banner3.pdf>>. [Consulta realizada em 27.04.2011].

BOSCHI, Caio César (1986) – *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática.

BRÁSIO, António (1958) – *Monumenta Missionaria Africana*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 5 vols.

CÂMARA MUNICIPAL DE LISBOA (1978-1979) – *O Povo de Lisboa. Tipos, Ambiente, Modos de Vida, Mercados e Feiras, Divertimentos, Mentalidades*. Exposição Iconográfica. Lisboa: CML.

CASTILHO, Júlio de (1893) – *A Ribeira de Lisboa*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 5 vols.

CATÁLOGO DA EXPOSIÇÃO (1999-2000) – *Os Negros em Portugal – séculos XV a XIX*, Lisboa: Comissão Nacional Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

DANTAS, Júlio (1969) – *Lisboa de Nossos Avós*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

DIAS, S. da Silva (1973) – *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*. Coimbra: Universidade.

ESTÊVÃO, José (1950) – *Os negros em Lisboa*. «Revista Municipal», n.º 44 (1.º trimestre). Lisboa.

HELENO, Manuel (1933) – *Os Escravos em Portugal*. Lisboa: Anuário Comercial.

- HENRIQUES, Isabel Castro (2004) – *Os Pilares da Diferença. Relações Portugal-África, séculos XV-XX*. Lisboa: Calidoscópico e Centro de História da Universidade de Lisboa.
- LAHON, Didier (1999) – *O Negro no Coração do Império, uma memória a resgatar – Séculos XV-XIX*. Lisboa. (Coleção «Entreculturas História e Histórias»).
- MENDES, António de Almeida (2008) – *Les réseaux de la traite ibérique dans l'Atlantique nord (1440-1640)*. In *Traite et Esclavage*. Paris: Annales. Histoire. Sciences Sociales, 4.
- NETO, Maria Cristina (1994) – *Os negros em Lisboa no século XIX*. Lisboa: Garcia de Orta, Ser. Antropobiologia.
- OLIVEIRA, Eduardo Freire de (1898) – *Elementos para a História do Município de Lisboa*. Lisboa: Typographia Universal.
- PEREIRA, Isaías da Rosa (1972) – *Dois Compromissos de Irmandades de Homens Pretos*. «Arqueologia e História», 9.^a série, vol. IV. Lisboa.
- PIMENTEL, Maria do Rosário (1995) – *Viagem ao Fundo das Consciências, a escravatura na época moderna*. Lisboa: Colibri.
- RIJO, Delminda; ARAGONEZ, Fátima; MOREIRA, Francisco – *A Freguesia de Santa Justa na Transição para o século XVIII: História, Demografia e Sociedade*. Comunicação apresentada no I Congresso CITCEM, Novembro de 2010, Guimarães. Disponível em [http://www.ghp.ics.uminho.pt/I%20Encontro%20CITCEM-DOCS/DIA%2026/PAINEL%20-%20Comportamentos%20demograficos%20-%20Carlota%20Santos%20\(10h30-12h30\)/D%20Rijo_Fat%20Aragonez_Franc%20Moreira/Delminda%20Rijo_TEXTO.pdf](http://www.ghp.ics.uminho.pt/I%20Encontro%20CITCEM-DOCS/DIA%2026/PAINEL%20-%20Comportamentos%20demograficos%20-%20Carlota%20Santos%20(10h30-12h30)/D%20Rijo_Fat%20Aragonez_Franc%20Moreira/Delminda%20Rijo_TEXTO.pdf). [Consulta realizada a 15.05.2012].
- ROCHA, Elza; AGUALUSA, José Eduardo; SEMEDO, Fernando (1993) – *Lisboa Africana*. Lisboa: Edições Asa.
- SAUNDERS, A. C. de C. M. (1994) – *História Social dos Escravos e dos Libertos Negros em Portugal 1441 – 1555*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda,
- TINHORÃO, José Ramos (1988) – *Os Negros em Portugal, uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho.
- XAVIER, Regina Célia Lima (2007) – *História da escravidão e da liberdade no Brasil meridional: guia bibliográfico*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

«ÁREA DE ACESSO RESERVADO»:

TRADIÇÃO E MUDANÇA NA ORGANIZAÇÃO DA NECRÓPOLE TEBANA

ROGÉRIO SOUSA*

Resumo: No antigo Egito, o sagrado está estreitamente associado à noção de interdito. O território da necrópole era um espaço sagrado por excelência e, como tal, estava demarcado por um conjunto de interdições que codificavam a sua utilização. A XXI dinastia registou importantes modificações no padrão de utilização do espaço da necrópole. O saque da necrópole real, o Vale dos Reis, é habitualmente tomado como o exemplo flagrante da grande instabilidade social e política do tempo. Com este artigo pretendemos demonstrar que a espoliação dos túmulos que se verificou em toda a necrópole tebana correspondeu a uma reorganização do espaço da necrópole e ao levantamento dos interditos subjacentes a uma concepção do território sagrado que se afigurava obsoleta. Esta obra de reorganização, empreendida pelos sacerdotes de Amon, ilustra a emergência de uma nova noção do espaço sagrado onde se insinua uma inusitada «liberdade» de circulação de bens funerários e, pela primeira vez, se assiste a uma participação muito expressiva das mulheres na economia da necrópole. Queremos ainda demonstrar que esta aparente «libertação» do território sagrado estava condicionada por uma nova concepção do poder religioso que presidia à organização da necrópole.

Palavras-chave: Egípto; Necrópole tebana; XXI dinastia; Sacerdotes de Amon.

Abstract: In ancient Egypt, the sacred is delimited by means of taboo. The necropolis was a sacred space and, as such, was delimited by a set of prohibitions that encoded its use. The 21st Dynasty has undergone important changes in the pattern of use of the necropolis. The looting of the royal necropolis, the Valley of the Kings, is usually taken as the glaring example of the great social and political instability of the time. With this article we intend to demonstrate that the theft and re-use of the tombs detected throughout the Theban necropolis in this period corresponded to a deep reorganization of the necropolis and not just to a critical and anomic moment of disorder. On the contrary, it represents the lifting of prohibitions that underlie a conception of the sacred territory which seemed obsolete. This work of reorganization, undertaken by the priests of Amun, illustrates the emergence of a new notion of sacred space where it implies an unusual «freedom» of movement of funerary goods and, for the first time, we witness a more significant participation of women in the economy of the necropolis. We also want to point out that this apparent «liberation» of the sacred territory was constrained by a new conception of religious power that presided over the organization of the necropolis at that particular time.

Keywords: Egypt; Theban necropolis; 21st Dynasty; Priests of Amun.

No antigo Egito, o território da necrópole era um espaço sagrado por excelência e, como tal, estava demarcado por um conjunto de interdições que codificava a sua utilização e garantia a manutenção de uma identidade e uma tradição local autóctone. Ao longo de mais de mil anos de história, a necrópole tebana registou importantes modificações no padrão de utilização do seu espaço. De cemitério provincial, o seu estatuto foi guindado a necrópole real no Império Novo, seguindo-se a sua completa desintegração na XXI dinastia. Com este artigo pretendemos sugerir uma nova explicação para esta viragem sugerindo que a espoliação dos túmulos que se verificou em toda a necrópole tebana correspondeu a uma reorganização do espaço e ao levantamento dos interditos subjacentes

* Instituto Superior de Ciências da Saúde-Norte. Investigador do CITCEM.

tes a uma concepção do território sagrado que se afigurava obsoleta. Esta obra de reorganização, empreendida pelos sacerdotes de Ámon, ilustra a emergência de uma nova noção do espaço sagrado onde se insinua uma inusitada «liberdade» de circulação de bens funerários e, pela primeira vez, se assiste a uma organização da necrópole ditada por uma noção corporativa, portanto «igualitária», do espaço sagrado.

1. A NECRÓPOLE COMO ESPAÇO SAGRADO

É notório, na religião egípcia, o contraste flagrante entre a valorização da liberdade, por um lado, e a feroz demarcação dos territórios do sagrado, povoados por interditos, segredos e obrigações rituais. Tanto uma tendência como a outra eram centrais do pensamento religioso do antigo Egipto mas possuíam um enquadramento distinto. O livre-arbítrio era entendido essencialmente como um atributo da sabedoria, não no sentido livresco e erudito, mas no sentido interior, de capacidade para compreender a ordem cósmica e buscar a integração perfeita¹. Este sentido de compreensão da *maet* (a ordem cósmica) era, nos textos sapienciais, descrita como um dom do coração, situando-se portanto num plano puramente interior. No sentido amplo, a principal preocupação da religião egípcia consistia em problematizar a *maet*, em identificar os factores que asseguravam a sua permanência no mundo e em assegurar o domínio dos agentes caóticos que ameaçavam continuamente o frágil equilíbrio da criação. Esta busca de ordem e de harmonia era transversal a todas as manifestações da cultura egípcia e assentava, podemos dizê-lo de modo bastante literal, na capacidade para cada um «ver» a verdade, a *maet*, com o seu próprio coração. Estamos, neste domínio, num horizonte pleno de liberdade: mais do que um quadro dogmático a religião egípcia assentava numa visão aberta e inacabada da verdade, o que admitia a incessante busca de renovação e actualização. A verdade, a *maet*, era, num sentido muito contemporâneo, uma realidade aberta e em construção que se desejava em permanente renovação.

No sentido estrito, a religião egípcia alicerçava-se no culto realizado nos templos. Este culto exigia uma demarcação muito cuidadosa do território sagrado, por um lado, e do território profano, devido à presença, no interior do espaço sagrado, de uma força cósmica qualitativamente distinta daquelas que povoavam o mundo ordinário em que os vivos se moviam. Esta força cósmica, um *netjer*, «deus», pertencia, por natureza, ao território da Duat, ou seja, ao mundo que se estendia para lá das fronteiras da criação, mundo esse que, por ser primordial, podia ser potencialmente perigoso e letal². Essas forças, *netjeru*, podiam trazer a regeneração e o equilíbrio cósmico, mas porque eram oriundas do mundo caótico, podiam ser também letais para a criação, devido à diferença qualitativa que separava os humanos e os deuses. De certa forma, os templos egípcios funcionavam como as centrais nucleares dos nossos dias, manipulando forças cósmicas

¹ Ver SOUSA, 2008: 347-356.

² A Duat era situada nas fronteiras da criação. Situava-se para além do céu nocturno, mas também estava conotada com o interior da terra, o mundo inferior.


qualitativamente distintas e potencialmente perigosas mas que, se fossem manipuladas na obediência estrita de um código «de segurança» se afiguravam benéficas e úteis para a humanidade³. É neste contexto particular do contacto com o sagrado que encontramos uma apertada delimitação do território, conseguida não só graças à delimitação física do espaço, através da elevação de muralhas e bastiões, mas também graças à manutenção de um véu de mistério que ocultava o território sagrado e de um conjunto de prescrições rituais capazes de garantirem um contacto «seguro» entre deuses e humanos.

Ao olhar dos egípcios, o território sagrado emergia portanto como uma fronteira entre mundos, ou melhor, um enclave, onde se fazia sentir a presença de uma força «extraordinária»: uma qualidade cósmica qualitativamente diferente daquelas que habitavam a criação⁴. Necessariamente, este território era protegido e o seu acesso cuidadosamente codificado. Neste domínio estamos portanto longe do horizonte de «liberdade», enquanto revelação pessoal da natureza da *maet*, que a sabedoria egípcia proclamava. Aqui imperava a estrita observância das prescrições rituais, o respeito pelas interdições territoriais e a veneração do mistério que oculta (e preserva) a divindade. São estes, portanto, os vectores de protecção do sagrado: codificação ritual (culto), delimitação espacial (templo) e preservação do mistério (conhecimento). Os templos egípcios, sobretudo a partir do Império Novo, são nitidamente instalações para assegurar o contacto seguro com o *netjer* que nele se manifesta: a imagem do deus está oculta no santuário mais recôndito do templo e protegida por uma série de barreiras arquitectónicas. Para flanquear cada uma destas barreiras de forma a garantir o culto, o oficiante devia assegurar o cumprimento de um conjunto de procedimentos rituais. Neste âmbito, os interditos e as regras deviam assegurar a pureza do oficiante do culto. Além das imposições relacionadas estritamente com o culto, como o banho regular e periódico, ou o uso de certas vestes rituais, outras imposições mais abrangentes, também elas visando garantir a pureza do oficiante, codificavam toda a sua vida, como a depilação total, a abstinência de alimentos impuros, ou de relações sexuais durante os períodos do culto. A famosa «Declaração de inocência» ou «Confissão negativa» do capítulo 125 do «Livro dos Mortos», que o defunto recitava no tribunal dos mortos, é provavelmente originária do código de conduta imposto aos sacerdotes aquando da sua investidura de certas responsabilidades cultuais e é indicadora da subordinação do indivíduo ao «código» de pureza a que era sujeito para poder estabelecer o contacto com o *netjer*.

Além dos templos, também as necrópoles se afiguravam como um território sagrado e, por definição, afiguravam-se como espaços de fronteira. Ro-Setau, por exemplo, era o nome da necrópole menfita e significava «A entrada para as terras (do mundo inferior)». Também a mítica necrópole de Abido, Ta-Djeser, havia sido construída à entrada de um *uadi* sagrado, portanto, também ela pensada como uma passagem para o mundo inferior. A importância desta necrópole no imaginário funerário do Egipto que esta designação passou a designar indiferenciadamente qualquer cemitério uma vez que, na verdade,

³ Em ASSMANN, 2001: 32.

⁴ LOPRIENO, 2001: 14.

encerra o conceito-chave que define a noção egípcia de território funerário. A expressão é escrita com o recurso ao hieróglifo  (D45) que representa um braço empunhando um bastão. Trata-se de um gesto evocativo de uma barreira que separa o sagrado do profano e demarca o território dos mortos com o estatuto do domínio das divindades. Assim, tal como os templos, as necrópoles eram, por muitas razões, um território que mergulhava na Duat. Em primeiro lugar esta relação era literal: os túmulos escavados na rocha estavam em contacto directo com o mundo inferior e portanto, com as forças regeneradoras da Duat. Em segundo lugar esta relação era reforçada pela presença, no seio da necrópole, de lugares santos onde certas divindades locais particularmente associadas a este território, eram cultuadas. Foi a partir de Abido, por exemplo, que irradiou o culto de Osíris que se estenderia a todo o Egipto. Na necrópole menfita, Sakara, o deus Sokar, divindade também associada ao mundo inferior, era alvo de um culto especial.

A sacralização do lugar e, portanto, a sua interdição era ainda assegurada pela presença de barreiras físicas que dificultavam o acesso ao lugar. Normalmente, sobretudo no Alto Egipto, a necrópole era construída na margem ocidental do Nilo, opondo-se assim geograficamente à cidade dos vivos que se erguia na margem oriental. Tal é o caso das mais importantes necrópoles do Alto Egipto como a de Tebas, Abido ou Siena (Assuão). Esta regra, no entanto, não era fixa e algumas tradições locais, certamente por constrangimentos de ordem geológica, parecem ter optado pela inversão deste esquema. Esta é, com efeito, a tradição dominante no Médio Egipto: a cidade dos vivos erguia-se na margem ocidental, normalmente plana e fértil, enquanto a necrópole se erguia na margem oriental, montanhosa e desértica. Tal é o caso de Hermópolis, construída na planície fértil da margem esquerda do Nilo, e das necrópoles erguidas nas montanhas rochosas da margem direita desde Beni Hassan até Tel el-Amarna⁵. Noutros casos, a barreira podia ser constituída por uma elevação rochosa (como acontece em Mênfis com Sakara, ambas situadas na margem esquerda) ou pela combinação de ambas. O Nilo, a montanha e o percurso do deus Sol no seu caminho de e para a Duat conferiam assim os referenciais cosmológicos que asseguravam a demarcação da necrópole como um território da Duat e que, por essa razão, requeria isolamento.

Foi esta aura de sacralidade que, desde cedo, conferiu às necrópoles egípcias uma desconcertante autonomia em relação ao poder central. Evidentemente, nestes enclaves sagrados fervilhavam as ideias que, em cada momento, renovavam a visão egípcia da imortalidade e o seu carácter fechado favorecia, sobretudo nas necrópoles regionais, a manutenção de uma tradição local forte. Este estatuto tornava a necrópole num palco obrigatório quer para a exibição do poder central, faraónico, ou para a demonstração da vitalidade e autonomia do poder local.

⁵ Note-se que a necrópole hermopolitana de Tuna el-Guebel, situada a ocidente do Bahr Yusef, é tardia e portanto, não pode ser tida como exemplificativa do esquema clássico da organização do espaço funerário. A referência a Amarna é, pelo contrário, muito importante neste contexto, já que a sua necrópole é habitualmente vista como uma excepção à regra por se erguer na margem direita. Na verdade, no contexto geográfico em que se erguia, não é a localização geográfica da sua necrópole que era excepcional, mas sim a localização da cidade dos vivos. Também a vizinha cidade de Antinoópolis foi construída excepcionalmente na margem direita, já durante a ocupação romana, mas neste caso as conotações funerárias da cidade (a cidade albergava o túmulo de Antínoo) parecem explicar esta «anomalia». Ver plano em PORTER & MOSS, 1934: IV-V.

2. AMENTI UER UASET («O GRANDE OCIDENTE DE TEBAS»): OS EIXOS SIMBÓLICOS ESSENCIAIS DE UMA NECRÓPOLE PROVINCIAL

É verdade que as conotações de sacralidade que rodeavam as necrópoles, lhes auferiam um estatuto «fechado» e «defendido». No entanto, este espaço «fechado», que aparentemente poderia ser pouco propício à inovação, cedo se constituiu como o território privilegiado de circulação de novas ideias, uma vez que era tradicionalmente neste domínio funerário que todos os saberes se cruzavam: técnicas de construção, recursos literários e iconográficos, saberes mágicos e litúrgicos. Este «isolamento» selectivo em relação ao exterior predispunha, portanto, a uma forte autonomia interna que favorecia a constituição de «subculturas» regionais, fortemente enraizadas nas tradições locais e com um grau de autonomia, por vezes notável em relação à cultura funerária «clássica» ou se preferirmos «oficial», oriunda de Mênfis e de Heliópolis.

A necrópole de Tebas é, a este respeito, uma das mais notáveis do Egipto. A própria terminologia que hoje utilizamos reflecte a magnitude e a importância da necrópole no contexto da própria cidade dos vivos que, na Antiguidade, era designada Uaset, «A Poderosa», ao passo que, apropriadamente, a sua necrópole, era designada Amenti Uer Uaset, «O Grande Ocidente de Uaset», reportando-se à sua localização na margem esquerda do Nilo. O termo que hoje usamos, Tebas, é uma deturpação grega da designação egípcia de Tjammu (Medinet Habu), um dos locais mais sagrados da necrópole tebana na Época Greco-Romana⁷. Por ironia, é actualmente este termo, oriundo da necrópole, que usamos (incorrectamente) para designar a cidade dos vivos, a antiga Uaset e a actual Luxor.

Até aos finais do Império Antigo (2543-2120 a. C.), Tebas não passava de uma capital provincial e a sua necrópole apresentava os habituais monumentos funerários erguidos para os governadores locais. Os poucos vestígios desta época concentravam-se em torno de El-Tarif, a área situada directamente oposta a Karnak, e Khokha, a mais setentrional das colinas rochosas que antecedem a cadeia montanhosa do deserto. Para além das tradicionais mastabas em voga no Império Antigo⁸, alguns governadores parecem ter desde logo valorizado túmulos escavados na rocha⁹, os quais teriam uma longa tradição na necrópole tebana. Com efeito, as mais significativas realizações funerárias da necrópole tebana têm como matriz a relação com a montanha sagrada. No Primeiro Período Intermediário (2118-1980 a. C.), os soberanos do reino tebano afirmavam a sua ligação às tradições locais criando um túmulo monumental inteiramente baseado nesta relação dinâmica com a montanha: eram os túmulos *saff*, imponentes hipogeus escavados na montanha antecidos por um pórtico de colunas, também elas escavadas na rocha.

Além de se adaptar melhor à estrutura geológica do local, este tipo de túmulo parece

⁶ Em GAUTHIER, 1925: 76.

⁷ WEEKS, 2001: 381.

⁸ Os túmulos de El-Tarif consistem em duas mastabas de adobe datadas da IV e da V dinastia construídas provavelmente para governadores locais.

⁹ Em Khokha impôs-se desde cedo, o túmulo escavado na rocha também eles escavados para os governadores de Tebas (TT 186, TT 405, TT 413) (POLZ, 2001: 386).

também reflectir, desde muito cedo, a importância que a montanha tebana, tida como uma manifestação funerária de Hathor, «a Senhora de Dendera». Vestígios deste culto remontam ao reinado de Mentuhotep II (XI dinastia), que fez erguer um santuário hathórico nas proximidades do seu próprio complexo funerário¹⁰. Ainda hoje a designação do pico tebano, El-Gurn, «O Pico» ou «O Corno», é indiciadora da importância deste culto, já que Hathor era aí venerada na sua manifestação de vaca sagrada. O carácter materno da montanha iria sempre prevalecer no imaginário do Além oriundo da necrópole tebana dominado pelo vulto da deusa, também adorada na qualidade de Meretseguer, «A (deusa) que ama o silêncio».

Foi literalmente à sombra da protecção desta deusa que o grande complexo funerário de Mentuhotep II, o fundador do Império Médio (1980-1760 a. C.), se ergueu, permanecendo até ao Império Novo, como o único grande monumento real da necrópole. Inaugurando uma época que iria continuar a ser marcada pela construção das pirâmides, Mentuhotep II concebeu um edifício arrojado e inovador que, à imagem dos seus antecessores, se enraizava profundamente na arquitectura funerária local. Os túmulos *safferam* obviamente a inspiração para o edifício porticado de Mentuhotep e tal, como aqueles, o novo edifício apresentava uma evidente articulação simbólica com a montanha, mergulhando as suas galerias no interior da rocha. Esta articulação era acentuada, como referimos, pela proximidade com o culto hathórico dedicado a Hathor que instalou na própria falésia.

Até ao Segundo Período Intermediário (1759-1539 a. C.), as áreas privilegiadas para construção de túmulos na necrópole tebana parecem ter-se concentrado nas encostas da montanha dispostas directamente diante de Karnak, com especial prevalência de Dra Abu el-Naga, a região mais setentrional da necrópole, onde aparentemente se concentraram os túmulos da elite, reis e funcionários, ao passo que enterramentos colectivos foram encontrados em Assassif e os indícios das primeiras ocupações, também por túmulos da elite (altos funcionários e membros da família real), são registados no Vale das Rainhas. Pouco podemos saber acerca dos critérios que regiam a organização da necrópole neste período, mas é notória a proximidade inusitada entre os túmulos dos altos funcionários e os túmulos dos dinastas locais. Uma tal proximidade no horizonte funerário reflectia afinal a organização do poder político local que assentava tradicionalmente numa visão de responsabilidade partilhada pela manutenção da ordem cósmica. As práticas funerárias espelhavam necessariamente esta visão política mostrando que o território da necrópole e o poder local se reforçavam mutuamente.

3. A TRANSFORMAÇÃO DO GRANDE OCIDENTE DE TEBAS NUMA NECRÓPOLÉ REAL

Com o Império Novo (1539-1077 a. C.) verifica-se uma reviravolta decisiva na organização na necrópole tebana. Tebas, que até aí tinha apenas o estatuto de uma capital provincial,

¹⁰ PINCH, 1993: 4.

guindou-se à capital dinástica do Egipto reunificado, com sede no grande templo de Ámon-Ré de Apet Sut (Karnak). Em linha com esta mudança de estatuto, a necrópole tebana transformou-se numa necrópole real o que levou a uma reorganização total do seu território.

Esta reorganização da necrópole é particularmente notória a partir do reinado de Hatchepsut (1479-1458 a. C). A criação do Vale dos Reis como um local exclusivamente reservado aos enterramentos reais é naturalmente o dado mais saliente da nova ocupação do espaço, mas a transformação da necrópole teve um carácter muito mais amplo. A deusa da necrópole continuava a ser Hathor mas o seu culto foi integrado e articulado com o culto imperial de Ámon-Ré. Esta articulação esteve na base de um gigantesco projecto de ordenação – podemos usar com toda a propriedade o termo «urbanístico» pois é da organização de uma cidade dos mortos que enfim se tratava – cuja dimensão não tinha precedentes e que se estendia à própria cidade dos vivos.

O plano desta grandiosa capital sagrada foi traçado de acordo com um quadrilátero gigantesco que unia as duas margens do Nilo. Na margem direita o templo de Apet Sut (Karnak) fora ligado ao recentemente criado templo de Apet Resit (Luxor), através de uma alameda de esfinges com três quilómetros de extensão. Esta via monumental não se destinava propriamente à circulação de viaturas, mas sim à circulação das imagens divinas de Amon, Mut e Khonsu que se dirigiam em procissão ao templo de Luxor para a celebração do Festival de Opet. Na margem esquerda do Nilo, um percurso simétrico unia o templo funerário de Hatchepsut (erguido diante de Karnak na falésia de Deir el-Bahari) ao templo de Amon de Tjammu (erguido diante do templo de Luxor)¹¹. Ao invés de uma alameda de esfinges, estes templos estavam unidos através de um canal aquático por onde circulavam as barcas sagradas de Amon, Mut e Khonsu, por ocasião do grande festival da necrópole: a Bela Festa do Vale.

A necrópole e a própria cidade dos vivos eram totalmente reorganizadas, podemos dizer, urbanizadas, em torno de eixos processionais de espantosa monumentalidade através dos quais a presença divina de Amon-Ré irradiava para a cidade¹². As vias sagradas que funcionavam como eixos organizadores da cidade dos vivos e dos mortos criavam portanto canais de circulação da presença divina e difundiam-na no plano da cidade, algo que se afigurava profundamente inovador e transmitia uma concepção «revolucionária» acerca do envolvimento de deus na história.

Nesta nova cidade sagrada, o faraó exercia o seu poder na cidade dos vivos como filho do deus supremo, Amon-Ré e, uma vez morto, o seu cadáver era oculto no ventre da montanha, no túmulo escavado no Vale dos Reis, como uma emanção de Osíris. O *ka* real (o poder de vida que herdara de Amon, o seu pai divino) era cultuado no templo funerário real que cada faraó fazia erguer diante da planície inundada pela cheia. Os «templos de milhões de anos», assim eram chamados os templos que garantiam o culto

¹¹ O templo de Tjammu albergava o Festival do Início da Década, uma procissão que marcava o início de cada «semana» egípcia constituída por dez dias e ao longo da qual a estátua divina de Ámon percorria os templos das duas margens do Nilo (ELIAS, 1993: 61).

¹² Ver ASSMANN, 2001: 33.

funerário real, eram erguidos no alinhamento do canal que ligava Deir el-Bahari a Tjamo com o intuito de constituir santuários repositórios da barca divina de Amon no seu percurso ritual ao longo da Bela Festa do Vale. As novas ideias de imortalidade real fundiam-se, portanto, num desejo de união íntima com o deus supremo¹³.

A maior parte do território da necrópole estava, portanto, consagrado e subordinado à expressão teológica do poder universal de Amon-Ré, bem como à manifestação cósmica do faraó defunto que se identificava nas criptas do Vale dos Reis ao deus Osíris, ao mesmo tempo que o seu *ka*, era cultuado nos «templos de milhões de anos» como uma essência primordial de Amon-Ré.

Com a elevação do estatuto de Tebas a capital imperial, a necrópole tebana tornou-se, portanto, no palco para a expressão de um ambicioso plano político que expressava a sua vocação hegemónica e, portanto, «universal», através de uma formulação teológica que, se integrara o essencial do carácter local da tradição local – o protagonismo da montanha como manifestação da deusa cósmica que garantia a regeneração – impunha uma nova organização política. A convivência entre túmulos reais e túmulos da elite no mesmo espaço era agora obsoleta. Além do Vale dos Reis, o Vale das Rainhas, também conotado com o culto hathórico, foi reservado ao uso de rainhas e príncipes reais. Quando comparado com a dimensão dos locais reservados à realeza, a extensão das necrópoles da elite é muito mais reduzida, pelo que aí a concentração de túmulos é muito maior. As pequenas colinas de Cheikh Abd el-Gurna, Khokha e Gurnet Murai, flanqueando o canal sagrado usado nas procissões divinas, foram privilegiadas pela elite. Também a planície de Assassif, que estava em ligação simbólica com Deir el-Bahari, foi abundantemente ocupada. Um último, mas decisivo elemento desta paisagem sagrada era constituído pela aldeia dos construtores dos túmulos reais, Set-Maet, «O Lugar da Verdade» (Deir el-Medina). Esta aldeia ilustra na perfeição a necrópole tebana como uma «área de acesso reservado». Nela habitavam os detentores dos segredos das construções reais que, em virtude desse saber, viviam numa comunidade «à parte». E exactamente em virtude desse «isolamento» floresceu nesta comunidade uma cultura invulgar que criava e subvertia os cânones usados na necrópole, assumindo-se claramente como um «núcleo de inovação». Pelas suas condições excepcionais muitas das transacções comerciais estão bem documentadas e atestam o dinamismo que a cultura material funerária atingiu neste contexto¹⁴.

Enquanto materialização de um plano teológico e político, ao longo do Império Novo a necrópole tebana permaneceu como um território proibido, sobretudo o Vale dos Reis, vigiado permanentemente por guarnições acasteladas na montanha. E esta vigilância era bem necessária porque, apesar de ser um território para os mortos, a verdade é que muitos aí viviam e retiravam da morte o seu sustento. Camponeses, artesãos, sacerdotes do *ka*, teriam necessariamente de viver no território dos mortos, mas também os mumificadores, olhados normalmente com desconfiança pelos habitantes da cidade dos vivos.

¹³ ELIAS, 1993: 61.

¹⁴ COONEY, 2007: 44-69.

Um dos aspectos mais significativos da vida da necrópole era constituído pelas visitas dos vivos. Apesar da magnitude dos templos reais, o principal ponto de atracção da necrópole para o cidadão comum de Tebas era o santuário de Hathor de Deir el-Bahari. Era este o centro de todas as devoções. Do ponto de vista político, o santuário tinha uma conotação importante com o nascimento divino do faraó, mas era igualmente alvo de um culto popular muito significativo relacionado com a fertilidade e a cura. *Graffiti* e *ex voto* foram encontrados em grande número no santuário rupestre hathórico de Tutmés III e no santuário vizinho de Mentuhotep II¹⁵.

Além das visitas a este santuário, em certas alturas do ano a necrópole animava-se com a presença em peso da comunidade de ambos os lados do rio. Por ocasião da Bela Festa do Vale, a necrópole recebia a visita, já aqui mencionada, da tríade divina de Karnak que era sem dúvida acompanhada pelo faraó reinante e por todo o seu séquito. Era o momento alto da vida da necrópole. Era o momento das famílias visitarem os túmulos dos seus antepassados e de aí celebrarem ruidosas festas em sua honra.

Além destes momentos importantes, a necrópole estava sempre no horizonte como último destino. Por isso, é preciso não esquecer que, para quem dispunha desses meios, a construção de um túmulo era a obra de uma vida que envolvia muitos recursos materiais e um forte envolvimento pessoal na escolha do local, na concepção do plano e na escolha do programa decorativo do túmulo. Tudo isto requeria visitas regulares e empenhadas ao local, o que fazia de cada túmulo em preparação não só um estaleiro mas também um tubo de ensaio onde se testavam continuamente novas soluções. Inspirados pelos portentosos modelos reais, e estimulados pelo dinamismo da iniciativa «privada» que através da construção do túmulo exibia o seu estatuto social e intelectual, os profissionais envolvidos nesta empresa tornaram a necrópole tebana um espaço de circulação de ideias, muitas delas subversivas, e o seu carácter «fechado» permitiu a sua proliferação, mesmo quando a reforma atoniana tentou a sua erradicação.

A partir do Império Novo a necrópole tebana era portanto uma comunidade extensa, florescente e muito activa que reunia actividades muito heterogéneas onde a participação privada tinha um papel importante, decisivo até. Tal não significa que não existisse uma organização territorial e administrativa superior. Todo este vasto território precisava de ser defendido, vigiado e sobretudo, organizado, devido à ocupação crescente das suas encostas. O aparelho responsável pela organização deste espaço pertencia necessariamente à administração real. Tanto a ocupação do Vale dos Reis, como a das necrópoles dos altos funcionários tinha de ser cuidadosamente gerida. Ainda assim, devido à concentração dos túmulos não é incomum a construção de um túmulo colidir com outro pré-existente.

Decisivo neste controlo era o policiamento e a investigação de práticas criminosas infligidas nos túmulos. Embora esta problemática estivesse sempre latente, a segurança só parece ter começado a ficar seriamente em risco em finais da XX dinastia, altura em que nem o Vale dos Reis escapou ao saque. Sabemos, através de relatos circunstanciados, de actuação de grupos organizados de saqueadores que conseguiram causar estragos muito

¹⁵ LIPINSKA, 1967: 29-30. Também em PINCH, 1993: 4.

significativos tanto em túmulos reais como nos «templos de milhões de anos». Relatos das investigações realizadas para identificar e punir os culpados chegaram aos nossos dias. Estes inquéritos, dirigidos pelos mais altos funcionários do reino, como o sumo sacerdote de Amon e o vizir, incluíram tortura descrita como «torcer mãos e pés», traduziram-se na acusação e execução de saqueadores, muito embora transpareça também a colaboração, nestes crimes, de altos funcionários que aparentemente escaparam ilesos a esta operação¹⁶. À medida que o poder real enfraquecia, as bases para a manutenção da ordem na necrópole tebana sucumbiam e com elas se esvaíam todos os pressupostos que haviam presidido à sua organização. A situação atingiu um limiar crítico no reinado de Ramsés XI (1106-1077 a. C.), quando, a par da incapacidade do faraó de controlar a administração real, Tebas enfrentava uma situação de crise económica e social crescente. O aparelho da administração, fortemente corrompido, pôde então, com aparente à vontade, espoliar a necrópole tebana, e até o próprio templo de Amon-Ré em Karnak¹⁷. A situação só foi controlada com a nomeação de Herihor, o chefe do exército, como sumo sacerdote de Amon. Começava então a chamada Era do Renascimento, *Uhem-mesut* (lit. «repetição dos nascimentos») que iria ser responsável por reorganizar a necrópole tebana em função de uma nova realidade política do Egipto.

4. O GRANDE OCIDENTE DE TEBAS E O CLERO AMONIANO DA XXI DINASTIA (1076-944 A. C.): A EMERGÊNCIA DE UMA UTILIZAÇÃO CORPORATIVA DA NECRÓPOLE TEBANA

A Era do Renascimento afigura-se como um momento de viragem do Egipto cujos detalhes políticos, embora determinantes, não podemos aqui abordar. Tebas era agora a capital do Alto Egipto, cujo poder era exercido pelo sumo sacerdote de Ámon, ao passo que o poder real se circunscrevia a Tânis, no Delta. Autonomizado do poder real, o clero de Ámon traduziu em modelo político o tradicional paradigma religioso de Ámon, o rei dos deuses, criando, pela primeira vez na história egípcia, uma verdadeira teocracia. A definição da necrópole tebana como necrópole real era agora obsoleta.

Aparentemente, nem os faraós de Tânis estavam desejosos de implantar uma necrópole real, no modelo «clássico». Faziam-se agora sepultar, em túmulos colectivos e no próprio recinto do templo de Ámon de Tânis, protegidos portanto pelo recinto templário. É interessante verificar que, em Tebas, o templo de Ámon-Ré de Karnak não teve uma reconversão idêntica: nenhuma estrutura funerária foi aí encontrada. Os túmulos datados da XXI dinastia continuaram, portanto, a ser construídos, como tradicionalmente, na margem esquerda do Nilo. O estatuto funerário do Grande Ocidente de Tebas continuava inquestionado. No entanto, tal não significa que a visão da necrópole fosse a mesma. O mais provável é que, de forma inversa ao que terá acontecido em Tânis – onde o espaço templário foi adaptado a um uso funerário – na necrópole

¹⁶ MACDOWEL, 2001: 319.

¹⁷ GOELET, 1996: 107-127.

tebana o território funerário tenha sido adaptado a um uso templário. Num e noutro caso, porém, a visão subjacente ao território funerário é idêntica: em ambos os casos a função funerária é vista como um atributo, entre muitos, de um espaço que é templário em primeiro lugar, ou seja, a sua principal função consiste em ser o palco para garantir um culto divino.

A margem esquerda de Tebas tornou-se portanto um território gerido, já não pela administração real, como acontecera ao longo do Império Novo, mas pelo clero de Ámon-Ré, facto que está na base para as grandes alterações que aí se fizeram sentir a partir da XXI dinastia e ao longo de todo o Terceiro Período Intermediário (1076-723 a. C.). Estas alterações traduzem-se sobretudo numa visão «corporativa» da necrópole.

Os vestígios arqueológicos não permitem ter uma ideia clara acerca do estado da necrópole na XXI dinastia. A situação é pouco clara no que diz respeito à maior parte dos grandes «templos de milhões de anos». Sabe-se que o templo funerário de Amen-hotep III (1390-1353 a. C.) era já utilizado como fonte de matéria-prima desde o reinado de Merenptah (1213-1203 a. C.). O Ramesseum, por seu lado, foi transformado num cemitério logo no início da XXII dinastia (943-c.746 a. C.), pelo que o mais provável é que na XXI dinastia, a função cultural do templo já não existisse¹⁸. O abandono do Vale dos Reis é, porém, o indicador mais seguro de que todos os «templos de milhões de anos» haviam já cessado a sua actividade cultural funerária.

Sabe-se que em Deir el-Bahari, o templo de Hatchepsut (Djeser Djeseru) era o único ainda em funcionamento, já que os templos vizinhos de Tutmés III (1479-1425 a. C.) e de Mentuhotep II haviam sucumbido a um desmoronamento da falésia que ocorrera em finais da XX dinastia. O único recinto disponível para a celebração da Bela Festa do Vale, no caso de ainda ser celebrada, era portanto o Djeser Djeseru. Nesta etapa, porém a sua função como memorial real de Hatchepsut afigurava-se totalmente desactualizada e o templo era utilizado no contexto mais genérico da «necropolização» de Deir el-Bahari, isto é, na transformação do recinto templário envolvente em cemitério. Com efeito, é nas imediações do recinto templário de Djeser Djeseru que o clero de Ámon se fez sepultar, seguindo, portanto, o mesmo padrão observado pelos faraós de Tânis, ou seja, criando túmulos colectivos associados a um espaço templário que, de algum modo, funcionaria também como uma superestrutura onde o culto funerário tinha lugar. Embora o túmulo dos sumos sacerdotes de Ámon (TT 320) se encontre um pouco mais afastado do templo, todos os restantes túmulos de sacerdotes de Ámon foram encontrados na vizinhança directa de Djeser Djeseru¹⁹ ou mesmo no seu recinto²⁰.

Também os templos de Medinet Habu continuaram a ser usados na XXI dinastia,

¹⁸ ELIAS, 1993: 95.

¹⁹ Todos eles se localizam num recinto triangular formado pelos muros que delimitavam os recintos de Hatchepsut e de Mentuhotep II. (WINLOCK, 1924: 10, fig. 7). Para além de Bab el-Gassus, foram também encontradas duas pequenas câmaras funerárias, uma delas contendo os despojos de Henut-taui e a outra contendo os enterramentos de três princesas da XXI dinastia e outros enterramentos intrusivos mais tardios (ELIAS, 1993: 230).

²⁰ Tal é o caso do enterramento de Nani, filha do sumo sacerdote Pinedjem I, instalado num túmulo do início da XVIII dinastia, escavado para albergar o enterramento de Meritamon, esposa e irmã de Amen-hotep I (TT 358), portanto muito antes da construção do próprio templo (ELIAS, 1993: Nota 14).

sobretudo como espaços cultuais que celebravam os poderes cosmogónicos de Ámon através da sua manifestação na «colina de Tjamu». O grande complexo de Ramsés III era agora o principal centro urbano da margem esquerda do Nilo, muito embora o seu uso como templo funerário real fosse também obsoleto²¹.

Aparentemente foi para aí que os habitantes de Deir el-Medina, que entretanto foi encerrada, se mudaram, ocasionando assim a disponibilização maciça de mão-de-obra qualificada. Medinet Habu parece nesta época constituir o epicentro administrativo responsável pela gestão dos recursos da necrópole e pela sua reciclagem, mas era do grande templo de Ámon-Ré de Karnak que emanavam as grandes decisões orientadoras. Por exemplo, a instalação das múmias reais (Ramsés I, Seti I e Ramsés II) para o túmulo de Nesikhonsu/Pinedjem II foi validado através de um oráculo da deusa Mut²². Era possivelmente em torno de Medinet Habu que se situariam também as principais oficinas de produção de ataúdes e papiros, beneficiando simultaneamente dos recursos intelectuais e literários do templo e dos recursos técnicos dos descendentes dos artesãos de Deir el-Medina.

Teria sido também Medinet Habu o local onde se teria sediado a grande operação de inventariação do estado da necrópole empreendida a partir do enérgico pontificado de Herihor, desde logo com a investigação ao saque do Vale dos Reis. Com os seus enterramentos seriamente profanados ao longo dos finais da XX dinastia, o local foi metodicamente inspeccionado: os estragos foram avaliados e os saqueadores punidos²³. Ao mesmo tempo iniciava-se uma operação profunda de reciclagem que traduz o espírito dominante do período. Perante o esforço necessário para manter um controlo eficaz dos sepultamentos reais, esforço esse que se revelava provavelmente anacrónico e desnecessário aos olhos do novo paradigma, o clero de Ámon optou por recuperar as múmias reais, garantir um enfaixamento condigno, ao mesmo tempo que extraía das galerias tumulares reais tudo o que restava com o intuito claro de possibilitar a sua reutilização.

O mais espantoso é que esta reciclagem dos bens funerários se estendeu a toda a necrópole e, aparentemente sem um intuito depredatório, como acontecera com os saques dos finais da XX dinastia. Todos os túmulos da necrópole foram espoliados: os bens voltaram a circular no «mercado» e os túmulos propriamente ditos deixaram de funcionar como uma fundação privada mas sim como propriedade do templo. Reflexos desta operação podem ser detectados nos túmulos reais de Tânis: o túmulo de Psusennes I (c. 1051-1006 a. C.) apresenta um sarcófago de Merenptah, notoriamente originário do Vale dos Reis, e um sarcófago talhado no estilo dos finais da XVIII dinastia, provavelmente oriundo de Tebas (?)²⁴. O túmulo de Chechank II (c. 873 a. C.) apresenta um peitoral de inspiração claramente ramséssida, certamente espoliado dos túmulos reais²⁵.

²¹ É essa claramente a situação na XXII e XXIII dinastias e assim continuará ao longo do período Kuchita. Esta tendência parece ter-se iniciado na XXI dinastia (ELIAS, 1993: 52). No entanto, é improvável que na XXI dinastia o templo funerário de Ramsés III fosse usado como território de inumação, como acontecerá a partir da XXII dinastia (MURNANE, 1980: 2).

²² Um dos palcos privilegiados para a manifestação pública da vontade de Ámon através do oráculo tinha lugar em Karnak no chamado «Piso de Prata», por ocasião da Bela Festividade da Divina Audiência (pátio do X pilone). Em KRUCHTEN, 1986: 333.

²³ GOELET, 1996: 107-127.

²⁴ Ver MONTET, 1951: Pl. XCVI-XCVIII.

²⁵ Ver MONTET, 1951: Pl. XXVI.

Para além de evidenciar testemunhos desta vasta e metódica operação de reciclagem da necrópole tebana, estes indícios mostram também como é que os bens espoliados à necrópole eram utilizados pelo clero de Ámon, já que o seu uso em Tânis traduz uma utilização não tanto para uso próprio dos sumos sacerdotes de Ámon, mas sim como instrumento de afirmação política, usando-os para fomentar o relacionamento «diplomático» com o poder real sediado em Tânis.

Também entre os enterramentos dos sacerdotes de Ámon se identificam vestígios de uma reutilização de bens funerários confeccionados na XIX ou na XX dinastia²⁶. O chamado «esconderijo real» (TT 320) revelou um conjunto de ataúdes antropomórficos claramente obtidos a partir de enterramentos da XVIII dinastia. Os ataúdes em questão foram seguramente subtraídos nos túmulos disponíveis na necrópole e posteriormente utilizados²⁷.

O tempo era portanto marcado por uma visão corporativa do Além que se traduzia naquela que é característica mais saliente dos enterramentos da XXI dinastia: a de constituírem enterramentos colectivos organizados, de algum modo, pela relação de pertença a uma corporação profissional, neste caso a dos sacerdotes de Ámon (ao passo que em Tânis se impõe ainda a noção de família real). Não era a primeira vez que túmulos colectivos surgiam na necrópole tebana. No reinado de Ramsés II (1279-1213 a. C.), no próprio Vale dos Reis, um vasto túmulo colectivo foi escavado com o intuito de albergar a sua numerosa prole (KV 5)²⁸. O plano deste túmulo apresenta uma afinidade desconcertante com o do Serapeum, construído na mesma época em Sakara para albergar as múmias dos touros sagrados de Ptah. A inspiração para estes túmulos colectivos parece portanto, desde a sua origem, enraizar-se no âmbito de um contexto templário que se explica, no caso dos touros Ápis, não só pela natureza dos seus divinos ocupantes, mas também pela gestão do espaço que está subjacente a uma ocupação sequencial e faseada²⁹.

Seja como for, o clero amoniano da XXI dinastia estava ao corrente da existência destes túmulos colectivos e, tanto um como outro, podem ter tido um contributo decisivo na adopção deste tipo de túmulo. Em primeiro lugar estas estruturas possibilitavam uma efectiva gestão por parte do templo de Ámon-Ré do espaço funerário disponível, seleccionando, através de relações familiares ou profissionais, aqueles que podiam aceder a estas estruturas. Em segundo lugar, a criação deste tipo de sepultura parece ser o resultado natural do tipo de ocupação corporativa a que a necrópole tebana foi sujeita. Os túmulos da necrópole foram desinvestidos de um estatuto «privado» e a sua utilização mediada

²⁶ É o caso, por exemplo, do ataúde antropomórfico A.19 encontrado em Bab el-Gassus pertencente à cantora de Ámon Taiheri e actualmente conservado no Museu Nacional de Copenhaga.

²⁷ Na maior parte dos casos esta reutilização verificou-se sem qualquer modificação formal mas, noutros casos, observa-se que o ataúde foi «recauchutado», ou seja, foi provavelmente «cedido», para não dizer «vendido» à falta de indícios seguros, a uma oficina onde uma nova roupagem, mais adaptada ao gosto e às convenções do tempo, era atribuída ao objecto com o intuito de o valorizar comercialmente antes de o colocar novamente em circulação. Este tipo de «recuperação» é um indicador da utilização dos recursos da necrópole como um meio de financiamento do próprio clero de Ámon.

²⁸ WEEKS, 2000: 6.

²⁹ No caso dos príncipes ramsésidas o contexto templário não está evidentemente presente mas é provável que o Serapeum de Sakara constituísse a sua inspiração.

pelo clero de Ámon que os cedia à utilização por este ou aquele indivíduo em função da sua relação profissional com o templo. Os antigos túmulos privados passaram portanto a ser geridos centralmente pelo clero de Ámon como um recurso, codificando centralmente o seu acesso. É dessa forma que se explica o aparecimento de um grande número de enterramentos invasivos da XXI dinastia em túmulos de períodos anteriores, sobretudo em túmulos de rainhas da XVIII dinastia localizados em Deir el-Bahari. Neste tipo de enterramento, designado «enterramento por associação», era atribuído de forma a exaltar o estatuto social do novo locatário do túmulo, através da sua associação ao prestígio do antigo proprietário do túmulo.

Após um período inicial marcado por ocupações invasivas deste teor, é possível que o clero de Ámon tenha tido a necessidade de empreender a construção de novos espaços tumulares, mais adaptados ao novo padrão de ocupação da necrópole. Os túmulos colectivos terão então surgido como a solução mais eficaz para albergar os enterramentos dos sumos sacerdotes de Ámon e sua família directa, ao invés dos túmulos individuais. Actualmente conhecem-se na necrópole tebana duas grandes sepulturas colectivas da XXI dinastia³⁰. A primeira destas estruturas parece ter sido o túmulo originalmente criado para Nesikhonsu aproveitando um túmulo mais antigo de Inhapi, uma rainha do início da XVIII dinastia. Integrando-se, portanto, na habitual estratégia de reciclagem, a utilização deste túmulo acabou por se tornar inovadora a partir do momento em que foi alargado com o intuito de o transformar no túmulo de Nesikhonsu, no ano 5 do reinado de Siamun. Mais tarde, já no ano 10, a múmia de Pinedjem II foi também aí colocada, juntamente com as múmias de Ramsés I, Seti I e Ramsés II, entre outras³¹. Para além de alguns dos faraós do Império Novo, o túmulo albergava também os enterramentos de outros sumos sacerdotes de Ámon da XXI dinastia, como Pinedjem I, Masaharta, das suas esposas, como Nodjemet, e filhas, como Maatkaré. Trata-se, portanto de um túmulo «pontifício», apresentando a linhagem dos sumos sacerdotes e sua família directa. Incorrectamente conhecido como «Esconderijo Real», a função primordial deste túmulo não era a de providenciar um re-sepultamento seguro das múmias reais, como é vulgarmente afixado, mas sim o de albergar a linhagem dos sumos pontífices de Ámon. A prova disso é que os ataúdes antropomórficos utilizados para guardar as múmias reais são surpreendentemente pobres, sobretudo quando comparados com os soberbos ataúdes usados pelo sumo sacerdote de Ámon e sua família que figuram entre os mais sumptuosos do período³². Este claro desnível de investimento é indicativo de que as múmias reais foram integradas no túmulo TT 320, certamente com o propósito de lhe proporcionar um refúgio seguro, mas certamente muito mais significativo terá sido a função que terão desempenhado no

³⁰ Estes túmulos diferem do KV 5 pelo facto de não possuírem câmaras individualizadas, o que acentua ainda mais o seu carácter corporativo.

³¹ Ver CERNY, 1946: 24-30. Também em WINLOCK, 1931: 107-110.

³² Veja-se, a título de exemplo o desajeitado ataúde de Amen-hotep III em DARESSY, 1909: Pl. LXI. Para além do mais, todos os faraós do Império Novo aí encontrados foram sepultados com material «reciclado» da necrópole, com parca ou nenhuma adaptação.

sentido de proporcionar uma *entourage* capaz de dar valor acrescido à dignidade e a estatuto ao sumo sacerdote de Ámon e à sua família directa, reflectindo assim a nova visão corporativa do túmulo onde o grupo em si mesmo parece constituir o principal «tesouro» guardado pelo túmulo³³.

É, no entanto, o túmulo dos sacerdotes de Ámon, Bab el-Gassus («O portal dos sacerdotes») que melhor reflecte as práticas funerárias da XXI dinastia. Encontrado inviolado, este achado encontra-se ainda largamente por estudar, constituindo um recurso único para conhecer em pormenor este período. Encontraram-se aí 153 enterramentos de sacerdotes e sacerdotisas de Ámon. Entre eles contavam-se indivíduos com o título de pai divino, sacerdotes da «entrada», sacerdotes puros, sacerdotes «ritualistas», funcionários administrativos do templo e cantoras de Ámon³⁴. Ao contrário do que acontecia até aí, o clero tebano da XXI dinastia não valorizou a acumulação de enxoval funerário no Além. O equipamento funerário reflecte, melhor do que qualquer outro documento, o carácter sacerdotal destes enterramentos: para além dos ataúdes, as múmias são acompanhadas por estatuetas funerárias e divinas, algumas estelas e amuletos, mas sobretudo por uma inigualável biblioteca redigida quer na preciosa (e extensa) colecção de papiros que levaram consigo para o Além, quer nas paredes dos ataúdes, abundantemente decorados com representações mitológicas. Não é exagerado dizer-se que tanto Bab el-Gassus como o túmulo TT 320 apresentam enterramentos supostamente de uma elite «intelectual» que ia para o Além munida de representações, textos e imagens, acerca desse mundo novo que se preparava para enfrentar.

Com um estudo sistemático dos ataúdes de Bab el-Gassus ainda largamente por empreender, é pouco claro o modo como os ocupantes do túmulo foram seleccionados. O carácter corporativo do túmulo perpassa através de uma certa «igualdade» entre os seus ocupantes. É certo que se detectam assimetrias na decoração dos ataúdes e na ocupação privilegiada de certos espaços «nobres» no seio do túmulo, mas no essencial este túmulo revela-nos uma «irmandade» ou uma «confraria» unida através das suas ligações profissionais e familiares ao templo de Ámon-Ré. Supõe-se que a câmara central do túmulo albergava os sepultamentos mais importantes, de familiares do sumo sacerdote. Um grande número dos ataúdes antropomórficos encontrados na necrópole pertenceu a mulheres, normalmente sacerdotisas de Ámon, o que configura um padrão distinto daquele que se vislumbra no Império Novo. É muito provável que muitos destes enterramentos tenham sido inicialmente sepultados noutros túmulos e, num momento ainda indeterminado, tenham sido recolhidos e colocados em Bab el-Gassus. O mais provável é que ambos os túmulos colectivos (TT 320 e Bab el-Gassus) tenham sido progressivamente equipados com novos enterramentos, sendo abertos periodicamente para proceder à instalação de novos ataúdes, uma prática que se pode ter prolongado até

³³ A partir das inscrições redigidas nas faixas das múmias reais, restauradas sob o comando dos sumos sacerdotes de Ámon, torna-se claro que estes viam nestas acções de restauro um acto de piedade. Ver DODSON & JANSSEN, 1989: 125-138. No entanto, é igualmente óbvia a capitalização simbólica e política deste restauro no seu enterramento no túmulo de Pinedjem II e de Nesikhonsu.

³⁴ ELIAS, 1993: nota 166.

à XXII dinastia³⁵. Duas observações são dignas de nota. Em primeiro lugar, é óbvio que o clero amoniano não controlava a segurança do espólio depositado em Bab el-Gassus. A prova disso é a forma como as aplicações de ouro colocadas sobre o rosto e as mãos dos ataúdes mais luxuosos foram arrancadas impiedosamente, muito provavelmente nos próprios corredores do túmulo aquando da sua deposição. Outro indício perturbador é a falta de uma utilização «racional» do espaço disponível nas galerias do túmulo: as zonas mais interiores do túmulo apresentam um índice de ocupação muito inferior às zonas mais exteriores, conduzindo a uma sobrelotação do túmulo mais aparente do que real³⁶.

Em todas as suas facetas, a utilização da necrópole tebana ao longo da XXI dinastia revela uma organização corporativa do território da necrópole. De certo modo, sobretudo Bab el-Gassus parece enraizar-se no modelo do túmulo colectivo dos filhos de Ramsés II. Fundamentando o seu poder numa teocracia, o faraó em título era agora Ámon-Ré, e os seus sacerdotes e sacerdotisas seriam provavelmente vistos como a irmandade dos «seus filhos». Esta visão estava também em linha com o exercício do poder na teocracia tebana. Embora Ámon-Ré exprimisse a sua vontade através do oráculo, o sumo sacerdote de Ámon concentrava todos os poderes: chefe do exército, sumo sacerdote e chefe da administração. A hierarquia social, típica da administração faraónica estava, por consequência, «amalgamada».

Seja como for, e estas são por enquanto hipóteses em aberto que só o estudo sistemático dos recursos de Bab el-Gassus e do túmulo TT 320, entre outros, poderão fornecer conclusões seguras. O que é seguro desde já admitir é que as transformações que afectam profundamente a necrópole tebana na XXI dinastia não decorrem simplesmente de uma pilhagem generalizada, mas sim de uma organização sistemática dos recursos da necrópole. Esta transformação não se revelará episódica. Pelo contrário, a noção da necrópole como um território corporativo implantar-se-á solidamente daí em diante até aos finais da civilização egípcia.

5. CONCLUSÕES

A organização da necrópole tebana no Império Novo reflecte plenamente a estrutura tradicional de poder faraónico. Todo o território se afigura unificado pela noção de uma teocracia representativa que assenta na visão do faraó, como filho de Ámon-Ré. As necrópoles da elite são constituídas largamente pelos membros da administração real e

³⁵ A datação dos enterramentos é ainda uma questão em aberto. É possível uma utilização entre os pontificados de Menkheperé, Smendes Pinudjem II, and Psusennes III (ELIAS, 1993: 166). Niwinski é da opinião que o túmulo foi escavado no pontificado de Pinedjem II e os ataúdes aí colocados tenham sido recuperados de túmulos onde haviam sido depositados previamente (NIWINSKI, 1988: 26).

³⁶ Para a distribuição espacial dos ataúdes no interior do túmulo ver DARESSY, 1900: 141-148. De salientar que um dos ataúdes do chamado «Lote Português» (n.º 8) de Bab el-Gassus foi encontrado à entrada do túmulo possuindo características que atestam uma falta de controlo formal do templo na criação de objectos funerários. Ver SOUSA, 2010: 185-200.

³⁷ Ocasionalmente, em resultado de uma excepcional proximidade com o faraó, alguns membros da sua confiança acedem ao privilégio de uma sepultura no Vale dos Reis (como foi o caso de Uia e Tuia, os pais da rainha Tié, ou o caso de Masaharta, amigo favorito de Tutmés IV).

são organizadas de acordo com uma ética distintiva baseada no mérito: a posse de um túmulo, por natureza individual ou, quando muito, familiar, traduz a sua posição na hierarquia da administração real conquistada, pelo menos retoricamente, graças ao seu valor pessoal. Entre os espaços «privados» e os espaços reais existe uma clara demarcação³⁷. O Vale dos Reis e o Vale das Rainhas apresentam um estatuto claramente diferenciado, proporcionando um território mítico, onde a identidade individual dos seus ocupantes se funde na sua responsabilidade cósmica, inteiramente definido em função de um quadro teológico. Também os «templos de milhões de anos» que dominam o urbanismo da necrópole se afiguram neste território como baluartes do estatuto cósmico do faraó como representante de Ámon sobre a terra.

A XXI dinastia apresenta a necrópole tebana totalmente despossada dos seus referenciais reais. A necrópole é gerida como um imenso reservatório de recursos, cuja riqueza era fonte de instabilidade. Importava pois espoliar a necrópole dos seus tesouros, com o intuito certamente de os reciclar, mas também de «apaziguar» a área, tornando-a menos atractiva para actividades ilícitas. Os novos túmulos colectivos traduzem a nova estrutura de poder «igualitária», não no sentido social que o termo possui actualmente, mas reflectindo a abolição de escalões diferenciadores na hierarquia social. Também o topo da hierarquia, o sumo sacerdote de Ámon, não se perspectiva isoladamente, mas sim como um elo numa linhagem genealógica que, essa sim, parece possuir toda a importância. Bab el-Gassus assume-se assim como um túmulo destinados à «confraria» dos sacerdotes de Ámon, onde impera uma ética corporativa: aí são admitidos os indivíduos que, independentemente da importância efectiva que tiveram em vida, estiveram ligados profissionalmente ao templo de Ámon. Reflexos desta lógica «corporativa» detectam-se no próprio templo de Karnak, já que, entre o VII e o VIII pilone, o sumo sacerdote Masaharta, filho de Pinedjem I, fez construir uma morada para os sacerdotes de Ámon³⁸, mostrando que a adopção dos túmulos colectivos não se prende apenas com uma questão de «economia» funerária, mas sim com uma nova forma social e política. Nesta organização social destaca-se o sumo sacerdote de Ámon que centraliza em si os altos cargos militares, administrativos e religiosos, que a partir daí passam a ser hereditários. Esta concepção reflecte-se no túmulo TT 320 que se afigura como o túmulo de elite, de natureza familiar, destinado a albergar a linhagem dos sumos sacerdotes de Ámon que inclui, certamente reduzidos ao estatuto de «antepassados», as múmias reais.

Um contraste tão marcado na organização da necrópole, um território sagrado por excelência, coloca em questão a suposta «imutabilidade» ou carácter «monolítico» tantas vezes erroneamente atribuídas à cultura e civilização egípcias. Dimensões tão estruturais como as relacionadas com a demarcação do espaço sagrado afiguravam-se afinal permutáveis e abertas como muitos outros domínios do pensamento egípcio. É certo que, no seio de um determinado modelo de organização do espaço sagrado encontramos um núcleo duro de pressupostos, de imposições e interditos que regulam e limitam a iniciativa individual no contexto de um «urbanismo» funerário onde cada um vê o seu

38 BARGUET, 1962: 18

acesso codificado. No entanto, este núcleo duro de pressupostos, o paradigma que regia a visão da necrópole como território sagrado, não era estático e de certa forma alinhava-se com a noção mais abrangente da verdade, a *maet*, uma realidade aberta e em construção que se desejava em permanente renovação. Ainda que a diferença de horizontes seja de tal magnitude que assuma, aos nossos olhos, o contorno de uma autêntica «profanação», a mudança de paradigma, suportada necessariamente num novo modelo político, assume o contorno de uma «recriação» integral do espaço funerário, abolindo e reorganizando os antigos códigos e estruturas do novo «real» emergente em construção.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Luís Manuel de (1999) – *O clero do deus Ámon no Antigo Egipto: O clero amoniano no Império Novo e no pontificado tebano da XXI dinastia*. Lisboa: Edições Cosmos.
- (2003) – *Estatuetas Funerárias Egípcias da XXI dinastia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- ASSMANN, Jan (2001) – *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press.
- BARGUET, Paul (1962) – *Le Temple d'Amon-Rê à Karnak: Essai d'Exégèse*. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- BICKERSTAFFE, Dylan (2009) – *Refugees for Eternity: The Royal Mummies of Thebes*. Londres: Canopus Press, vol. 4.
- CERNY, Jaroslav (1946) – *Studies in the chronology of the twenty-first dynasty*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 32. Londres: Egypt Exploration Society, p. 24-30.
- (1962) – *Egyptian Oracles*. In PARKER, ed. – *A Saite Oracle Papyrus from Thebes*. Providence: Brown University Press.
- COONEY, Kara (2007) – *The Cost of Death: The social and economic value of ancient Egyptian funerary art in the Ramesside Period*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- DODSON, Aidan & JANSSEN, Jac. (1989) – *A Theban tomb and its tenants*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 75. Londres: Egypt Exploration Society, p. 125-138.
- DARESSY, Georges (1900) – *La sépulture des prêtres d'Ammon à Deir el-Bahari*. «Annales du Service des Antiquités d'Égypte», vol. 1. Cairo: Service des Antiquités d'Égypte, p. 141-148.
- (1909) – *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, n.º 61001-61044: *Cercueils des cachettes royales*. Cairo.
- ELIAS, Jonathan (1993) – *Coffin inscription in Egypt after the New Kingdom: A Study of Text Production and Use in Elite Mortuary Preparation*. Chicago: University of Chicago. Dissertation presented at the Department of Anthropology.
- GAUTHIER, Henri (1925) – *Dictionnaire des Noms Géographiques Contenus dans les Textes Hiéroglyphiques*. Cairo: Société Royale de Géographie d'Égypte.
- GOELET, Ogden (1996) – *A new 'robbery' papyrus: Rochester Mag 51.346.1*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 82. Londres: Egypt Exploration Society, p. 107-127.
- HORNUNG, Erik; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David (2006) – *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden, Boston: Brill.
- KRUCHTEN, Jean-Marie (1986) – *Le Grand Text Oraculaire de Djéhoutymose: Intendant du Domaine d'Amon sous le Pontificat de Pinedjem II*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- LEBLANC, Christian (1989) – *Ta Set Neferu: Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire*. Cairo.
- ANDREU, Guillemette (2002) – *Les artistes de Pharaon: Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.
- LIPINSKA, Jadwiga (1967) – *Names and history of the sanctuaries built by Tuthmosis III at Deir el-Bahri*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 53. Londres: Egypt Exploration Society, p. 25-33.

- LOPRIENO, Antonio (2001) – *La Pensée et l'Écriture: Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris: Cybèle.
- MACDOWEL, A. (2001) – *Crime and Punishment*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. I, p. 319.
- MURNANE, William (1980) – *United with eternity: A concise Guide to the monuments of Medinet Habu*. Chicago & Cairo: The Oriental Institute of the University of Chicago & The American University in Cairo Press.
- NIWINSKI, Andrzej (1988) – *XXI dynasty Coffins from Thebes: Chronological and Typological Studies*. Mainz am Reihn: Verlag Philipp von Zabern.
- PEET, Eric (1930) – *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty: being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded*. Oxford: Clarendon Press.
- POLZ, Daniel (2001) – *Thebes*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. III, p. 384-387.
- PINCH, Geraldine (1993) – *Votive offerings to Hathor*. Oxford: Griffith Institute.
- PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind (1964) – *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings: The Theban necropolis*. Oxford: Griffiths Institute, vol. I.
- PORTER, Bertha; MOSS, Rosalind (1934) – *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings: Lower and Middle Egypt*. Oxford: Griffiths Institute, vol. IV.
- SOUSA, Rogério (2008) – *O controlo da consciência e o poder: política e religião na afirmação do poder faraónico*. In JORGE, Vítor Oliveira, ed. – *Crenças e Poderes*. Porto: Edições Afrontamento, p. 347-356.
- (2010) – *The coffin of an anonymous woman from Bab el-Gasus (A.4) in Sociedade de Geografia de Lisboa*. «Journal of the American Research Center in Egypt», vol. 46. San Antonio, Cairo: American Research Center in Egypt, p. 185-200.
- (2010) – *O Regresso à Origem: O tema da viagem na iconografia funerária egípcia da XXI dinastia*. «CEM / Cultura, Espaço e Memória», vol. 1. Porto: CITCEM, p. 162-164.
- STRUDWICK, Nigel, TAYLOR, John, ed. (2003) – *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*. Londres: The British Museum Press.
- TAYLOR, John (2010) – *Ancient Egyptian Book of the Dead*. Londres: The British Museum Press.
- WEEKS, Kent (2001) – *Theban Necropolis*. In REDFORD, Donald, ed. – *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press, vol. III, p. 381-384.
- WINLOCK, Herbert (1924) – *The Egyptian expedition 1923-24*. «Metropolitan Museum of Art Bulletin», vol. 19. Nova Iorque: Metropolitan Museum of Art.
- (1931) – *The tomb of Queen Inhapi*. «Journal of Egyptian Archaeology», vol. 17. Londres: Egypt Exploration Society, p. 107-110.
- MONTET, Pierre (1951) – *Les Constructions et le Tombeau de Psousennès à Tanis*, Paris.
- WEEKS, Kent (1998) – *The Lost Tomb: The greatest discovery at the Valley of the Kings since Tutankhamun*. London: Weinfeld & Nicholson.
- (ed.) (2000) – *KV 5: Preliminary report on the excavation of the tomb of the sons of Ramesses II in the Valley of the Kings*. Cairo: American University in Cairo Press.



Tebas e a necrópole tebana.

Legenda da figura:

- | | | |
|--|---|--|
| 1. Templo de Karnak | 7. Templo funerário de Tutmés III | 14. Malkata: cidade palatina de Amen-hotep III |
| 2. Templo de Luxor | 8. Ramesseum (templo funerário de Ramsés II) | 15. Birket Habu (antigo lago do palácio de Amen-hotep III) |
| 3. Deir el-Bahari: Templos funerários de Hatchepsut e de Montuhotep. Santuário da barca de Ámon de Tutmés III. | 9. Colina de Gurnet Murai | 16. El-Gurn (Pico tebano) |
| 4. Colina de Cheik Abd el-Gurnah | 10. Deir el-Medina | 17. Vale das Rainhas |
| 5. Colina de Khokha | 11. Templo de Hathor | 18. Vale dos Reis |
| 6. Assassif | 12. Templo funerário de Amen-hotep III (Colossos de Memnon) | 19. Templo funerário de Seti I |
| | 13. Medinet Habu: templo funerário de Ramsés III, templo de Tjamu | |

PEDRAS, MONTES E PROTEÇÕES: A RELIGIÃO NO NORTE PRÉ-CRISTÃO

MARIA DO CARMO SERÉN*

Resumo: *Lendas, crenças, superstições e folclore insinuam imagens fragmentárias de antigas religiões. No Norte, como na Galiza, repetem-se séries investigadas (monumentos funerários, santuários, inscrições, estatuária) que nos surgem associadas habitualmente ao levantamento de capelas, cruzeiros ou igrejas, que assim consagravam o novo espaço cristão. Esta apropriação do espaço sagrado, desde S. Martinho de Dume é feita contra a religião romana e engloba as religiões anteriores sob o termo de superstições. O cruzamento dos lugares da civilização castreja, onde parece destacar-se o uso de peregrinações e romarias estabelece uma série significativa de montes e pedras sagradas que se repetem numa série aparentemente alheia, as fragas e pedras de moiros e moiras igualmente encerrados por encantamento, o que a tradição popular e a nomeação conservaram.*

Palavras-chave: *Lugares sagrados; Religião pré-romana; Herança das peregrinações; Sacralização cristã.*

Abstract: *Legends, beliefs, superstitions and folklore insinuate fragmentary images of ancient religions. In the North of the Iberian Peninsula, such as in Galicia, several series have been researched (funerary monuments, sanctuaries, inscriptions, sculpture) that usually appear associated to studies and surveys on chapels, crosses or churches, which thus consecrated the new Christian space. This appropriation of the sacred space, since Saint Martin of Braga, was conducted against the Roman religion and embraced previous religions under the term of superstitions. The crossing of places of Castro civilisation, where pilgrimages and peregrinations gained relevance, establishes a significant series of sacred mounts and stones which are repeated in a seemingly unrelated series, the rocks and stones of Moors also shrouded in enchantment, which popular tradition and naming have conserved.*

Keywords: *Sacred places; pre-Roman religion; Inheritance of pilgrimages; Christian sacralization.*

Subindo a Vilar de Perdizes, o Larouco, nesse dia de Inverno, apareceu à nossa esquerda, refulgente no gelo baço da sua superfície lisa e arqueada, animal em repouso com dez quilómetros de comprimento. O pêlo liso, alinhado por um deus menor, não lhe retirava a tensão do salto que dizia que ele mesmo era o horizonte possível e um futuro negado. Laroc, de ressonâncias celtas e claras é um deus máximo como todos os montes esclarecidos que fazem de telão para os raios que o céu envia com maus presságios; como o são os deuses metalúrgicos que num momento de boa vontade deixam que o raio exponha as riquezas escondidas no seu corpo pródigo. No Verão, as fendas breves que suportam alguma terra, permitem a agrura seca de algumas plantas terapêuticas que apelam aos curandeiros que guardaram o saber.

S. Miguel, que na Idade Média tinha a fama de poderes curativos, substituiu naturalmente o velho deus máximo, hoje olha-o de frente, no nome da capela e em estátua de forma clássica. Mas Larouco exigia um contingente curativo maior e, no largo, no fim do Verão, a romaria da Senhora da Saúde reanima crenças e agouros, curas quase milagrosas e devoções secretas ou legitimadas¹.

* Historiadora e investigadora do CITCEM, tem diversas obras publicadas sobre História, História de Arte e Fotografia ou textos publicados na Europa, Estados Unidos e Brasil.

¹ Os deuses de montanhas, como Endovélico ou Larouco, dada a colheita de plantas curativas, são habitualmente médicos; a elevação no lugar, com a cristianização, de um santo curativo como S. Miguel, garante a manutenção dessa característica.

Um lugar sagrado não se inventa nem se descobre. Impõe-se, vindo de fora, porque o criamos com a memória de crenças e mitos. Neste trânsito que fazemos com o mundo, tudo se acumula e tudo se devolve. E porque assim é, o lugar sagrado não nos surge como uma percepção, mas como uma sensação perceptual. E é esse um ponto de partida tão válido hoje para o reconhecer, como o foi, no pretérito, para o eleger.

Uma sucessão de crenças, crescendo do que chamamos um animismo primitivo, deu voz na Proto-história aos espíritos maiores e menores que representam uma Natureza que se teme e de que se depende. Sabemos, pelos vestígios gravados ou pintados em rochas e fragas. Em monumentos construídos ou prováveis amuletos não degradados, que o culto das pedras – pedras temíveis que a Natureza modela, pedras bulideiras ou emissoras de cantares, gemidos e lamentos, pedras do raio ou susceptíveis de efabulação – dos rios e das fontes ou da vegetação propiciatória, não teria exigido grande esforço de aculturação religiosa para os primeiros celtas no ocidente peninsular. Povos metalúrgicos, os celtas encontram cultos idênticos àqueles que sempre os regularam, os montes, porque Mor, o seu velho e corpulento deus tocava a sua harpa mágica que atraía raios e o fogo donde tudo proveio e onde tudo regressa; adoravam os rios e fontes, a água matricial que mais se manifestava em grutas e borbulhões e era povoada e protegida por espíritos diversos; reconheciam a floresta escura e sombria, habitação de Anu, o deus da fecundidade e de Brigit, a vidente, deusa da sabedoria e Diancecht, o deus da medicina que intervinha através do sono sagrado.

Em cada castro ou conjunto de castros da mesma etnia local, actualizam-se os espíritos máximos, mais poderosos, encontram-se e nomeiam-se lugares sagrados, que fundam ou deixam suceder a castros do Bronze, deixa-se que a rainha das fadas Fand, escolha as suas hostes habitualmente maléficas e, quando chegar a altura da esperança na ressurreição, adoptam Lug, o deus solar pancéltico e iniciado, que possuía um punhal mágico e um caldeirão de flores escolhidas que prometia a imortalidade².

O Norte, fechado desde o Mar Cantábrico no seu terreno montanhoso, proporciona muitas cidadelas e muitas permanências. Os celtas ter-se-iam visto perante as diversas deusas-mães locais que melhor protegiam o grupo feminino recolector e agrícola que receberá Ísis ou Cibeles quando os romanos sincretizarem ainda mais a sua religião. Na Ibéria agrícola sabemos como se difundiu Atégina, a renascida, deusa celta que englobaria uma deusa-mãe poderosa na península, deusa da terra e da vegetação e assim, também deusa infernal, semelhante a Perséfone³. Mas no Norte só há dados definidos vindos do Calcolítico (no planalto da Serra da Boulhosa, Paredes de Coura, perto do núcleo megalítico de quatro mamoas, uma estela-menir, talvez um ídolo feminino rodeado em círculo por 7 grandes pedras; na Bouça do Colado, no Lindoso, com afloramentos graníticos, o mesmo padrão: a rocha central, rodeada por sete rochas menores com

De resto ainda hoje aí se realizam (Vilar de Perdizes) as conhecidas «Festas do Oculto» (largamente citadas *on-line*) dedicadas à cura dos romeiros. Leite de Vasconcelos refere-o detalhadamente, cf. *Religiões da Lusitânia*, vol. II: 125-146.

² PRAMPOLINI, 1969, tomo II: 463-464.

³ VASCONCELOS, 1989, vol. III:194.

gravuras reticulares, círculos, covinhas, um meandro e um labirinto, uma rocha maior com um ídolo feminino); uma multidão de espíritos também femininos poderia compensar ou ocultar deusas-mães reconhecidas. Traduzidos na Protohistória por ninfas, fadas, *numina*, *manes*, *lares* ou génios e tutelas, justificam lápides em santuários, como em Val de Nogueira, Vila Real, ex-votos ou áreas tumulares e altares, onde, por todo o Norte, se ofereciam vasos com azeite, vinho, hidromel, leite e sangue. O dia um de Maio perdurou na Festa das Maias, arbusto que enxameia pelos campos do Norte; D. João I, quando se tornou excessivo de moralidade proibiu-a com postura de 1385 e, porque evocava ainda, com os seus rituais de fertilidade, as Festas de Beltan (Baltene), com as suas fogueiras e encontros rituais fortuitos, onde se comiam as fogaças que fazem parte do nosso património, tornou-se superstição⁴.

É com o veículo da escrita latina que conhecemos os seus nomes romanizados. Os celtas peninsulares teriam, no Norte, os seus santuários a céu aberto, nas grutas e fontes de Nábia, bosques sagrados e interditos ou promontórios junto do mar, dedicados a um naturalizado Lir, a quem Mirobieus⁵, o deus de Sanfins do Douro, parece também, remeter.

Com a ocupação romana, os lugares sagrados ganham o nome de santos, seja a «colina sagrada» onde está o Castelo de Guimarães ou na Praça de S. Tiago, do templo de Cibele, as águas «santas» de Carvalhelhos, a Fonte Santa, Serra da Cabreira ou de Pombares, o espaço sagrado e santo de Alfândega da Fé.

A ACULTURAÇÃO ROMANA

Dois indícios seguros asseguram a pesquisa de locais sagrados pré-romanos: a específica santificação do lugar pelo cristianismo, erguendo capelas ou ermidas nos espaços de peregrinação, mantendo a romaria enquanto necessária e a demonização popular de outros através da atribuição de pertença a «mouros».

Uma significativa quantidade de castros ganha a sua capela ou igreja de peregrinação, julga-se que logo após a predicação persistente de S. Martinho de Dume, depois da cristianização do rei suevo. Asseguram-se então, no século VI, 13 dioceses-bispados, 5 dependentes de Lugo (Iria, Orense, Astúrias, Tui e Britónia), e 6 dependentes de Braga (Dume, Viseu, Coimbra, Lamego, Egitânia, Porto ou Meinedo.) O tempo era de luta contra o Priscilianismo, tenaz na imensidão rural da Galiza até ao Douro, mas S. Martinho, sucessivamente bispo de Dume e de Braga, acompanhando as prédicas da época contra o paganismo e a heresia, nas «De Correctione rusticum», ataca especialmente os deuses e costumes religiosos romanos, Júpiter, Minerva, Mercúrio, Diana, Saturno, os seus Manes e Lares, as festas de Vulcano ou as Calendas. Oragos locais, cultos orientalizantes (como o de Mitra, Isis, Cibele ou Serapis,) bem assentes na Galécia, apenas são vagamente incluídos nas superstições a erradicar⁶.

⁴ BARBOSA, 1981, vol. III: 146-173.

⁵ PRAMPOLINI, ob. cit.: 464; VASCONCELOS, vol. II: 235-236.

⁶ DUME, 1997: 27-35; 111,113,115,121.

No Norte, mais do que no Centro e no Sul, Júpiter tinha sido dado como nome a diversos deuses máximos e mesmo a génios do lugar. Mas são aqui os lugares sagrados que fazem os deuses e o seu poder, os diversos *Nabia* das águas, *Larouco*, *Marão* ou *Coronos*, de Orzedelo, Guimarães, *Turiacus*, em Santo Tirso, *Bandia*, na Cova da Lua, Bragança, *Aernos*, de Castro de Avelãs, Caro, em Arcos de Valdevez, ou *Bormano*, em Caldas de Vizela, que surgem vestidos de Júpiter em inscrições de Chaves, Bragança, Vila Pouca de Aguiar, Ribeira de Pena, Três Minas, Moncorvo, *Abua* de Santo Tirso, *Lisouros* de Paredes de Coura ou ainda o mago educador dos Gróvios, *Macário*. Em Famalicão o orago *Brigus* tem raiz celta, como provavelmente o de santo Tirso, *Turiacus*, que lembra Tur, que significa *o senhor* em gaélico antigo⁷.

Deuses máximos e oragos do lugar que aparecem nos santuários ou em inscrições tumulares rodeados dos mais divulgados dos signos divinos que atravessam os tempos desde o Calcolítico, mas que as novas religiões escritas de ressurreição avivam como culto dos astros e solar, o Sol e a Lua ou da vegetação. Esta simbiose do antigo renominado talvez explique a grande ênfase dedicada a Júpiter. Os deuses do Panteão romano residiam mais nos templos das grandes cidades e nas cidades-colónia, como Egitânia e, a partir dos quartelamentos militares ou de grande concentração militar, como na exploração mineira. Desde o século II partiam as influências dos deuses orientais, como Mitra ou Serapis. No quotidiano rural era-se protegido dos deuses e génios severos pelos espíritos do lugar, pelos lares domésticos e pelos lares viajantes, que há muito se associavam com as pilhas de pedras soltas que se acumulavam, como «Hermes» propícios nas encruzilhadas, terras ermas ou perigosas.

O culto dos mortos, nas duas modalidades de inumação e incineração, que os romanos também duplicaram no tempo, são vestígios comuns: covas simples no Marco de Canaveses ou Amarante, urnas de incineração de madeira, chumbo ou xisto, em Cinfães. Covas com protecção de xisto e por vezes, de tijolos. Da inumação, comum a partir do século III, ficaram sarcófagos com inscrições, relevo lateral ou na cobertura. As lápides funerárias transportam habitualmente os signos pré-romanos, ligados ao culto dos astros, nomeadamente ao Sol e Lua, e a estrelas, uma só, ou duas: meia-lua em Bragança e Rio Tinto, duas meia-luas em Mirandela, Duas Igrejas, meia-lua e estrela em Trancoso e Vila Pouca de Aguiar; estrela com seis raios Felgar, Moncorvo, Braga, Cárquere; suástica flamejante em Castro de Avelãs e Guimarães: suástica com quatro quartos da Lua em Bragança. Embora a suástica seja comum em todo o espaço celta e mediterrânico, nas lápides funerárias as estrelas são mais comuns na península Ibérica do que no resto do Império. Na realidade são os mesmos signos que se vão encontrando nos castros e em santuários desde o Bronze, muito comuns na cultura de língua indo-europeia. Aparecem isolados ou em grupo (18 círculos concêntricos, ligados entre si, grupos de covinhas, a espiral, círculo com um raio prolongado, ramo, são muito comuns nos castros de Sabroso, Briteiros e diversos castros do Norte); a cruz gamada com 3, 5, e 6 braços espiralados ou lembrando a cruz de Malta vê-se em Afife, Aboim, Ria-Tua,

⁷ VASCONCELOS, ob. cit., vol. II: 103-11; 264-276; FERREIRA & FERREIRA, [s.d.]: 111-130; FABIÃO, 1997, vol. I: 198-200.

Paderne. Surge ainda em amuletos e teriam servido para proteger contra maus espíritos e apelo aos benéficos.

A aculturação romana faz-se ainda sentir na produção de escultura seguindo os seus padrões mais comuns. Assim, se bem que se conheçam pequenas estatuetas em bronze de animais anteriores à ocupação (a tríada celta, porco ou javali, cabrinhas ou touros), a estatuária romana influencia o aparecimento das estátuas de guerreiros, com os torques ao pescoço e o escudo redondo, quase sempre cortados abaixo dos joelhos, lembrando que poderiam emergir sobre uma base, dos seus túmulos, característicos das etnias mais a ocidente; e ainda a produção, variada em realismo e aprimoramento dos seus porcos, porcas e javalis, símbolos da fertilidade, conhecidos por *berrões*.

São representações sem acabamento de pernas e pés, mas que, por vezes, salientam com muito realismo a cabeça do animal. Há-os pequenos, com comprimento de 0,35 metro, uma maioria entre 1,60 e pouco mais (a porca de Murça tem 1,86 m, o de Torre de Dona Chama, 1,60, o de parada de Infanções, 1,63m; mas o do pelourinho em Bragança tinha 2,05 m). Com menos de um metro são os 7 berrões inteiros encontrados, entre vários vestígios nas Cabanas de Moncorvo; aí, uma cabeça de javali tinha perfeito realismo. Há outros tão disformes que são quase simbólicos.

Compreende-se que tenham perdurado, já que para os Suevos o javali significava coragem e força, sendo frequentemente pintado nos seus escudos de guerra.

SANTUÁRIOS PRÉ-ROMANOS E MISTOS

Tudo indica que na *paz romana* a população, que se ia integrando nas citânias ou abandonando os castros, incorporada nas legiões e, sabendo latim acedia a cargos civis e políticos, viveu um período longo sem lutas significativas. A maioria era produtora de gado ou de produtos agrícolas e mantinha a religião que lhe oferecia a resolução dos problemas domésticos e, principalmente, os de saúde. Para isso tinha as tutelas tão diversas como as romanas e, com a tradição celta tinham desenvolvido um conhecimento ou uma sujeição a deuses curativos, característica que os seus deuses máximos não descuravam, como Larouco, Marão ou Bormano⁸. As águas milagrosas sugeriam peregrinações e são responsáveis pela exploração das águas mais quentes da Europa, em Chaves, pelas termas de Vizela com Bormanos, esse deus provavelmente pré-celta que representava os bulhões da água primordial. Caldelas tinha um santuário dedicada a ninfas e em Vila Chã, Barcelos, restos de um santuário com tinas naturais onde os pacientes nomeadamente crianças, se banhavam. O Santuário Rupestre de Pias de Mouros, em Argeriz, Valpaços, do período da ocupação romana, tem dois tanques bem escavados na rocha, afloramentos graníticos onde, como em Panóias haveria rituais de sacrifício. Mas de cunho mais curativo do corpo que da alma, já que aí se implantou uma capela de S.

⁸ Lugares poderosos como as montanhas, facilitando a procura de plantas medicinais serviam de morada a deuses ctónicos celtas, que são simultaneamente deuses de poder e deuses médicos. Bormano é um deus celta fontanário que, como nas Caldas de Vizela, curava diversas doenças. VASCONCELOS, ob. cit., II: 128; 269-276.

Miguel, tido como anjo de cura na alta Idade Média. Também no Castro do Castroeiro havia um santuário rupestre, já desde o Bronze, nos afloramentos graníticos, acrescentado pelos romanos.

No Cruzeiro, Monte da Guia, Esposende, há vestígios de um culto das pedras e penedos mágicos que virá a cruzar-se com o culto de Nossa Senhora da Guia. Ainda hoje lá se fazem, pintando de certo modo as pedras, rituais propiciatórios. No Monte de São Bento, Vila Real, teria havido um santuário ofiolático e em Pena, numa casa privada, no pátio, sob sepulturas cavadas na rocha na alta Idade Média, um conjunto de tanques que indiciam restos de um santuário. É provável a existência de um santuário no Castro do Baldoeiro, onde há gravuras rupestres, do Calcolítico, no Penedo do Cobrão (gravura de uma cobra enorme), com covinhas sacrificiais e escadas para subir. A cobra era simultaneamente terapêutica (curava a epilepsia, doenças de pele diversas e dela se faziam antídotos contra outras infecções) e proporcionava estimulantes sexuais. Nomeadamente a cabeça. Faziam-se elixires e amuletos de protecção. Os amuletos, devidamente sacralizados com orações mágicas passariam a incluir, com os romanos, afasta-agouros escritos, que se traziam em pequenos medalhões fechados.

De resto diversas concentrações de símbolos no chapéu de dólmens sob mamoaas, em fragas e penedos erráticos, apontam para a variedade destes locais dedicados à cura do corpo, sob a protecção de oragos que se desconhecem.

Outras cerimónias em lugares nitidamente sacralizados, como na veiga de Chaves, o Outeiro dos Machados, com mais de 300 insculturas em 4 monólitos, ou num alto da Ribeira da Vilarça (Assares, Vila Flor), onde havia dezenas de estelas-menir, com um espaço sagrado demarcado em anel de pedras, a maioria das estelas era lisa, mas havia-as com desenhos abstractos ou antropomórficos. Em Carviçais, no Castro de Cigadonha, em torno de um bloco móvel com gravuras rupestres, teria lugar, inevitavelmente, um espaço sagrado. Também em Valpaços, a lenda de santa Comba, mártir que perseguida se refugiou num rochedo que se abriu à sua passagem, escondendo-a, indica a popularidade do culto das pedras; nos arredores de Valpaços há penedos balouçantes.

Hoje apenas se reconhece como antecessor do Serapeum, o santuário de Panóias (Vila Real). As inscrições que atribuem a sua remodelação a um cidadão romano, atestam-no, já que incluem os deuses antigos, deuses severos locais. Do cimo dos afloramentos graníticos que se sucedem no caminho que se define (e um deles conserva a escadaria frustrada talvez pré-romana) o Marão domina e, coroado de nevoeiros, estabelece o horizonte do olhar. Diversas pequenas incisões e muitos grupos de covinhas falam do seu passado local. Hoje ainda se sobrepõem as tinas cavadas para receber sacrifícios de animais – cavidades para assar, com suporte para grelha, e para receber o sangue das vítimas, outras que fazem perceber espaços de arrumos da ferramenta religiosa, com dobradiças para fechar, localizadas dentro de eventuais templetas sobre as rochas e tinas de imersão para cumprir o cerimonial iniciático de imersão em água da chuva (substituindo a água do Nilo). Em todo o caso, a cerimónia conduzida pelos padres isíacos, teria o Marão como horizonte e, no final, o iniciado levantar-se-ia, olhando-o de frente.

CAPELAS, ERMIDAS E CRUZES: A CRISTIANIZAÇÃO DOS LUGARES SAGRADOS

À sobreposição da denominação romana e aculturação de alguns dos rituais, a religião no Norte, nomeadamente após a missão de S. Martinho de Dume, inicia nova actualização. Para sabermos onde procurar lugares sagrados pré-romanos ou mistos, santuários, bosques sagrados, como por exemplo o da Serra de Arga, altares ou cultos, basta seguir as capelas, igrejas e, por vezes conventos, que se erguem nos castros e suas dependências ou nos espaços sagrados mais reconhecidos (como o Rossio de Guimarães, com templo a Cibele, depois capela de S. Tiago, com a sua lenda de substituição da imagem). Na sua grande maioria revelam a reconstrução de edifícios maiores ou menores, sobrepostos a antigos templos da época da cristianização dos quais se aproveitaram as pedras.

Por vezes a capela apropria-se paradigmaticamente do lugar mágico, como a capela dentro de uma gruta (Santuário da senhora da Lapa, na Serra da Cabreira) ou sobre uma pedra sagrada, mesmo abaulada (Igreja da Senhora do Pilar, em Lanhoso) e, quando se trata de transformar uma crença em abominação, a capela ou a cruz santificante inscreve-se na pedra dos Mouros ou a capela aproxima-se do chão sacrílego popularmente atribuído a muçulmanos, quando vencidos.

Em Monção a pretérita função curativa dos seus oragos grandes e pequenos fica clara na abundância de capelas dedicadas a Nossa Senhora dos Aflitos, Nossa Senhora da Saúde, da Boa Morte, da Ajuda ou Nossa Senhora dos Remédios. Em Cambeses, no Castro do Monte da Assunção, habitado desde o Bronze, há o inevitável «Buraco da Moura» e, próxima de rochedos com gravuras e uma capela, esta do século XVI; no lugar dos Milagres há uma grande gravura serpentiforme com covinhas.

Também no cimo do Castro de S. Caetano uma cruz assinala a sacralização e o Castro da Senhora da Visita tem a respectiva igreja, restaurada no século XVIII.

O castro de Nossa Senhora da Graça e a capela da mesma Senhora explicam-se em Tangil, Melgaço; Em Riba de Mouro, há a igreja de S. Pedro, mas também aqui, na Serra da Peneda, se repetem Senhoras da Saúde, Natividade, Alívio, Boa Morte, Remédios, Senhora da Vista, Boa Nova, Senhora do Livramento e Senhora da Oliveira (uma das árvores mágicas dos celtas, com folhas prateadas). Castro Laboreiro tem, como se sabe, as Mamoas da Portela de Pau, conjunto megalítico que se prolonga por Espanha, com gravuras e restos de pintura.

A Serra de Arga, impondo-se entre Caminha e Vila Nova de Cerveira é um velho lugar sagrado dos celtas; aí tudo se impõe, paisagem e memória. E, naturalmente corrigida por diversas capelas e cruzeiros. No Monte do Castro, Vilar de Mouros, uma ermida assinala o lugar de uma rocha insculturada. Há um mosteiro de S. João de Arga, do século XII e o reforço do século XVIII com o santuário do Bom Jesus dos Passos⁹.

⁹ Recorre-se à obra de ALMEIDA & BELO, 2010-2011, por se tratar de um levantamento recente, bastante documentado, assinalando os vestígios actuais e monumentos diversos associados ou próximos, permitindo a prospecção formulada (sobreposição ou associação de locais sagrados actuais a locais sagrados que permaneceram desde a Proto-História). Na nota: vol. I: 58, 64.

Descendo para Paredes do Coura e Arcos de Valdevez, pelo vasto planalto da Serra da Boulhosa, com o seu santuário ao ar livre, no Monte de S. Sebastião, há a capela do Santo, com romaria, que olha as serras de Arga e o dorso da Peneda.

No socalco da Peneda, o Santuário de Nossa Senhora do Penedo, que apareceu numa gruta, justifica outra peregrinação e romaria.

Perto, já no Soajo, as estações do Bronze Final (Gião I e Gião II) e a Bouça do Colado, em Parada, Lindoso, explicam que a peregrinação devia ser já comum no Calcolítico.

Também de romaria são as capelas que distinguem desde a Gelfa (Castro e capela), Montedor (gravuras rupestres, com covinhas, ferraduras, serpentiformes, os animais sagrados e esquemáticos (cervos); a estação paleolítica tem a designação local de «Mamoá da Cova da Moura». A Anta da Barrosa, túmulo comunitário (Vila Praia de Âncora) é a «Lapa de Mouros», talvez porque também tem insculpturas serpentiformes.

No Monte de Trás-lo-Crasto, em Santo Amaro, a ermida do século XVIII assenta sobre um templo mais antigo. Tem uma pedra furada, onde se introduz a cabeça «para orar ao santo», sobrevivência natural do culto das pedras.

A cristianização sucede-se: no Castro de Piães, a ermida de S. Simão; no Castro de Sabariz, a ermida de Santo Amaro.

Em Vila Franca, grande centro castrejo, fortificado com 5 ordens de muralhas, da Idade do Ferro, de fundação celta, há diversos motivos de peregrinação, o Penedo do Galo, no Castro do Santinho, a gruta «Boca da Serpente» e a pegada cristianizada com o nome de «Pegada do Santinho».

Na Ponte da Barca, a Capela de Santo Ovídio, perto da pedra com gravura de cavalo, perfaz as diversas actualizações religiosas, pois foi erguida sobre um templo romano.

A Capela de Nossa Senhora da Guia, em Barcelos, foi construída num lugar mágico, de culto das pedras, como se disse e no Castro de S. Lourenço, Vila Chã, a ermida actual sucede à românica, embora continuem a efectuar-se banhos de cura nas tinas naturais.

Nos castros de Sabroso e de Briteiros capelas antigas, uma mesmo pré-românica, assinalam o lugar dos antigos cultos até à Serra da Cabreira, onde está a gruta que escondeu uma provável Isis antes de ser a Nossa Senhora da Lapa. A romaria manteve-se. Também em Guimarães, o convento de São Torcato levantou-se sobre um templo pré-românico.

Em Palhares, Famalicão, o Monte das Ermidas fala da cristianização multiplicada; a área é castreja. «Forno de Mouros» num outeiro em Seia, tem um balneário castrejo e um deles leva o nome da capela de saúde, S. Miguel, «o Anjo». No Castro de Santo Ovídio, em Fafe, com capela de romaria sobre o castro, foi encontrada uma das estátuas de guerreiro.

Em Guimarães, o convento de Mumadona foi precisamente construído na Colina Sagrada e, na Praça de S. Tiago havia, como se disse, o templo a Cibele.

No Larouco há presença megalítica e castreja (Castro de Vamba) e túmulos medievais cavados na rocha que restaram dos que se destruíram com a abertura da estrada e o Santuário actual de S. Caetano com dedicatórias ao deus Laroc (Laranc ou Larocuo) e a igreja de S. Miguel; em Vilar de Perdizes em Meinedo, Montalegre, 5 mamoas, perto da Ribeira de Sá; diâmetros grandes (de 12 a 30 metros) e de um a 12,5

metros de altura, do 3.º milénio a. C. muito arruinadas; apenas uma conserva dois esteios, com inscultura cruciforme. Em Vila Chã, Montalegre, há a igreja do século XI que pertenceria depois à ordem do Templo e o Castro de S. Vicente de Chã («Castro dos Mouros») da Idade do Ferro, numa elevação sobre o rio Rabagão.

Vinhais é outra área com diversos lugares sagrados. O castro de Cigadonha, em Moimenta e 2 penedos graníticos insculturados com covinhas; também local de sepulturas medievais na rocha, a «Poula de Mouros», Vilar Seco da Lomba; existia uma capela a S. Martinho.

Já em Montesinho, na Cova da Lua (Espinhosela, Bragança) onde se encontraram duas inscrições funerárias e uma votiva à divindade lunar Bandua, há uma capela (Senhora da Hera) onde estiveram incorporadas nas paredes essas inscrições¹⁰. Em Baçal há o Castro de Sacóias, com a capela da Senhora da Assunção sobre uma anterior (a Santa Maria); no espólio do castro achou-se uma bezerra de bronze, hoje na Sociedade Martins Sarmento. Em Boticas, enorme exploração aurífica romana no «Vale do Ouro», o Castro do Cabeço, o de Carvalhelhos, com as suas águas santas, ambos romanizados, o Castro de Giestosa e a capela de Santo Aleixo e na freguesia de Cervos, capelas a Santa Bárbara, que protege de raios e trovões e é muito comum junto de áreas mineiras¹¹. O dólmen Tojais, com cemitério escavado na rocha, tem um plaino a que chamam «Alto da Senhora». Também em Chaves, com águas termais, cidade romanizada da Via Braga-Astorga, há num alto o santuário da Senhora dos Engarinhos, com romaria, banhos em tanque para problemas de doenças das pernas e outros santuários mais recentes. Em Outeiro Seco há a igreja de Nossa Senhora da Azinheira do século XIII. Na Serra da Boqueira, o Outeiro dos Machados, com enormes monólitos de pedra com insculturas de machados e símbolos cruciformes solares e covinhas.

Em Lampaça a matriz de Bouçoais sobre vestígios castrejos e a capela de Santa Maria Madalena, do século X mas reformada no século XVI.

No Fragão, em Mirandela, do neo-calcolítico, um enorme rochedo, com cerca de 3 metros de altura tem no cimo planado gravuras astrais; num rochedo próximo covinhas e sulcos paralelos. É de Mirandela (Bouça) uma estátua-menir, fálica, com 2,45 altura e diversas covinhas, sulcos e um motivo rectangular. Um berrão foi encontrado em Torre de Dona Chama; no castro levanta-se a capela de S. Brás. Nas minas de estanho (Alto do Sarilho) há gravuras na Fraga da Ferradura.

No monte fronteiro a Castro de Avelãs, Bragança, o Castro da Torre Velha, era a cabeça da etnia dos Zelas¹², com ruínas romanas. Aras e estelas romanas, numa delas mencionando o voto ao deus Aerno. O santuário de Nossa Senhora da Serra (Serra da Nogueira), num planalto onde há antigas gravuras rupestres, edifica-se em velho lugar sagrado.

Nas terras de Basto, Serra da Cabreira, encontrou-se um guerreiro lusitano agregando cabeça posterior. A ermida da Senhora da Ourada acompanha o aparecimento de uma imagem de Nossa Senhora na Fonte Santa; a festa é no Solstício de Verão, com romaria.

¹⁰ ALMEIDA, ob. cit., vol. II: 34.

¹¹ Idem, ob. cit.: 35-36, 56, 104.

¹² Grupo gentílico que Plínio incluiu nos Astures, os Zelas eram conhecidos pela produção de excelente linho; romanizados deixaram diversa informação epigráfica, dedicada ao deus Aerno.

Numa estação arqueológica, Ribeira de Pena, no Tâmega, no sopé de um castro, onde se encontraram 2 estátuas de guerreiros, há gravuras em rochedos; no Alto da Catarina, uma mamoa e ainda diversas na Serra do Alvão: vasta necrópole megalítica, 5 núcleos e um total de 20 túmulos. Numa laje há veados e outros animais cercados de símbolos diversos e ainda inscrições em alfabeto ibérico. O eco do espaço sagrado fez surgir um cemitério familiar de túmulos medievais.

Em Mondim de Basto, Atei, no Monte Farinha, sobre uma povoação proto-histórica, que teve uma ermida anterior, construiu-se no século XVI uma igreja, hoje Santuário de Nossa Senhora da Graça (século XVIII), com peregrinação entre 3 capelas. Romarias no primeiro domingo de Setembro. A 500 metros do Monte Farinha, no Castro do Castroeiro ficava um santuário rupestre, do Bronze, acrescentado pelos romanos. Nos afloramentos graníticos há círculos solares, espirais e quadrados.

Vila Pouca de Aguiar foi simultaneamente área curativa e mineira (Jales e Tresminas). Tem o Castro de Vilanova e o Castro de Loirosa e a igreja matriz de Santa Leocádia, do século XII.

O Santuário rupestre de Pias de Mouros, Valpaços, do período da ocupação romana tem tanques escavados na rocha como Panóias, em afloramentos graníticos. Supõem-se sacrificiais.

Castros (Serra do Cicouro), da Aldeia Nova (S. João de Arribas) uma gruta com 150 m² (Duas Igrejas) e as respectivas capelas com romaria (Ermida de Nossa Senhora da Luz, Capela de S. João) garantem em Miranda do Douro a cristianização do sagrado mais antigo que os signos inscritos não deixam iludir.

Ou Antas e mamoas em Alijó, com capelas próximas (Castro de Nossa Senhora da Piedade), abrigos rupestres (estação arqueológica do Tua, Buraco da Pala, Mirandela), castro de Palheiros ou Vilas Boas, que teve berrões, e tem hoje um santuário de N. S. da Assunção; o território sagrado de Alfândega da Fé e as igrejas da Senhora da Lapa, S. Jerusalém; o santuário calcolítico de Cabeço da Mina (Vila Flor) com as estelas-menires, as gravuras da Cova da Moura, as gravuras de pedra escrita Ridevides, com símbolos do sol, cruciformes. Quadrados, triângulos, escadas, da Idade do Ferro; em Torre de Moncorvo o Castro de Baldoeiro e o seu santuário do Cobrão e a capela da Senhora do Castelo, o bloco bulideiro de Cigadonha, o castelo de Ansiães, Vila Flor, com estelas sepulcrais com símbolos solares, estrelas de David, uma cruz de Malta e a capela dedicada a S. Pelágio, depois S. Salvador; perto da Pala da Moura, do Cachão da Rapa e da Casa de Mouros, a anta com gravuras antropomórficas, sulcos e covinhas... o ofício da cristianização é persistente.

Do outro lado do rio Douro, em Armamar, freguesia de Fontelo, a capela de S. Domingos do século XII, implantada sobre um templo romano, rochedo representando uma deusa da fertilidade¹³. No século XV, quando se recupera a capela, fala-se ainda do penedo que propiciava futuro a mulheres e campos. Bem perto, um castro romanizado.

¹³ A capela de S. Domingos é tardo-gótica, do século XV, mas substitui uma outra capela mais antiga já referida em 1163; esta capela anterior já tinha sido implantada sobre um templo romano dedicado a uma deusa da fertilidade que a rocha em que assentava o templo representava, o que faz acudir uma função proto-histórica. Nota: ALMEIDA, ob. cit., vol. II: 318.

Sem crentes, sem fiéis, as religiões perdem sentido, desaparece a descodificação dos seus sinais, esquecem-se os mistérios que as tentavam justificar. Nem a tradução dos povos com escrita que a explicam ou constatarem é suficiente para explicar o impacto que muitos dos seus lugares sagrados mantêm. O Norte, esvaziado das suas referências espalhadas pelos museus, apenas nos oferece o que não se pode deslocar, os montes imperativos, os penedos sagrados pelas inscrições que se esbatem, os sítios «de mouros» e de capelas que se mantêm no seu lugar de atalaia contra um sagrado que, afinal, continuam a representar.

Esconjuros de uma magia difusa continua a haver; quem sabe acompanha a cura com as ervas milagreiras, a alfazema (para os nervos, como a cidreira, a salva ou o aipo silvestre); afasta-se de um raminho de arruda que, colhido na noite do solstício, que é a noite de S. João, traz mau-olhado ou dependência em amores. Colhemos ainda as plantas dos deuses metalúrgicos, que protegem das tempestades e do raio (a oliveira, o azevinho, o trovisco) e lá compramos a sabugueira, o funcho ou as maias para acabarem com eczemas diversos, a flor de macela para as sezões. Ainda há quem tente a sargacinha, abortiva, mas todos querem no Natal o alecrim, que era santo, antes de ser adoptado. Macho e fêmea, como a Lua e o Sol. No Norte, a boa planta contra a sarna e as borbulhas, a maia, colhe-se ainda na véspera, para que no primeiro de Maio, como na festa de Beltan, enfeite os carros de bois e preencha todos os interstícios das casas por onde os espíritos malfazejos teimam, ainda, em entrar. Mantev-se, festiva, anunciando o bom tempo e a ressurreição, é ainda uma planta da virtude¹⁴.



Fotografia de Mark Klett, 1995: perto de Vila Nova de Foz Côa. Col. N. de Fotografia, DGA/CPF.

¹⁴ FELGUEIRAS, 1969: 163-180.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Álvaro Duarte de; BELO, Duarte (2010-2011) – *Portugal Patrimonial*. Lisboa, Círculo de Leitores, vol. I.
- ALVES, F. Manuel (1910) – *Memórias Archeológico-históricas de Bragança*. Bragança.
- BARBOSA, Pedro (1981) – *A simbólica do mal nas pinturas da Igreja da Colegiada de Guimarães*. In *ACTAS do Congresso Histórico de Guimarães e a sua Colegiada*. Guimarães, vol. III.
- DUME, S. Martinho de (1997) – *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares / De Correctine Rusticorum*. Edição Cosmos.
- FABIÃO, Carlos (1997) – *O Passado Proto-Histórico e Romano*. In MATTOSO, José, dir. – *História de Portugal*, vol. I, p. 198-200.
- FELGUEIRAS, Guilherme (1969) – *O mundo vegetal no conceito popular Fitolatria. Práticas e crenças supersticiosas de feição dendolátrica*. In *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia; Instituto de Antropologia Dr. Mendes Correia, Porto, vol. XXI.
- FERREIRA, O. da Veiga; FERREIRA, S. da Veiga (s.d.) – *A vida dos Lusitanos no tempo de Viriato*. Editorial Polis.
- PRAMPOLINI, Giacomo (1969) – *La mitologia en la vida de los pueblos*. Barcelona: Montaner y Simon, tomo II.
- VASCONCELOS, J. Leite de (1927) – *De terra em terra*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- VASCONCELOS, J. Leite de (1989) – *Religiões da Lusitânia*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vols. I, II, III.

ACOMPANHAR AO OUTRO MUNDO:

A MORTE NAS CONFRARIAS DE BRAGA NO SÉCULO XVIII. ESTUDO PRELIMINAR

TIAGO FERRAZ*

Resumo: Este artigo pretende estudar o modo como as confrarias bracarenses do século XVIII acompanhavam os confrades no momento do transporte do seu cadáver até ao local de enterramento. Tem como base de apoio a análise dos arquivos das igrejas de Santa Cruz, São Vicente, Sé e Senhora a Branca da cidade de Braga. Nele se estudam as diferenças existentes entre as confrarias mais poderosas e as mais pequenas na mobilização dos seus membros para acompanharem os cadáveres dos confrades defuntos. Ao mesmo tempo, efectua-se também uma análise dos acompanhamentos pagos feitos por estas instituições aos não confrades.

Palavras-chave: Acompanhamento fúnebre; Confraria; Morte; Braga.

Abstract: This article wants to study the way how the confraternities of Braga, in the XVIII century made company to their fellow members in the moment of the transport of their corpse to the place of burial. It bases on the archives of the churches of Santa Cruz, São Vicente, Sé and Senhora a Branca, of the city of Braga. On the article are studied the differences that existed between the more powerful confraternities and the more smaller ones on the mobilization of it's members to make company of the corpses of their brethrens. In the same time it is also made one analyse of the paid accompaniments made by these institutions to the non-members.

Keywords: Mournful accompaniment; Confraternity; Death; Braga.

INTRODUÇÃO

A vivência da morte no século XVIII em Braga estava marcada por ritos e etapas que visavam assegurar ao defunto uma viagem digna para o outro mundo. Os resultados que apresentamos inserem-se numa investigação mais alargada que temos em curso no âmbito da nossa tese de doutoramento. Dos ecos desses rituais, realçam-se os serviços prestados pelas confrarias da cidade aos seus membros na hora da sua passagem desta vida para o além¹. Esta viagem derradeira conhecia alguns momentos e cerimoniais que as irmandades disponibilizavam. Os acompanhamentos constituíam um dos serviços prestados. Os confrades asseguravam assistência aos seus irmãos defuntos acompanhando o seu corpo desde o local onde se encontrava depositado, até ao lugar da sepultura². A viagem do corpo do falecido como que simbolizava o caminho que a sua alma fazia entre este e o outro mundo.

A morte no século XVIII continuava a ser omnipresente na vida das pessoas. A fome, as epidemias e as guerras eram flagelos que podiam ameaçar o homem setecentista.

* Norberto Tiago Gonçalves Ferraz é licenciado em Sociologia – Políticas Sociais; mestre em Sociologia da Família e Solidariedades Sociais, doutorando em História Moderna na Universidade do Minho e bolseiro da FCT. Membro do CITCEM.

¹ As confrarias eram associações de fiéis. Apareceram em Portugal por volta do século XII e já então se dedicavam a acompanhar os seus membros à sepultura. Consulte-se PENTEADO, 2000: 459-461.

² O fenómeno dos acompanhamentos dos defuntos pelas confrarias estava presente em várias cidades do país. Em Lisboa, por exemplo, era rotineira a passagem da tumba da misericórdia ou das confrarias da cidade acompanhando os mortos. Em Setúbal as confrarias também acompanhavam os defuntos. Sobre estas duas cidades leia-se ABREU, 1991: 4; ARAÚJO, 1989: 134.

Apesar de se saber certa, nunca se sabia quando poderia acontecer. A este temor presente na vida terrena, em que o homem nada podia fazer contra a morte, juntava-se o receio pela salvação da alma. A igreja católica, que moldava fortemente o pensamento espiritual, pregava uma teologia do medo, ameaçando de condenação eterna as almas das pessoas que não cuidassem da sua salvação. Tornava-se, por isso, importante começar desde cedo a preparar essa última viagem, para que nesse momento existisse o maior número de pessoas a pedir a Deus pela salvação da alma do defunto³. O cortejo fúnebre era deste modo um momento propício de ajuntamento de várias pessoas congregadas num mesmo objectivo: acompanhar o cadáver e pedir a Deus pela alma do defunto, participando neste serviço pio.

Mas devemos falar em um único modelo de «cortejo fúnebre» no seio do mundo confraternal? A análise das fontes permite-nos perceber o modo como as irmandades acompanhavam os seus confrades à última morada e compreender as diferenças existentes entre elas. O acompanhamento feito parecia depender sobretudo da força social e da representação local de cada uma destas instituições. As irmandades mais poderosas⁴, com grande número de irmãos e força económica, prestavam um acompanhamento solene, com grande pompa, envolvendo neste cerimonial todos os seus membros e actuando como um corpo comunitário e social de piedade⁵.

Já as confrarias mais pequenas⁶, prestavam um acompanhamento fúnebre bem mais simples, discreto e reduzido, aos seus confrades, mobilizando apenas um pequeno número de irmãos. Existindo posturas tão diferenciadas, parece-nos pertinente, apresentar um quadro explicativo sobre estas duas modalidades de acompanhar o corpo à sepultura⁷.

OS ACOMPANHAMENTOS FÚNEBRES DOS IRMÃOS

Começamos pelos acompanhamentos prestados pelas confrarias mais pequenas e menos poderosas, com menor peso no meio social e religioso bracarense setecentista, pois afiguram-se de mais fácil e rápida compreensão. Aliás, uma análise mais atenta aos seus regula-

³ Sobre a presença constante da morte leia-se DELUMAU, 1978: 45, 132, 188-213, 217, 287; VOVELLE, 1974: 57-65.

⁴ As instituições mais ricas na Braga setecentista eram as irmandades de São Vicente da igreja de São Vicente, a irmandade de Santa Cruz, da igreja do mesmo nome, a irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos sedeadada na igreja do Pópulo no início do século XVIII e transferida depois em 1724 para a capela de Santa Ana, entretanto demolida. Neste grupo integram-se também as irmandades de São Crispim e São Crispiniano e a do Santo Homem Bom, sedeadas na igreja da Sé de Braga e a irmandade de Nossa Senhora do Ó, situada na igreja do hospital de São Marcos.

⁵ As pessoas de várias camadas sociais inscreviam-se nas confrarias precisamente também para obterem o maior número possível de intercessores pela sua alma neste mundo. Veja-se ABREU, 1991: 3-4.

⁶ Neste caso, trata-se das confrarias de Nossa Senhora do Bom Despacho da capela de São Sebastião das Carvalhas, a confraria das Santíssimas Chagas da igreja da Cidade, a confraria do Santo Nome do Menino Deus da capela de São Gonçalo, as confrarias de Santo Amaro e a de Nossa Senhora da Boa Memória da Sé e a confraria de São Bento do convento do Salvador.

⁷ Não estando dentro do âmbito da nossa investigação, merece contudo uma referência especial, no que diz respeito à morte e aos acompanhamentos dos defuntos, a Misericórdia de Braga. Toda a irmandade saía a acompanhar os seus confrades falecidos. Além disso a Misericórdia de Braga possuía uma segunda tumba para levar os pobres à sepultura. A definição de competências no uso das tumbas e nos acompanhamentos dos defuntos parece ter motivado relações tensas com as confrarias da cidade de Braga que foram adquirindo também os seus esquifes. Sobre estas questões leia-se CASTRO, 2006: 571, 577.

mentos permite-nos verificar que o termo «acompanhamento» é algo relativo. Senão, vejamos o que sucedia. Falecendo um confrade, a família mandava recado a avisar os dirigentes da Mesa da confraria sobre a morte de um dos seus membros. A primeira diligência que estes faziam era verificar se o falecido para o qual se reclamava a presença da confraria era de facto confrade, para que não houvesse nenhum engano ou até a possibilidade de se acompanhar um elemento que porventura tivesse sido expulso, sem ter voltado a reingressar na instituição⁸.

Feita esta confirmação, e sabendo-se a hora em que o defunto ia ser conduzido de sua casa, ou do lugar onde o seu corpo estava depositado, até ao local de sepultura, o procurador e dois mordomos da confraria eram convocados para se dirigirem à capela ou igreja onde estava sedeada a sua irmandade, de modo a prepararem condignamente o cerimonial. Destes três elementos, o procurador era geralmente quem primeiro tomava conhecimento do sucedido, cabendo-lhe depois avisar aos dois mordomos da Mesa para que comparecessem na sede, a fim de efectuar os preparativos necessários⁹.

O procurador tomava, então, o guião, ou seja, a cruz com a insígnia da irmandade, e envergava uma opa, ou beca, específica da mesma. Os dois mordomos que o acompanhavam usavam também as mesmas vestes. Cada um levava uma tocha acesa na mão. Assim preparados, os três dirigiam-se até ao local de depósito do defunto, seguindo à frente o procurador com o guião erguido e, ligeiramente atrás, os dois mordomos um de cada lado com a sua tocha¹⁰. Esta disposição conferia um enquadramento disciplinador à cerimónia, demonstrando o poder organizador da instituição.

Ao contrário do que sucedia nas grandes irmandades, como veremos mais à frente, os fundos documentais destes corpos confraternais mais pequenos não fornecem informações sobre o procedimento destes três mesários quando chegavam ao local onde se encontrava o defunto.

As fontes documentais são omissas relativamente às pessoas que levavam o esquife¹¹. Todavia, a confraria das Chagas da igreja da Cividade tornou claro nos seus estatutos que se o irmão falecido quisesse ser sepultado na sua tumba seriam chamados pelo provedor os confrades necessários para a transportarem e levarem também quatro tochas. Se não fosse essa a vontade do defunto e ele quisesse ser levado em outra tumba, então esses

⁸ Arquivo da Igreja da Senhora a Branca (doravante AISB) – Fundo da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho, *Estatutos da Confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho 1758*, fls. 15v.-16; Arquivo da Igreja de Santa Cruz (doravante AISC) – Fundo da confraria das Chagas, *Livro de Estatutos da Irmandade das Chagas 1740*, não paginado; Arquivo da Sé de Braga (doravante ASB) – Fundo da confraria de Santo Amaro – *Estatutos da Confraria de Santo Amaro da Sé 1742*, fl. 12.

⁹ ASB – Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória, *Estatutos da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1793*, fl. 8v.

¹⁰ Este modo de acompanhar à sepultura, apenas com a cruz e duas tochas observava-se em outras confrarias fora de Braga. Consulte-se a esse respeito, ARAÚJO, 2001: 94. AISB – Fundo da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho, *Estatutos da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho 1758*, fls. 15v.-17; ASB – Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória, *Estatutos da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1793*, fl. 8v.; ASB – Fundo da confraria de Santo Amaro, *Estatutos da confraria de Santo Amaro da Sé, 1743*, fl. 20v.; *Estatutos da confraria de Santo Amaro da Sé 1781*, fls. 21v.-22, 26v.

¹¹ Os enterramentos faziam-se sobretudo em esquife ou tumba, embora o cadáver estivesse à vista de todos. Não se tinha ainda generalizado o uso do caixão. Sobre os enterramentos em esquife leia-se, ARAÚJO, 1997: 233.

confrades estavam dispensados de serem chamados para o acompanharem, indo apenas a cruz e dois mordomos com as tochas. Nos estatutos de 1740 e 1761 ficou definido que o número de irmãos necessários para pegar nas tochas, levar a cruz e o esquife era de 13, que era o número dos mesários, os quais eram, assim, chamados a fazer este serviço. Ao determinar este número e quem o devia preencher, a confraria clarificava a sua actuação neste cerimonial e responsabilizava directamente os seus dirigentes na sua execução. É também possível que até 1740 os confrades chamados para este serviço fossem em número inferior a 13 e, deste modo¹², a confraria desejasse afirmar de modo mais significativo a sua presença neste ritual.

Feita esta ressalva, no que diz respeito à confraria das Chagas, e apesar de neste momento não podermos afirmar com segurança, parece-nos haver um denominador comum nas irmandades mais pequenas: a ausência da posse de uma tumba ou esquife nestas instituições. Esta ausência, pode ser a principal razão para o facto de nestas confrarias não haver menção ao seu transporte. Perante a inexistência, caberia ao falecido, ou aos seus herdeiros, providenciar uma forma de o corpo ser levado à sepultura, caso não pertencesse a outra instituição que tivesse este móvel¹³. Em apoio a esta hipótese existe uma referência nos estatutos da confraria do Santo Nome de Deus da capela de São Gonçalo de 1723, onde se menciona a possibilidade da irmandade poder vir a ter no futuro um esquife «para maior aumento do serviço de Deus», deduzindo-se claramente que naquele momento ainda não o possuíam¹⁴. Esta vontade que os estatutos expressam deve ser lida na perspectiva que os da instituição poder concorrer com outras confrarias neste cerimonial, não só com a intenção de poderem captar novos confrades e legados, como também de obterem rendimentos através dos acompanhamentos pagos.

Chegados ao local do enterro, os acompanhantes permaneciam nas cerimónias fúnebres até o corpo ser devolvido à terra. Na confraria de São Bento da igreja do convento do Salvador de Braga estes tinham ainda de encomendar a alma do defunto a Deus, durante o seu trajecto de regresso à sua igreja¹⁵. Ou seja, os três irmãos que participavam nos acompanhamentos desta confraria, vinham a rezar no caminho entre o local da sepultura e a sua igreja, onde se recolhiam. Como se constata, nestas confrarias só um pequeno número de confrades estava envolvido. Os três confrades da Mesa representavam todos os irmãos enquanto comunidade.

Diferente era a situação nas irmandades mais poderosas e influentes que tinham

¹² Nestes dois regulamentos ficou também estipulado que o juiz e o secretário deviam seguir atrás da tumba enquanto esta era transportada. Este cerimonial destinava-se aos irmãos, mas também a quem pagava o acompanhamento não sendo irmão. Para estes factos analise-se, AISC – Fundo da confraria das Chagas, *Livro de Estatutos da Confraria das Chagas 1719*, fls. 194-194v.; *Livro de Estatutos da Irmandade das Chagas 1740*, não paginado; *Livro de estatutos da irmandade das Chagas 1761*, fl. 19.

¹³ A menos que o mesmo fosse membro de outra irmandade mais poderosa que tivesse esquife em que o corpo fosse levado e ambas as irmandades seguissem em conjunto no cortejo fúnebre. Havia quem fosse membro de várias irmandades. Nestes casos todas seguiam no cortejo. Veja-se ARAÚJO, 2001: 80.

¹⁴ AISC – Fundo da confraria do Santo Nome de Deus da capela de São Gonçalo, *Livro de estatutos da confraria do Santo Nome de Deus da capela de São Gonçalo 1723*, fl. 15.

¹⁵ ASB – Fundo da confraria de São Bento do convento do Salvador, *Estatutos da confraria de São Bento do Convento do Salvador de Braga 1792*, fl. 14v.

tumba própria, ainda que em alguns aspectos procedessem de forma semelhante. Tal como sucedia nas outras confrarias, os mesários confirmavam a pertença do falecido à instituição, sendo posteriormente, e em caso positivo, enviados de imediato para o local onde estava o defunto uma caldeira de água benta, quatro tochas, almofadas e o esquife para o corpo ser colocado¹⁶. Só depois destes procedimentos se convocava toda a irmandade para que se juntasse na igreja ou capela, sua sede. Nestas instituições exigia-se a presença de todos os seus membros para solenizar e dignificar o acto de acompanhamento do confrade defunto à sua última morada.

A presença de todos os confrades era importante por vários motivos. Primeiro, criava laços entre os confrades que se sentiam como um único corpo em que todos prestavam apoio espiritual no momento da morte. Depois, a presença de todos os irmãos aumentava a pompa que a instituição ostentava: a irmandade, pelo aparato de todos os seus confrades acompanhando o corpo do defunto pela cidade, impunha o seu fascínio visual. Ela apresentava-se aos olhos dos indivíduos como intercessora solene no momento da morte. Esta força que a instituição mostrava no cuidado dos seus mortos tornava-se numa forma de captar novos irmãos. Por outro lado, a presença de todos transmitia uma imagem de segurança a qualquer pessoa que desejasse estabelecer um legado, pois demonstrava confiança na instituição para lhe dar cumprimento, à semelhança da cerimónia que preparava para os seus defuntos.

Como era feita esta chamada dos irmãos? Geralmente era dada ordem a um servo da irmandade para desempenhar essa tarefa. Sabendo-se previamente pelos dos familiares a hora em que teria lugar o enterro, o servo da instituição era chamado por um mesário para pegar numa campainha e ir pelas ruas da cidade tocando-a, publicitando o acto. Com o sinal, o servo chamava todos os irmãos da confraria que se encontrassem na cidade, para que o mais brevemente possível se reunissem na igreja, com o objectivo de se preparem para o acompanhamento. Os irmãos deviam, por isso, estar sempre atentos para não perderem o sinal da campainha que o servo fazia enquanto percorria as ruas da cidade, de modo a não faltarem com a sua presença neste acto¹⁷.

Após reunidos, era necessário organizarem-se para que o acompanhamento decorresse com toda a compostura e solenidade requeridas. Nesse sentido, os mordomos da confraria iam organizando e dispondo os irmãos, fazendo com que todos vestissem também as opas da irmandade e cada um pegasse numa vela, ou tocha que lhes eram fornecidas¹⁸. Na frente do cortejo, tal como sucedia nas irmandades mais pequenas, ia o

¹⁶ Estes objectos fúnebres da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos tinham de ser pedidos pelos familiares do defunto para serem levados para onde este estivesse depositado. Na confraria da Senhora do Ó, situada na igreja do hospital de São Marcos, o esquife só era levado a casa do defunto no momento em que a confraria saía para o acompanhamento. AISB – Fundo da confraria de Nossa Senhora do Ó, *Estatutos reformados da confraria de Nossa Senhora do Ó 1701*, fls. 9v., 14v.-15; AISC – Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de Estatutos da Irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1747*, fl. 95v.; Arquivo da Igreja de São Vicente (doravante AISV) – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados de São Vicente 1768*, fl. 27v.

¹⁷ AISC- Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de estatutos da Irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1747*, fl. 103v.; AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados de São Vicente*, 1723, fl. 29.

¹⁸ Como refere Ana Cristina Araújo, o facto de todos os irmãos levarem opas, introduzia como que uma ideia de nivelção de todos eles perante Deus. Leia-se ARAÚJO, 2001-2002: 291.

guião ou cruz transportada pelo procurador da confraria¹⁹, ladeado por dois mesários com duas tochas acesas, uma de cada lado. Seguiam-se, após eles, os confrades em duas alas, uma de cada lado da rua, formando assim duas filas paralelas. Os mordomos estavam atentos para que os irmãos se mantivessem perfeitamente alinhados uns atrás dos outros nestas alas, que seguiam atrás do guião.

Compostos os irmãos em duas alas atrás do guião, o cortejo avançava até ao local onde o falecido era velado. No meio seguiam os mordomos da confraria, cada um com a sua vara na mão, os quais iam supervisionando os confrades para que o cortejo seguisse com solenidade, correcção e dignidade. No fim do cortejo, vinha o juiz da irmandade²⁰. Este era geralmente acompanhado pelo secretário e pelo capelão da instituição. Tal como os mordomos, também o secretário e o juiz deviam levar as varas da irmandade. Já o capelão devia envergar a sua sobrepeliz e transportar uma tocha na mão. O cortejo percorria a cidade, chamando a atenção dos seus residentes²¹. Chegados ao local onde estava o defunto, os irmãos detinham-se à sua porta, na rua, pois não era praticável que todos entrassem. O juiz, os mesários, o capelão e alguns irmãos que iam transportar o esquife com o cadáver, entravam na divisão onde o defunto se encontrava. Em seguida, cada um deles lançava água benta sobre o cadáver do irmão falecido e o capelão mor da irmandade rezava um responso fúnebre pela sua alma²².

Entretanto, cá fora, à porta do defunto, os confrades iam acendendo as suas velas ou círios, por vezes, com a ajuda de um servo da irmandade²³. Dava-se, assim, maior força ao cerimonial, como que fazendo votos para que o falecido encontrasse a «luz» que o guiaria pelo caminho ao outro mundo. O esquife saía, então, de casa²⁴, levando o cadáver. Os irmãos organizavam-se novamente para se porem em marcha, levando o defunto à sua última morada. Quando faziam testamentos, era nesse documento que as pessoas expressavam o local onde queriam a sepultura. De novo, a cruz, levada pelo procurador, abria o cortejo com as duas tochas lado a lado, seguindo-se as duas alas de irmãos em fila, cada um com a sua vela acesa. Os mordomos redobravam atenções, para que os irmãos tivessem a maior cautela, de modo a não quebrar as velas, as quais deviam ser transportadas viradas para a parte exterior do cortejo²⁵.

Os irmãos que transportavam o esquife, seguiam no fim do cortejo fúnebre, atrás do qual caminhavam o juiz, o capelão-mor e o secretário. Sabemos também que, na irman-

¹⁹ Na irmandade de Santa Cruz era o vedor de fazenda que levava o guião.

²⁰ O juiz era a autoridade máxima da irmandade. Veja-se BEIRANTE, 1990: 15.

²¹ Em Lisboa, o grande aparato cerimonial da morte dos grandes, chamava a atenção popular. Confira-se ARAÚJO, 1989: 134.

²² Era importante rezar pela alma do falecido para que, rapidamente saísse do purgatório e fosse acolhida entre os eleitos de Deus no paraíso. O purgatório era uma etapa intermédia onde as almas expiavam os seus pecados. Sobre as penas do purgatório, o paraíso e o inferno veja-se ABREU, 1998: 198; VOVELLE, 1974: 122-127.

²³ A importância dos círios acesos acompanhando o enterro dos confrades era já assinalável na Idade Média. Confira-se BEIRANTE, 1990: 39.

²⁴ Como diz Ana Cristina Araújo, sem luzes não se faziam cortejos. Elas prefiguravam a luz da salvação, espantando os demónios. Veja-se ARAÚJO, 1997: 237. Por outro lado, era em casa que se morria e era importante que os parentes, amigos, vizinhos estivessem presentes. Confira-se ARIÉS, 1989: 24, 56.

²⁵ AISC – Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana 1747*, fl. 103v.; AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente 1723*, fl. 15v.

dade de Santa Cruz²⁶, os clérigos que iam tomar parte nas cerimónias que tinham lugar na igreja, seguiam ligeiramente à frente da tumba. Provavelmente, os familiares, amigos e vizinhos do falecido seguiam atrás. Quando se integravam outras irmandades ou se requisitava a sua presença mediante pagamento, estas instituições tomavam lugar atrás, aumentando assim o aparato e o impacto visual que a última viagem dos mortos deixava entre os vivos²⁷. Cada irmandade devia pugnar por saber qual o lugar em que deveria seguir no cortejo, tendo em atenção as precedências conforme a sua antiguidade²⁸. Chegados à igreja onde ia ter lugar o enterro²⁹, a irmandade depositava o esquife e procedia-se às cerimónias religiosas. Após estas cerimónias, o esquife era levado pela última vez até à sepultura, para onde o cadáver era removido, depois de feita previamente a cova que o servo fechava. Depois do corpo ser enterrado, os irmãos apagavam as velas que traziam, como que simbolizando a passagem definitiva da alma do falecido para o além. Ficavam apenas acesas as duas tochas que acompanhavam o guião, solenizando a sua presença até ao lugar que o recolhia³⁰.

Terminado o enterro, a irmandade regressava à sua igreja de origem, ou se o enterro fosse nela mantinha-se aí por mais uns minutos. O capelão rezava novamente um responso pela alma do irmão falecido, e em seguida recomendava aos confrades que cada um rezasse uma «estação» pelo defunto. Na generalidade dos casos os estatutos não revelam em que consistia essa «estação», à excepção da irmandade de Santa Cruz, que em 1702 menciona uma estação de «seis padre-nossos e ave-maria e gloria pater», sendo os estatutos seguintes de 1762 ainda mais claros, referindo-se a uma estação de «seis padres-nossos, seis ave-marias e seis gloria pater». Com estas orações finais, terminava o acompanhamento que os irmãos faziam aos confrades falecidos, recolhendo-se cada um a sua casa³¹.

Os acompanhamentos feitos pelas irmandades mais poderosas transformavam-se numa ocasião em que mostravam a sua força social³², através do aparato cerimonial que mobilizava todos os irmãos. A esta cerimónia nenhum podia faltar, sob pena de ser multado. As ausências só podiam, aliás, contribuir para manchar a imagem da irmandade³³. Era do interesse dos irmãos comparecer a este momento especial, pois esperavam que, quando falecessem, também o seu corpo fosse acompanhado pelos restantes membros,

²⁶ AISC – Fundo da irmandade de Santa Cruz, *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1702*, fl. 275v.; *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1762*, fl. 382.

²⁷ Sobre a incorporação de várias confrarias no acompanhamento e o seu impacto visual leia-se ARAÚJO, 2010: p. 97.

²⁸ De facto, podia suceder que se instalassem desavenças entre as irmandades sobre as posições que cada uma devia ter no cortejo fúnebre. Consulte-se a este respeito GAETA, 1995: 31.

²⁹ Os enterros tinham lugar em solo sagrado, nas igrejas, capelas, ou suas imediações. Leia-se ILLÁN, 1998: 110.

³⁰ AISC – Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1747*, fl. 128v.; AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente 1768*, fls. 26-27; ASB – Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano, *Estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano*, 1731, fl. 30v.

³¹ AISC – Fundo da irmandade de Santa Cruz, *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1702*, fl. 276v.; *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1762*, fl. 383.

³² Eram também uma forma de promover a coesão e integração social, criando laços de solidariedade entre vivos e defuntos. Veja-se ARAÚJO, 2001-2002: 274.

³³ As faltas dos confrades aos acompanhamentos eram um problema sempre presente. As Misericórdias viam-se também confrontadas com esta questão. Leia-se ARAÚJO, 2010: 96; ARAÚJO, 2007: 11.

numa lógica de solidariedade espiritual entre todos. Uma confraria em que muitos elementos faltassem a este dever, certamente tornava-se menos apelativa para outros indivíduos que a desejassem integrar.

Como as irmandades integravam irmãos de espaços geográficos alargados, impunham limites até onde podiam acompanhar os seus confrades, especificando em certos casos as ruas, pontes, rios ou capelas até onde iam buscar e sepultar os seus membros, ou, então, declarando mais resumidamente que o fariam até aos arrabaldes da cidade³⁴. Nesse sentido, as irmandades de Santa Cruz e a do Santo Homem Bom definiam que quando um defunto ia ser sepultado fora desses limites, ou vinha o seu corpo de fora deles, a irmandade ia esperá-lo aos locais que definia, não se responsabilizando pelo restante percurso³⁵.

OS ACOMPANHAMENTOS PAGOS

Para além dos acompanhamentos obrigatórios e gratuitos que as irmandades prestavam aos seus confrades, abriam a possibilidade de proporcionarem este serviço a pessoas que não fossem irmãos, desde que o requeressem e lhes pagassem um montante em dinheiro. O quantitativo a desembolsar era definido por estas instituições. Neste ponto, tanto as irmandades mais poderosas como também algumas das mais pequenas abriam esta possibilidade, porque se tratava de angariar fundos para a instituição, embora representasse trabalho³⁶.

Nestes acompanhamentos havia também uma diferença a reter: existiam acompanhamentos de «esmola inteira» e outros apenas efectuados por «meia esmola». Os acompanhamentos por «esmola inteira» eram destinados a todas as pessoas em geral que não fossem irmãos, mas que pretendiam que uma irmandade os acompanhasse e sepultasse. Os feitos por «meia esmola» estavam reservados aos familiares dos irmãos da confraria (filhos, irmãos, pais ou outros familiares), desde que estivessem «debaixo do poder e administração» do irmão que requeresse que o seu corpo fosse acompanhado à sepultura³⁷. Tratava-se, portanto, de familiares que viviam na mesma casa do irmão que requeria este serviço e estavam dele dependentes. A irmandade de Nossa Senhora do Ó foi mais longe, impondo um limite mínimo de dois anos em que esses familiares falecidos tinham estado a ser sustentados e a habitar com o irmão que pediu à sua confraria para o acompanhar mediante o pagamento de «meia esmola»³⁸. Pagar «meia esmola» signifi-

³⁴ AISC – Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1707*, fl. 34v.; ASB – Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano, *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano 1731*, fl. 31v.

³⁵ AISC – Fundo da irmandade de Santa Cruz, *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1762*, fl. 383v.; AISV – Fundo da irmandade de Santo Homem Bom, *Livro de estatutos reformados da irmandade de Santo Homem Bom*, fl. 46v.

³⁶ AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente 1768*, fl. 54; ASB – Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória, *Livro de estatutos da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1793*, fl. 8v.; – Fundo da confraria de Santo Amaro, *Estatutos da Confraria de Santo Amaro da Sé 1742*, fl. 21v.

³⁷ AISB – Fundo da confraria de Nossa Senhora do Ó, *Estatutos reformados da confraria de Nossa Senhora do Ó 1701*, fl. 16. ASB – Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano, *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano 1731*, fl. 31.

³⁸ AISB – Fundo da confraria de Nossa Senhora do Ó, *Estatutos reformados da confraria de Nossa Senhora do Ó 1701*, fl. 16.

cava acompanhar os familiares de irmãos à sepultura por um preço significativamente mais reduzido do que seria se se tratasse de uma outra pessoa qualquer.

Os montantes a pagar estavam estabelecidos nas regras estatutárias e representavam preços distintos. A irmandade de São Vicente, em 1723, definiu que toda a pessoa que não fosse irmão e quisesse ser acompanhada, teria de pagar por esse serviço 1.500 réis, enquanto que no caso em que se tratasse dos mencionados familiares do confrade que pedisse que estes fossem acompanhados, a «esmola» seria de apenas 720 réis. Estes pagamentos mantiveram-se nos estatutos de 1768, mas no fim do século XVIII, a «esmola» para os que não fossem irmãos subiu significativamente para 6.400 réis³⁹. Por seu lado, a irmandade de São Crispim da igreja da Sé, definiu no início do século XVIII que a «esmola» dos acompanhamentos era de 1.000 réis e 500 para os familiares que estivessem dentro das condições já apresentadas, valores que em 1731 foram aumentados para 1.200 e 600 réis respectivamente. Estes valores mantinham-se ainda na década de 1770, mas no fim do século sabemos que o pagamento para os familiares tinha aumentado para 1.200 réis⁴⁰.

Em 1707 a irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos da igreja do Pópulo, definiu o pagamento de 3.000 réis para os acompanhamentos dos não confrades e 1.500 para os familiares dos confrades. Estes preços baixaram para 2.000 e 1.000 réis respectivamente em 1747, «esmolas» que se mantiveram até à união da irmandade com a de Santa Cruz, em 1772⁴¹. Acreditamos que esta diminuição está relacionada com a aposta feita pela irmandade de apresentar preços mais competitivos para fazer concorrência a outras instituições e captar mais interessados. Esta aposta fazia ainda mais sentido numa irmandade que lutava com algumas dificuldades (que levariam à sua posterior união com a irmandade de Santa Cruz) e precisava de lançar mão de todos os recursos para se manter em funcionamento. Como se sabe, os enterros eram uma interessante fonte de receitas.

Já a irmandade de Santa Cruz que no início do século requeria uma «esmola» de 3.000 réis para os não confrades e de 1.500 réis para os acompanhamentos a familiares de irmãos, pagamentos que se mantiveram em 1762, fez uma actualização significativa em 1773, passando os não irmãos a pagar 9.600 réis. Este valor foi posteriormente revisto em 1788 baixando para 8 mil réis, sendo que nesse ano os familiares de irmãos passaram a pagar 2.400 réis, em vez dos até então 1.500 praticados⁴². Em finais do século XVIII, os pagamentos pelos acompanhamentos conheceram uma subida acentuada, parecendo

³⁹ AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente 1723*, fls. 27-28; *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente 1768*, fl. 54v.; *Livro de termos de junta da irmandade de São Vicente 1796-1806*, fl. 45.

⁴⁰ ASB – Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano, *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano 1702*, fl. 16; *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano 1731*, fls. 31v.-32; *Livro da receita da irmandade de São Crispim e São Crispiniano 1748-1789*, fls. 92-95v.; *Livro dos termos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano, 1790-1874*, fl. 49v.

⁴¹ AISC – Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos, *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1707*, fl. 34; *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana 1747*, fl. 131.

⁴² AISC – Fundo da irmandade de Santa Cruz, *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1702*, fl. 277v.; *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz 1762*, fl. 384; *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz, Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana 1773*, fl. 485; *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz, Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana 1788*, fl. 77.

tornar-se cada vez maior a distância entre os valores para os não confrades familiares de irmãos e os valores para as restantes pessoas. Este aumento dos preços pode ser explicado como uma tentativa destas instituições aumentarem as suas receitas, num contexto em que os seus rendimentos estavam em crise⁴³. A este aspecto pode ser adicionada a possibilidade do aumento do custo de vida em geral ter obrigado as confrarias a reverem os seus preços para este serviço que prestavam⁴⁴. A distância que se acentua nos preços cobrados entre os não confrades em geral e os que eram apenas familiares, pode ser interpretada como uma forma das Mesas privilegiarem os seus membros, concorrendo assim para que estas instituições continuassem a apresentar-se apelativas para potenciais interessados.

As variações nos preços cobrados entre as diversas confrarias mostram a importância e força social que cada uma delas tinha. Essa diferença torna-se ainda mais acentuada se a compararmos com as confrarias mais pequenas que também cobravam uma «esmola» pelo acompanhamento feito apenas pelo procurador com a cruz e dois mordomos com as tochas. A confraria de Nossa Senhora da Boa Memória da igreja da Sé, determinava em 1793 que os não confrades que quisessem o seu acompanhamento pagariam 300 réis, não fazendo neste caso distinção entre não confrades em geral e não confrades familiares⁴⁵. Já a confraria de Santo Amaro da Sé estabeleceu em 1742 o pagamento de 240 réis pelo acompanhamento da sua cruz, e 120 réis para os familiares dos confrades⁴⁶. Como muitas destas instituições abriam a hipótese a pessoas externas de lhes proporcionarem um acompanhamento solene, causando maior impacto visual, do seu corpo à última morada, qual teria sido a resposta e a adesão que os bracarenses do século XVIII mostraram? Ainda estamos longe, certamente, de tirar conclusões mais seguras e sólidas, mas o estudo dos dados até agora recolhidos parece indicar uma certa tendência. Considerando o volume de documentação existente, procedemos a uma análise de cinco em cinco anos, após termos constatado a não existência de variações assinaláveis de registo.

⁴³ Sobre a crise económica no mundo confraternal na segunda metade do século XVIII leia-se PENTEADO, 2000: 463-465.

⁴⁴ Podemos encontrar um indicador deste aumento generalizado do custo de vida, na evolução do preço das missas que a Misericórdia de Braga tinha obrigação de mandar dizer pelos irmãos falecidos. Se até à década de 1730 este foi variando entre 60 a 80 réis por missa, em finais do século estas estavam já a ser pagas entre 100 a 120 réis. Sobre este assunto consulte-se CASTRO, 2006: 375.

⁴⁵ ASB – Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória, *Livro de estatutos da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1792*, fl. 8v.

⁴⁶ ASB – Fundo da confraria de Santo Amaro, *Estatutos da confraria de Santo Amaro da Sé 1742*, fl. 21v.

Quadro 1

IRMANDADE DE SANTA CRUZ / ANO	N.º DE ACOMPANHAMENTOS PAGOS
1700-1701	5
1705-1706	3
1710-1711	6
1715-1716	2
1720-1721	6
1725-1726	4
1730-1731	7
1735-1736	3
1740-1741	5
1745-1746	4
1750-1751	1
1755-1756	0
1760-1761	0
1765-1766	0
1770-1771	1

Fonte: AISC – Fundo da irmandade de Santa Cruz: *Livro n.º 1 do recibo do dinheiro de Santa Cruz*, 1618-1719, fls. 443v.-447v., 472v.-480, 531-537v., 567-573v.; *Livro n.º 2 do recibo do dinheiro de Santa Cruz*, 1719-1783, fls. 13-19v., 50-54, 98v.-111, 162-170v., 218-229v., 268-275, 311-317v., 357v.-366v., 407-427v., 464v.-471v., 497-504, 538-547, 583-592.

No quadro 1 analisamos o número de acompanhamentos efectuados pela irmandade de Santa Cruz. Seleccionámos esta irmandade e a de São Crispim e São Crispiniano por apresentarem diferenças assinaláveis, pese embora ambas evidenciarem a mesma tendência no último quartel de setecentos. Verificámos que apesar do número de acompanhamentos pagos nesta irmandade nunca ser muito alto, certamente devido também ao facto de praticar os pagamentos mais elevados da cidade, há uma diferença assinalável na passagem da primeira para a segunda metade do século. Os acompanhamentos pagos desapareceram dos registos, depois de 1771. Teria o aumento significativo dos preços, que ocorreu em 1773, afastado em definitivo potenciais interessados num serviço que já se encontrava em recuo assinalável? A análise deste fenómeno na confraria de São Crispim e São Crispiniano da igreja da Sé demonstra uma realidade com números diferentes, embora com uma tendência semelhante.

Quadro 2

ANDADE DE SÃO CRISPIM E SÃO CRISPINIANO / ANO	N.º DE ACOMPANHAMENTOS PAGOS
1700-1701	11
1704-1705	10
1709-1710	12
1714-1715	18
1719-1720	13
1724-1725	3
1729-1730	5
1734-1735	4
1739-1740	2
1744-1745	3
1749-1750	2
1754-1755	2
1759-1760	0
1764-1765	1
1769-1770	1

Fonte: ASB – Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano: *Livro de receita da irmandade de São Crispim e São Crispiniano*, 1700-1748, fls. 1-4, 11v.-13, 23-26v., 48-53v., 72v.-79v., 96-100, 118-122, 140v.-145, 155v.-164, 178-184, 218-221v.; *Livro de receita da irmandade de São Crispim e São Crispiano*, 1748-1789, 5v.-9, 24-28v., 51-55v., 72-75, 92-95v., 108-111, 125v.-129, 138v.-140, 144v.-147.

Neste exemplo, verifica-se uma quebra que se inicia ainda mais cedo, reportando-se à primeira metade do século, sendo que posteriormente, a partir da década de 1770, os acompanhamentos «de esmola» nesta irmandade desapareceram. A diferença reside no facto de nas primeiras décadas do século XVIII esta confraria registar um volume maior de acompanhamentos pagos do que a de Santa Cruz. Pensamos que como em São Crispim os preços eram mais baixos, estes serviços ficavam assim de mais fácil acesso à maioria dos bracarenses que não pertenciam a nenhuma confraria, mas que desejavam ter o maior número possível de acompanhantes e intercessores pela sua alma no momento em que o seu corpo fazia a última viagem. Os dados até agora analisados parecem apontar para um fenómeno transversal no mundo confraternal⁴⁷. Se é certo que em todo o século XVIII as confrarias continuaram a consignar nos seus regulamentos o acompanhamento quer aos irmãos (gratuito), quer aos que não o eram (mediante pagamento), na realidade a adesão dos bracarenses aos acompanhamentos pagos parece ser cada vez menor à medida que o século XVIII caminhava para o seu termo. Seriam motivos económicos que levariam os indivíduos a não quererem gastar os seus rendimentos com este serviço, e assim a alta de preços em fins do século XVIII estar a

⁴⁷ Acontecia tanto nas confrarias mais poderosas como nas mais pequenas, pois na de Nossa Senhora de Boa Memória observam-se resultados semelhantes. ASB – Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória, *Livro do recibo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1707-1751*, fls. 3-85v.; *Livro do recibo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória 1752-1807*, fls. 6-81.

afastar potenciais interessados? Seria a mentalidade crítica das ideias iluministas condenando o fausto e o aparato barrocos? Estaria esta já a fazer-se sentir no meio social e religioso bracarense?⁴⁸ Ou estariam as faltas que, por várias vezes, alguns irmãos davam nesses momentos a descredibilizar este acto de piedade confraternal?⁴⁹ Ou ainda estaria este costume a tornar-se cada vez mais prescindível, como parecem indicar os estatutos da irmandade de Santa Cruz de 1773? Efectivamente, estes apontam para uma maior proliferação da prática de se depositarem logo os cadáveres nas igrejas onde depois seriam sepultados, dispensando assim que estes fossem acompanhados⁵⁰. Estas questões ficam por agora sem resposta, mas estamos esperançados em poder responder a alguma delas futuramente.

CONCLUSÃO

Neste trabalho apresentámos uma primeira abordagem à temática dos acompanhamentos à sepultura por parte das confrarias bracarenses ao longo do século XVIII. O nosso estudo tem ainda certamente um longo caminho a percorrer, mas com base no que foi feito até ao momento, podemos levantar algumas linhas de força sobre esta temática. Assim, é de salientar que, grosso modo, a maneira como estas instituições organizavam estes actos públicos de piedade religiosa não sofreu grandes alterações ao longo do século, mantendo-se em geral um padrão de comportamento na organização e execução deste cerimonial. A diferença maior encontrada reside no tipo de acompanhamento proporcionado, sendo que nas instituições mais poderosas todos os irmãos deviam participar carregando suas velas, ao passo que nas mais pequenas tinha lugar um acompanhamento simbólico, discreto e mais humilde.

Por outro lado, vemos também as mesmas instituições abrirem a possibilidade aos não membros de serem acompanhados na sua última viagem, mas aparentemente a adesão daqueles foi-se tornando cada vez menor na segunda metade do século XVIII. Este facto parece indicar uma outra postura perante a morte, deixando assim em aberto várias questões.

⁴⁸ De facto, os pensadores iluministas do século XVIII começaram a criticar os rituais e as pompas religiosas como demasiado formais e marcadas por um forte «automatismo». Sobre estas críticas leia-se VOVELLE, 1974: 169. Por outro lado também deve ser tido em conta o facto de o marquês de Pombal ter auspiciado as ideias jansenistas que, apontando para um maior rigorismo e austeridade religiosos, contribuíram para um arrefecimento de certas manifestações de piedade religiosa. Consulte-se OLIVEIRA, 1959: 224-225.

⁴⁹ Uma análise aos livros de termos das várias irmandades demonstra a constante preocupação com as faltas aos acompanhamentos. AISV – Fundo da irmandade de São Vicente, *Livro de termos de mesa da irmandade de São Vicente 1700-1720*, fl. 108v; *Livro de termos de mesa da irmandade de São Vicente 1765-1772*, fl. 56v; AISB – Fundo da irmandade de Nossa Senhora do Ó, *Livro dos termos da irmandade de Nossa Senhora do Ó 1695-1727*, fl. 136v; *Livro dos termos da irmandade de Nossa Senhora do Ó 1727-1753*, fl. 279v.

⁵⁰ Este recuo no pagamento dos acompanhamentos poderia estar também ligado a um progressivo desinteresse dos indivíduos em regularem o cerimonial do seu enterro. Sabemos que este desinteresse se verificava em Múrcia nos fins do século XVIII. Consulte-se sobre este assunto, ILLÁN, 1998: 95-120.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Laurinda Faria dos Santos (1991) – *Confrarias e irmandades de Setúbal: redes de sociabilidade e poder*. «I Congresso Internacional do Barroco – Actas». Porto: Reitoria da Universidade do Porto & Governo Civil do Porto, vol. 1, p. 3-15.
- (1998) – *Setúbal na Modernidade: Memórias da alma e do corpo*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Tese de doutoramento Policopiada.
- ARAÚJO Ana Cristina (1989) – *Morte, Memória e Piedade Barroca*. «Revista de História das Ideias», vol. 11. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 129-173.
- (1997) – *A Morte em Lisboa: atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias Editorial.
- (2001-2002) – *Corpos sociais, ritos e serviços religiosos numa comunidade rural. As confrarias de Gouveia na Época Moderna*. «Revista Portuguesa de História», tomo 35. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 273-296.
- ARAÚJO, Maria Marta Lobo de (2001) – *A Confraria do Santíssimo Sacramento de Pico de Regalados*. Vila Verde: ATAHCA.
- (2007) – *Rituais fúnebres nas Misericórdias de setecentos*. «FORUM», n.º 41. Braga: Conselho Cultural da Universidade do Minho, p. 5-22.
- (2010) – *As manifestações de rua das Misericórdias portuguesas em contexto barroco*. «Hispania Sacra», vol. 62, n.º 125. Madrid: Consejo Superior Investigaciones Científicas, p. 93-113.
- ARIÉS, Philippe (1989) – *Sobre a história da Morte no Ocidente*. Lisboa: Editorial Teorema.
- BEIRANTE, Maria Ângela Godinho Vieira da Rocha (1990) – *Confrarias medievais portuguesas*. Lisboa: Publicação do autor.
- CASTRO, Maria de Fátima (2006) – *A Misericórdia de Braga (assistência material e espiritual)*. Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora.
- DELUMEAU, Jean (1978) – *La peur en Occident (14-18 siècles)*. Paris: Librairie Fayard.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira da Veiga (1995) – *Redes de sociabilidade e de solidariedade no Brasil colonial: as irmandades e confrarias religiosas*. «Estudos de História», 2(2). Franca: UNESP, p. 11-36.
- ILLÁN, Anastasio Aleán (1998) – *Actitudes colectivas ante la muerte en Múrcia durante el siglo XVIII*. «Cadernos de História Moderna», n.º 9. Madrid: Editorial Universidade Complutense, p. 95-120.
- OLIVEIRA, Miguel de Oliveira (1959) – *História da Igreja*. Lisboa: União Gráfica.
- PENTEADO, Pedro (2000) – *Confrarias*. In AZEVEDO, Carlos Moreira, dir. – *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 459-465.
- TAVARES, Maria José Pimenta Ferro (1987) – *Para o estudo das confrarias medievais portuguesas: os compromissos de três confrarias de homens bons alentejanos*. «Estudos Medievais», vol. 8. Porto: Secção de História Medieval do Centro de Estudos Humanísticos, p. 55-72.
- VOVELLE, Michel (1974) – *Mourir Autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*. Paris: Editions Gallimard/Julliard.

FONTES DOCUMENTAIS

AISC – Arquivo da Igreja de Santa Cruz:

Fundo da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos

– *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos 1707*.

– *Livro de estatutos da irmandade do Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana 1747*.

Fundo da confraria das Chagas

– *Livro de estatutos da confraria das Chagas 1719*.

– *Livro de estatutos da irmandade das Chagas 1740*.

– *Livro de estatutos da irmandade das Chagas 1761*.

Fundo da confraria do Santo Nome de Deus da capela de São Gonçalo

– *Livro de estatutos da confraria do Santo Nome de Deus da capela de São Gonçalo* 1723.

Fundo da irmandade de Santa Cruz

– *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz* 1702.

– *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz*, 1762.

– *Livro de estatutos da irmandade de, Santa Cruz, Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana* 1773.

– *Livro de estatutos da irmandade de Santa Cruz, Bom Jesus dos Santos Passos e Santa Ana* 1788.

– *Livro n.º 1 do recibo do dinheiro de Santa Cruz* 1618-1719.

– *Livro n.º 2 do recibo dos dinheiros de Santa Cruz* 1719-1783.

AISV – Arquivo da Igreja de São Vicente:

Fundo da irmandade de Santo Homem Bom

– *Livro de estatutos reformados da irmandade de Santo Homem Bom*.

Fundo da irmandade de São Vicente

– *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente* 1723.

– *Livro de estatutos reformados da irmandade de São Vicente* 1768.

– *Livro de termos de junta da irmandade de São Vicente* 1796-1806.

– *Livro de termos de mesa da irmandade de São Vicente* 1700-1720.

– *Livro de termos de mesa da irmandade de São Vicente* 1765-1772.

AISB – Arquivo da Igreja da Senhora a Branca:

Fundo da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho

– *Estatutos da confraria de Nossa Senhora do Bom Despacho* 1758.

Fundo da confraria de Nossa Senhora do Ó

– *Estatutos reformados da confraria de Nossa Senhora do Ó* 1701.

– *Livro dos termos da irmandade de Nossa Senhora do Ó* 1695-1727.

– *Livro dos termos da irmandade de Nossa Senhora do Ó* 1727-1753.

ASB – Arquivo da Sé de Braga:

Fundo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória da Sé

– *Estatutos da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória* 1793, fl. 8v.

– *Livro do recibo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória* 1707-1751.

– *Livro do recibo da confraria de Nossa Senhora da Boa Memória* 1752-1807.

Fundo da confraria de Santo Amaro da Sé

– *Estatutos da confraria de Santo Amaro da Sé* 1742.

– *Estatutos da confraria de Santo Amaro da Sé* 1781.

Fundo da confraria de São Bento do Convento do Salvador de Braga

– *Estatutos da confraria de São Bento do Convento do Salvador de Braga* 1792.

Fundo da irmandade de São Crispim e São Crispiniano

– *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano* 1702.

– *Livro de estatutos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano* 1731.

– *Livro de receita da irmandade de São Crispim e São Crispiniano* 1700-1748.

– *Livro de receita da irmandade de São Crispim e São Crispiniano* 1748-1789.

– *Livro dos termos da irmandade de São Crispim e São Crispiniano* 1790-1874.

NO 2.º CENTENÁRIO DA MORTE DO PORTUENSE TOMÁS ANTÓNIO GONZAGA,

ALGUNS PROBLEMAS HISTORIOGRÁFICOS SUSCITADOS PELA SUA OBRA (E ALGUMAS QUESTÕES NA ÁREA DA HISTÓRIA DA EDIÇÃO)

MANUEL CADAFAZ DE MATOS*

Resumo: Associando-se ao 2.º centenário da morte do poeta Tomás António Gonzaga (nascido na cidade do Porto em 1744 e falecido na Ilha de Moçambique em 1810) o autor aborda, neste estudo, alguns dos trabalhos literários desse arcade. Evoca, de igual modo a sua obra *Marília de Dirceu*, o seu envolvimento, directo ou indirecto no movimento brasileiro da «Inconfidência Mineira», até à sua consequente deportação para a Ilha de Moçambique.

Palavras-chave: Arcadismo brasileiro; *Marília de Dirceu*; Movimento da «Inconfidência Mineira»; Ilha de Moçambique.

Abstract: For the commemorations of the bicentennial of the death of the poet, Tomás António Gonzaga (born in Porto in 1744 and died on the Island of Mozambique in 1810), the author analyses some of the poet's literary works in this study. Particular focus is given to his work *Marília de Dirceu*, his involvement, direct or indirect, in the Brazilian movement of the «Inconfidência Mineira» (Minas Gerais Conspiracy), until his subsequent deportation to the Island of Mozambique.

Keywords: Brazilian 'Arcadism' (18th-century neoclassical literary movement); *Marília de Dirceu*; The «Inconfidência Mineira» movement; Island of Mozambique.

A cidade do Porto e a sua região teve sempre a louvável tradição de evocar as gentes aí nascidas e que, de alguma forma, ao longo dos séculos, se notabilizaram em várias latitudes, ou seja, no amplo universo da língua portuguesa. Tal sucedeu, também, com o intelectual e ideólogo político luso-brasileiro Tomás António Gonzaga.

Ele foi filho de um cidadão brasileiro, o magistrado João Bernardo Gonzaga e de uma senhora de ascendência britânica, de nome Tomásia Isabel Clark. Veio ao mundo nos arredores da cidade do Porto, mais precisamente em Miragaia, em 11 de Agosto de 1744. Apenas com cerca de um ano de idade perdeu a sua mãe.

Em resultados dos afazeres do pai, enfim, da sua colocação no Brasil, em 1751 já se encontrava – na vivência psíquica prolongada da sua orfandade¹ – na região de Pernambuco, no Brasil. É bem sabido, ainda, que ele estudou na Baía, no Colégio dos Jesuítas (onde terá herdado algum inconfomismo). Dez anos depois – e certamente em função de os seus progenitores pretenderem



Retrato de Tomás António Gonzaga (1744-1810).

* Membro da Academia Portuguesa da História e CEHLE. manuelcadafazdematos@cehle.com.

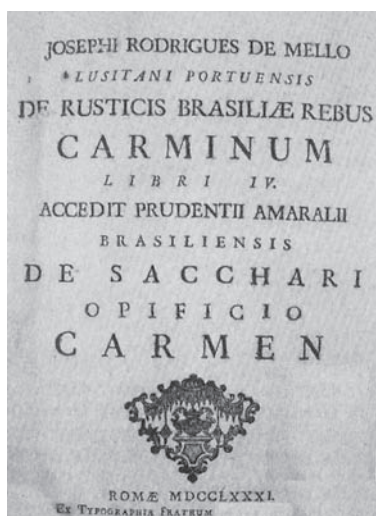
¹ Ainda não se encontra cabalmente estudada a perspectiva analítica de o poeta ter canalizado para a mulher amada a ausência da mãe que praticamente nunca chegou a ter em termos de aconchego e de afago.

que ele tivesse uma sólida formação, em Direito, numa das mais prestigiadas universidades portuguesas – voltava a Portugal.

A DESDITA DE DOIS CONTEMPORÂNEOS DE GONZAGA (DA REGIÃO PORTUENSE) NOS CAMINHOS DA EXPATRIAÇÃO

Tal ocorria quando os portugueses no Brasil – em particular os missionários da Companhia de Jesus, que ali pretendiam propagar o Cristianismo – vivam uma situação contrária aos seus interesses, ou seja, um manifesto período de perseguição. Veja-se, a título de exemplo, o que sucedeu então – entre tantos outros – com o missionário jesuíta João da Silva, natural de Pousadela, no concelho de Vila da Feira, pertencente à então diocese do Porto².

Essa situação desfavorável aos trabalhos dos jesuítas em terras do Brasil foi também acompanhada, de algum modo à distância, por Gonzaga, na primeira fase dos seus estudos em Coimbra. Ele mantinha alguns contactos, decerto, com alguns intelectuais (e com alguns missionários, também) que tinham sido embarcados do Brasil para Lisboa.



Frontispício da obra *De Rusticis Brasiliae Rebus Carminum Libri IV* (*Geórgicas Brasileiras*) de José Rodrigues de Melo (Roma, oficina dos Irmãos Pucinello, 1781).

Foi esse também o tempo em que José Rodrigues de Melo, portuense e poeta³ como Gonzaga – não sabendo nós, embora, se terão havido contactos entre ambos – também foi banido, da colectividade brasileira onde vivia, para o Rio de Janeiro e feito seguir, dali, para Lisboa. Seria forçado, pouco depois, a ser expatriado para Roma.

Na capital italiana esse contemporâneo de Gonzaga ainda teve, afinal, a feliz ocasião de assistir à edição em letra de forma, na oficina dos irmãos Pucinello, de uma sua obra poética, devidamente ilustrada, sob o título *De Rusticis Brasiliae Rebus Carminum, Libri IV*. Neste trabalho – mais tarde conhecido sobretudo pela referência «Geórgicas Brasileiras» – o autor apresentava alguns poemas referentes à plantação dos arbustos da mandioca e do tabaco e, no final, um outro sobre o fabrico do açúcar no Brasil, de Prudêncio do Amaral (aqui já em reedição)⁴.

² Este evangelizador tinha entrado, em 1757, na diocese brasileira de Olinda (onde também se ocupava do cargo de farmacêutico). Acabou por ser «deportado, na perseguição geral de 1760, do Recife para Lisboa [e, pouco depois] para Itália», acabando por falecer em Roma, em 12 de Fevereiro de 1768. Remete-se para Pe. Serafim Leite, «Anotações dispersas sobre Catecismos brasílicos na História da Companhia de Jesus no Brasil» (vols. 8 e 9), organização sistemática e cronológica por M. C. M. (*Revista Portuguesa de História do Livro*, vol. 23. Lisboa: CEHLE, 2009, p. 181-231, em particular in p. 212-213).

³ O portuense José Rodrigues de Melo tinha chegado à Baía em 1739. Algum tempo depois já se ocupava da regência de cadeiras de Ciências Humanas nos colégios de Santos e Parangará. Acabaria também ele por ser deportado para Itália, onde veio a falecer em 1789.

⁴ Remete-se para MORAES, Ruben Borba de – *Bibliographia Brasiliana. Rare Books about Brazil published from 1504 to 1900 of the Colonial Period* (edição revista e alargada). 2 vols. Los Angeles: Latin American Center Publications (UCLA), e Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 1983, p. 552-553; e *Biblioteca Brasiliana*, p. 234.

Enquanto isso Tomás António Gonzaga, no Reino (ou seja, na Europa) parecia ter uma sorte muito mais promissora. Cerca de 1761 inscrevia-se na Universidade de Coimbra, mais especificamente na Faculdade de Direito. Em 1768, concluídos esses seus estudos, tinha o título de bacharel em Leis. Tendo pretendido, então, seguir aí o magistério, chegou a preparar (presumivelmente para efeitos de provas de ingresso com docente) um *Tratado de Direito Natural*. Tal não veio, porém, a suceder.

Devidamente habilitado então, para o efeito, foi colocado, como Juiz de Fora, em Beja. A sua permanência nessa cidade alentejana, ao fim de alguns anos, ter-lhe-á trazido alguma monotonia e pretendeu seguir novos caminhos (eventualmente *chamado*, também, pela ausência da família).

O PERÍODO DE ACTIVISTA DE UM ILUMINADO QUE PRETENDEU LUTAR CONTRA AS IDEIAS POLÍTICAS VIGENTES: UM IDEÓLOGO ENTRE O REAL E UM MUNDO (PSEUDO-CHILENO) FICCIONADO

Em 1782 Tomás António Gonzaga já se encontrava de novo no Brasil. Aí veio a ser nomeado Ouvidor-geral, Corregedor e Provedor das fazendas dos defuntos, ausentes, capelas e resíduos, na Comarca de Vila Rica (Ouro Preto). Para além dos trabalhos que prestava à comunidade, continuavam a germinar nele algumas das ideias de ruptura – em relação ao regime colonial vigente – que, anos mais tarde, lhe viriam a trazer gravosas consequências.

Esse seu primeiro período em Vila Rica, no Brasil, coincidiu certamente com o do estabelecimento de algumas amizades que viriam a perdurar na sua vida. Vejam-se os casos concretos das estreitas e duradouras relações que manteve, com duas dessas entidades, na região.

A bibliógrafa brasileira, Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha⁵, aludindo à obra do Padre José Joaquim Viegas de Meneses, em Vila Rica, explicita bem claramente o facto de ele ser apontado como amigo de Tomás António Gonzaga e Cláudio Manuel da Costa, como também assinalou um dos Mestres de todos nós, o Prof. Rodrigues Lapa⁶. Aliás já em Coimbra Gonzaga havia poetado (tendo vivido, aí, entre alguns dos escritores mais ilustres da sua geração)⁷.

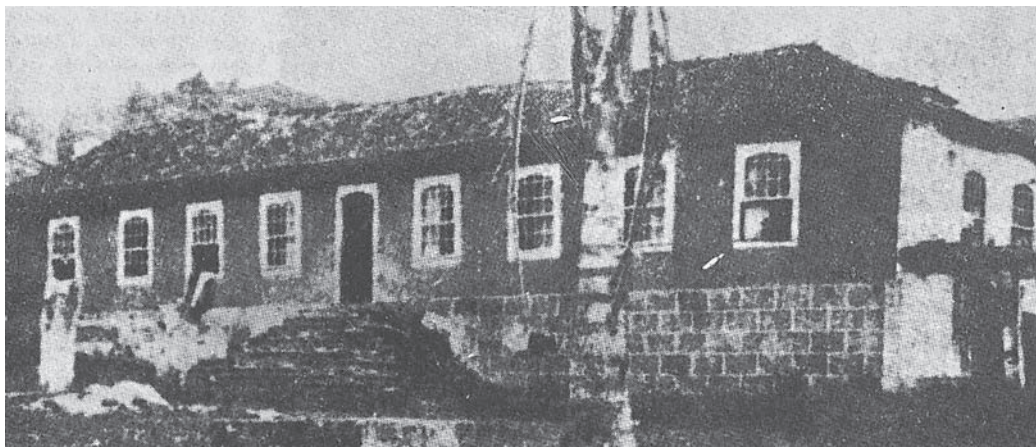
⁵ Uma raridade bibliográfica: *O Canto Encomiástico de Diogo Pereira Ribeiro de Vasconcellos impresso pelo Padre José Joaquim Viegas de Menezes, em Vila Rica, 1806*. Edição fac-similar com Estudo Histórico Biobibliográfico de Lygia da Fonseca Fernandes da Cunha. Rio de Janeiro, São Paulo: Biblioteca Nacional e Gráfica Brasileira, 1986. Agradecemos a aquisição desta rara publicação ao nosso confrade brasileiro na Academia Portuguesa da História, Dr. Carlos Francisco Moura.

⁶ Rodrigues Lapa teve presente, com efeito, no prefácio a *Marília de Dirceu* (Clássicos, 3.ª edição. Lisboa, 1961, p. XII) que Tomás António Gonzaga, Cláudio Manuel da Costa e Alvarenga Peixoto, mais não eram do que «três irmãos em Apolo, bons poetas os três, formados em Coimbra, que deviam entender-se às mil maravilhas». E, com eles, estava o próprio poeta Eugénio de Castro. Aludimos a esse facto num nosso estudo de há c. de vinte anos atrás, «Leopoldo Battistini – um pré-Rafaelita italiano na dimensão do seu classicismo... Os anos de Coimbra (1887-1903)», que, por deferência do Prof. Aníbal Pinto de Castro, recentemente falecido, foi dado à estampa na *Revista da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 41. Coimbra, 1992, p. 178-191.

⁷ O nome arcádico de Gonzaga, como é sabido, foi o de Dirceu.

OS AMORES DO OUVIDOR PORTUENSE PELA JOVEM MARÍLIA E OS VERSOS CRISTALIZADORES DE UMA RELAÇÃO INTERROMPIDA

Foi precisamente em Vila Rica que Tomás António Gonzaga também veio a conhecer, e a nutrir respeitáveis sentimentos amorosos, por uma jovem, Maria Doroteia Joaquina de Seixas Brandão, que rondava os 16 anos. Pesava então para ele (ou não) – ao contar c. de 38 anos – a grande diferença de idades? É um facto incontornável que ele pretendeu, desde muito cedo, junto da família da mesma, contrair o respectivo matrimónio.



Aspecto da residência onde, nesse último quartel do século XVI residia com sua família a jovem Maria Doroteia Joaquina de Seixas Brandão.

Numa fase inicial, testemunham os seus biógrafos, essa união parecia aos ascendentes da *pretendida*, como algo meramente impensável. Nesse facto pesavam, entre outros aspectos, também, o de ele ser um homem sem fortuna. A pouco e pouco, porém, foram prevalecendo os argumentos do *Ouvidor* portuense, que o seu matrimónio com essa donzela – depois do seu pedido *oficial* nesse sentido⁸ – chegou a estar marcado para Maio de 1789.

A veia poética do *Ouvidor* portuense, em Vila Rica, passou assim a encontrar eco numa outra *destinatária*. Essa lírica de Dirceu – estudada em rigor, para além de Rodrigues Lapa, por Fernando Cristóvão⁹ – passou, de um *tempo activo* a um *tempo passivo*, motivado pela distância (esta por sua vez provocada pela política, como iremos ver um pouco adiante). O que é certo é, no mais profundo do poeta também se encontrava, de algum modo, em ebulição, aquele intelectual que gostava de ver o seu Brasil mudar.

⁸ Há autores que sustentam que o pedido oficial de casamento, pelo *Ouvidor* (sobre o qual nos detemos), teve lugar já em 1786. Não deixamos de relevar aqui, no entanto, considerarmos haver um período demasiado lato entre esse pretensão ano de 1786 (para tal pedido) e a data prevista de 1789 para tal matrimónio, que não se chegaria a consumar.

⁹ CRISTÓVÃO, Fernando Cristóvão – *Marília de Dirceu, de Tomás António Gonzaga*. Lisboa, 1981.

UM BRASIL SETECENTISTA EM MUDANÇA E A PROBLEMÁTICA DAS CARTAS CHILENAS ATRIBUÍDAS A TOMÁS ANTÓNIO GONZAGA

Para além das suas funções oficiosas, Tomás António Gonzaga – tal como viria a suceder, cerca de três décadas depois, com um outro intelectual português, o cientista João Bonifácio de Andrade e Silva¹⁰ – este *iluminado* já se encontrava marcado pelas ideias europeias de mudança, que havia trazido de uma Europa já em ebulição.

O discurso do poder, tal como se perspectivava na acção dos *quadros portugueses* que ali representavam o governo sediado em Lisboa, encontrou nele a postura de um lutador contra o *status quo* que, na sua óptica, se impunha ali alterar.

Nesse período setecentista, na segunda metade da década de oitenta, um dos primeiros pontos que atestam da viragem de Tomás António Gonzaga por um Brasil, colonial embora, mas diferente, foi o de uma compilação de epístolas, ou seja, as *Cartas Chilenas*. Rodrigues Lapa estima que essa colectânea de textos tenha sido redigida entre fins de 1786 e começos de 1787. A contrabalançar com esse parecer, Afonso Pena Júnior sustenta que tal terá sucedido já entre 11 de Julho de 1788 e 23 de Maio de 1789 (aquele mestre português considerou aquele período como tendo sido «dedicado pelo autor anónimo à revisão e emenda do texto»¹¹).

Tratou-se de uma colectânea de 12 cartas, subscritas pelo nome de Critilo (aliás T. A. Gonzaga), que se pretendia residindo em Santiago do Chile. Nessas epístolas, em poesia satírica – que circularam em Vila Rica, efectivamente, um pouco antes do movimento da «Inconfidência Mineira», de 1789 – eram denunciados os desmandos do governador «chileno», [aliás do Brasil], *Fanfarrão Minésio*, D. Luís da Cunha e Meneses. Essas epístolas foram endereçadas, precisamente, ao já referido Cláudio Manuel da Costa, pretensamente residente em Madrid. Tratava-se, no fundo, de um amplo poema que se apresentava como uma prova cabal de oposição ao regime colonial vigente.

A principal *desdita* na vida de Tomás António Gonzaga – mas que eventualmente terá pesado na sua imortalidade, enquanto sujeito, e na da sua obra – foi ter associado o seu nome aos revoltosos da designada por *Inconfidência Mineira*. Tratou-se, como é sabido, da primeira movimentação, ocorrida em Minas Gerais, em 1789, associada a uma pretensa independência do Brasil¹².

Nessa acção política estiveram implicados, entre outros, para além de Tomás António Gonzaga, os poetas Cláudio Manuel da Costa e Alvarenga Peixoto. Qualquer deles veio a pagar bem caro, a tal respeito, as suas frontalidade e coragem, pelo seu amor ao Brasil.

¹⁰ Registe-se que João Bonifácio de Andrade e Silva – neste período correspondente aos principais sucedâneos da Revolução Francesa – havia acompanhado em Paris (onde foi aluno de Lavoisier) alguns desses acontecimentos e movimentos populares que viriam a transformar decisivamente a história do mundo setecentista e as relações de poder entre e no seio das nações. Tendo J. B. de Andrade e Silva regressado em 1800 de França a Portugal, só em 1819, porém, viria a partir para o Brasil, «onde principia a a acompanhar e a incentivar o movimento anti-esclavagista, que havia encontrado grande inplemento nos ideólogos da Revolução». Veja-se, no essencial, COUTINHO, Vicente de Sousa – *Diário da Revolução Francesa*. Leitura diplomática, enquadramento histórico-cultural e notas de Manuel Cadafaz de Matos. Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990, em particular p. 299.

¹¹ L. S. R. – «Cartas Chilenas». In *Dicionário de Literatura Portuguesa, Brasileira, Galega, Estilística Literária*. Porto: Figueirinhas, 1989, vol. I (A-E), p. 153.

¹² Esse movimento levaria à condenação à morte do Alferes Joaquim Xavier, mais conhecido como *Tiradentes*.

DOS CÁRCERES DA ILHA DAS COBRAS, NO BRASIL, A UMA CATARSE POR VIA DA POÉTICA

Não se deve desconhecer que Tomás António Gonzaga, ao ser detido pela sua implicação nesse movimento, no mesmo ano, veio a pagar bem caro esse seu sentido *transgressor* e de coragem para a época. Ele foi um dos que, por ordens do Governo, foi transportado para os cárceres da Ilha das Cobras (Rio de Janeiro).

Poder-se-á imaginar as condições em que ele terá vivido aprisionado nessa Ilha. Restava-lhe aí, na ausência da liberdade, a *catarse* pelo amor, mesmo que algo platónico e distanciado, da mulher que, a partir dessa data, afastaria fisicamente, de uma forma irremediável, da sua própria vida (depois de romper o compromisso de noivado). Os biógrafos que se têm encarregue do seu exemplo de vida têm escrito que, nessa prisão, ele terá redigido em evocação dessa mulher assim *amada* – certamente que antes de se decidir pela anulação dos votos de casamento com ela – uma boa parte dos poemas que vieram posteriormente a ser editados, em 1792, em Lisboa, na Tipografia Nunesiana, sob o título *Marília de Dirceu*¹³.

Terá havido quanto a Portugal uma relação (epistolar) directa do autor desta obra, contendo apenas 33 liras, sobre essa edição, junto da Tipografia Nunesiana, ou eventualmente por um mensageiro-intermediário¹⁴? Ao certo não o sabemos.

Quanto ao seu conteúdo, mais especificamente, Marília surge, na primeira parte, como uma pastora idealizada. Na segunda parte, está patente, sobretudo, a vivência das ideias no âmbito do afastamento dessa sua amada, em resultado do seu encarceramento.

O grande problema que se levanta hoje é se a então *prometida desposada* do poeta, Maria Doroteia Joaquina de Seixas, terá tido a recepção – por parte de eventual mensageiro – de algumas das poesias de Gonzaga, a ela destinadas, remetidas desde o Rio de Janeiro, ainda na fase manuscrita (ou se, eventualmente, só veio a conhecer já a primeira edição de 1792). Foi posta ainda a circular, por alguma bibliografia disponível em torno deste malogrado escritor, que terá sido a própria jovem *prometida*, Maria Doroteia Joaquina de Seixas Brandão, quem terá escrito pessoalmente uma carta à Rainha de Portugal, em 1792, em que solicitava a superior intercepção régia no sentido de comutação da pena.

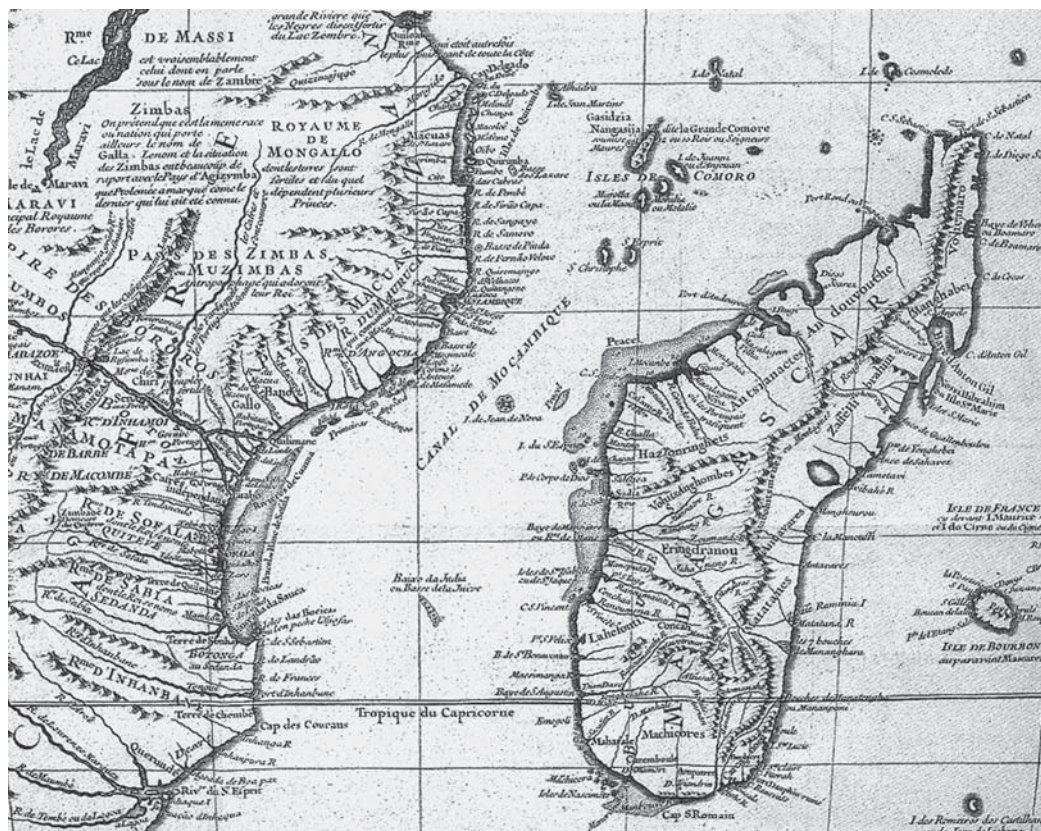
Talvez por alguma popularidade que já andava associada ao nome do poeta, inclusivamente em Portugal, esse pedido foi ouvido. Gonzaga acabou por ser sentenciado a uma deportação para a Ilha de Moçambique, no cumprimento de uma pena efectiva de dez anos. Era de facto uma sentença pesada mas, mais do que isso, era o desfazer de uma pretensa união amorosa que ocorria.

Tendo deixado o Brasil no primeiro trimestre de 1792, como sentenciado, na nau Nossa Senhora da Conceição e Princesa de Portugal, chegou à ilha de Moçambique, é hoje

¹³ Remetemos para a edição crítica – ainda hoje vista como inovadora em muitos dos seus aspectos – das *Obras Completas* de Tomás António Gonzaga, da responsabilidade e com o prefácio de Rodrigues Lapa, editadas em São Paulo, 1942 (algumas das matérias apresentadas nesta obra foram, décadas depois, objecto de actualização por parte de Adelto Gonçalves). Integra-se, nessa obra daquele prestigiado universitário português, toda a lírica do poeta, as *Cartas Chilenas* e, ainda, o estudo a que atrás aludimos, *Tratado do Direito Natural*. Poder-se-á observar ainda, com proveito, acerca desta fase da vida do poeta, a obra de CRUZ, António – T.A. Gonzaga, *Algumas notas biográficas inéditas*. Porto, 1954.

¹⁴ Há quem sustente que o empenho nessa edição lisboeta terá decorrido por parte de alguns elementos da Maçonaria.

um dado incontestável, em 31 de Julho de 1792. Não muito tempo depois – e, até, em resultado da sua formação jurídica – aquele que anteriormente fora Ouvidor no Brasil, acabou por ser nomeado ali, por um Outro Ouvidor, Francisco António Tavares de Siqueira, «Promotor de defuntos e ausentes». Em tais funções se ocupar, decerto, uns bons pares de anos (nessa terra onde, afinal, contraíu a doença de que mais tarde viria a falecer).



Mapa da região leste de Moçambique continental e Ilha de Moçambique, segundo uma carta gravada constante da obra de Kasper von Baerle (1584-1568), *Rerum octennium in Brasilia et alibi gestarum, sub Praefectura Illustrissimi Comitis, I. Mauriti Nassaviae & C. Comitibus, Historia – Editio secundo – Clivis: ex Officina Tobiae Gilberling, 1660*. Foi nesta ilha, afinal, que ele viveu e onde veio a ser sepultado (no convento de S. Domingos), presumivelmente em Fevereiro de 1810.

DO AMOR NO PLANO PLATÓNICO E DAS IDEIAS AO AMOR GONZAGUIANO NO TERRENO DO REAL

Um olhar objectivo – no plano das ideias literárias e da vivência de uma determinada realidade local brasileira da época – permite hoje ao historiador das ideias observar, mais distanciadamente, a vivência amorosa do poeta portuense e *Ouvidor* de Minas Gerais. O que ele terá sentido por Marília, na nossa modesta opinião, terá sido a vivência amorosa num plano não muito afastado do platonismo.

Ele cristalizou a imagem de uma mulher, inacessível e não próxima, que era bela, essencialmente no tocante à retórica literária. Não chegaram até nós os traços

fisionómicos dessa sua *Marília*. O que sabemos é que ele na sua lírica imortalizou, conjugadamente, a beleza e a juventude de uma adolescente de 16 anos, mas não a mulher real, no seu desejo, na sua carnalidade, nos seus objectivos de vida.

A Marília, quanto a nós, não existiu em carne, mas sim em versos. Onde o *Ouvidor* agrilhado foi encontrar a mulher, real e na sua carnalidade, foi em Moçambique. Aí é que se lhe ofereceu, uma outra esperança, a multiplicação do ser, mas também a sepultura.

Alguns dos traços mais marcantes também da sua vida em Moçambique foram objecto dos estudos do investigador brasileiro Adelto Gonçalves, matéria essa a que votou (sob a direcção de Massaud Moisés¹⁵) a sua dissertação de Doutoramento apresentada à Universidade de São Paulo. Nesse rigoroso trabalho – ao que escreveu o diplomata Alberto da Costa e Silva na respectiva edição – Adelto Gonçalves amplia, completa e rectifica as páginas iluminadoras que escreveu Rodrigues Lapa¹⁶.

Algum tempo depois de chegar a Moçambique, Tomás António Gonzaga conheceu e *caiu de amores* por uma tal Juliana de Sousa Mascarenhas. Esta senhora, segundo veio a apurar Adelto Gonçalves, nem tão pouco foi filha de um próspero comerciante de escravos. Nem o próprio poeta, afinal, comerciou escravos nem implementou o desenvolvimento desse mesmo tipo de tráfico humano.

O poeta acabou por casar com D. Juliana Gonzaga, em 9 de Maio de 1793 sendo provável que ainda nesse ano tenha nascido uma filha do casal, de nome Ana Mascarenhas Gonzaga. Pouco tempo depois, esta mulher deu-lhe um novo filho, Alexandre Mascarenhas Gonzaga.

Os biógrafos do poeta têm estabelecido que essa mulher era, naturalmente, uma «pessoa de muitos dotes». Ela era, porém, «analfabeta», pois, quando casou, assinou em cruz a certidão de casamento (documento este que se encontra na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, secção de manuscritos, 1-46, 14, 10, certidão tirada na Ilha de Moçambique em 17 de Abril de 1850).

Acontece, porém, que esta D. Juliana já não representa, então, para Tomás António Gonzaga a mulher sonhada no plano das ideias de Platão, e daí posicionada no pináculo da *distância* amorosa. Ela apresenta-se, antes, como a *mulher real*, mais no concreto (comparativamente com a anterior *pastora* das suas letras brasílicas, desejada na carne, na sua carnalidade enfim. Com esta D. Juliana, terá vivido durante pouco mais de dezena e meia de anos, até à morte.

Não é lícito, como sempre temos sustentado, que com o amor a Juliana ele tenha *atraído* (ou negado) o amor a Marília. Essa questão, hoje, nem se põe. O que sucedeu, a nosso ver, é que o poeta arcádico e dos sonhos encontrou na vida objectiva e na realidade moçambicana, o porto de abrigo que lhe faltava para que se possa hoje afirmar (na multiplicabilidade da sua carne e dos seus afectos): *cumpriu-se o homem*.

¹⁵ Massaud Moisés, aliás, já votou, também, esclarecedoras considerações ao perfil biográfico de Tomás António Gonzaga. Remete-se, a propósito, para a obra desse autor, *História da Literatura Brasileira: das Origens ao Romantismo*, em particular para a secção «Arcadismo (1768-1836)», p. 242-249 (a obra está disponível, pela Cultrix, em 3 vols.).

¹⁶ GONÇALVES, Adelto – *Gonzaga, um poeta do Iluminismo*. Prefácio de Alberto da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999 (Prémio Ivan Lins de Ensaio da União Brasileira de Escritores e Academia Carioca de Letras). Esta inovadora dissertação, defendida em 1997 naquela universidade, foi preparada entre 1993 e 1997, com investigações também em Portugal (Lisboa, Coimbra, Porto e Évora).

O falecimento de Tomás António Gonzaga pode situar-se hoje, com alguma segurança (sobretudo depois das pesquisas de Adeldo Gonçalves), entre 25 de Janeiro e 1 de Fevereiro de 1810¹⁷. Seguindo uma prática regular na região, naquela época e sobretudo para homens que mais se destacavam, o seu corpo foi sepultado nessa ilha, no Convento quinhentista de S. Domingos¹⁸. Algumas décadas depois, por vicissitudes várias, com a destruição da igreja¹⁹ onde jazia, as suas cinzas foram feitas desaparecer.

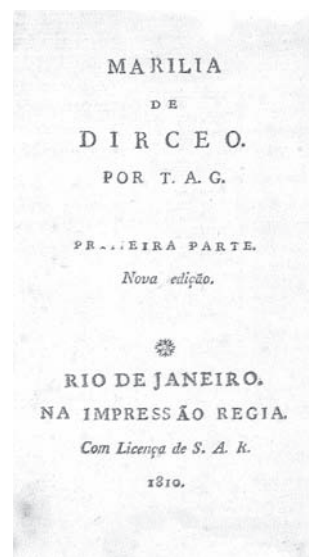
DOIS PROBLEMAS EM TORNO DA HISTÓRIA DA EDIÇÃO

Quer no Rio de Janeiro, sede da Corte Régia, quer em Lisboa, a popularidade de Gonzaga, a partir de 1792-1793, não mais deixou de crescer. Em 1792, como se viu atrás, tinha sido lançada a primeira parte das *liras* de Gonzaga. Já em 1799, seria hipoteticamente lançada a II Parte dessa sua produção poética. Este problema tem feito levantar alguns problemas de natureza historiográfica.

Como historiador da Edição, podemos apenas registar aqui que, para certos autores, a publicação dessa segunda parte dos seus poemas ocorreu, em Lisboa, na tipografia Lacerdina, em 1811; para outros, ocorreu na Imprensa Régia, em 1812. O Prof. Rodrigues Lapa – após cotejo dos textos hoje disponíveis – sustenta que é mais verosímil a segunda hipótese. Na biblioteca pertencente ao criterioso e exigente bibliógrafo brasileiro José Mindlin, existe a raríssima edição da obra de Gonzaga, *Marília de Dirceo*, que ele, no seu catálogo, afirma ter (ainda) saído no Rio de Janeiro, na Imprensa Régia, em 1810²⁰.

Não distarão muitos meses entre a morte deste poeta em Moçambique, em Fevereiro de 1810, vítima de uma doença prolongada, e a referida edição da Imprensa Régia, de que José Mindlin conseguiu adquirir um valioso exemplar.

Desde então, os mais variados estudos e interpretações – para além das próprias edições – foram votados à obra de



Frontispício da edição de *Marília de Dirceo*, de Tomás António Gonzaga, 1810.

¹⁷ Há um documento que prova a posse do sucessor de Gonzaga no cargo de juiz da Alfandega, o qual é datado de 2 de Fevereiro desse ano de 1810 (AHU, Moçambique, Códice 1378, fl. 51-51v., daquela data). Agradecemos esta informação, a par de outras informações pertinentes ao Prof. Adeldo Gonçalves. Regista-se, ainda, que de alguns dias antes daquela data, mais precisamente de 25 de Janeiro daquele ano, foi o último documento localizado, encaminhado ao juiz da alfândega, Tomás António Gonzaga, pelo Governador.

¹⁸ GONÇALVES, Adeldo – «Gonzaga, um poeta no desterro». *Revista Brasileira*, da Academia Brasileira de Letras. Ano XVI, vol. 63 (Abril-Maio-Junho de 2010), p. 175-180.

¹⁹ Sabe-se que este convento de S. Domingos tinha sido edificado na 2.ª metade do século XVI. Em 1607, ao que apurou Adeldo Gonçalves (*op. cit.*, 2010), foi destruído durante um cerco, pelos holandeses, vindo a ser reconstruído ainda na segunda metade do período seiscentista. Quatro décadas depois da morte de Tomás António Gonzaga, mais precisamente em 1852, as suas instalações, em elevado estado de degradação, acabaram por ser totalmente destruídas, o que arrastaria a perda irremediável do túmulo do malogrado poeta luso-brasileiro.

²⁰ MINDLIN, José – *Uma Vida Entre Livros – Reencontros com o tempo*. S. Paulo: Edusp/ Companhia das Letras, 1998, p. 52.



Frontispício da edição póstuma de *Marília de Dirceo*, de Tomás António Gonzaga, de Lisboa, 1824.

Tomás António Gonzaga. Uma das edições que retemos da porventura sua obra mais conhecida, *Marília de Dirceo*, é a que ocorreu também em Lisboa, em 1824, na Tipografia de J. F. M. de Campos.

Encontra-se a obra deste portuense já hoje suficientemente estudada? Não é essa, pelo menos, a nossa opinião. É às jovens gerações de investigadores – inclusivamente de historiadores luso-brasileiros das ideias – que tal tarefa, de tornar redívivo este poeta²¹, continuará a impor-se.

²¹ Tomás António Gonzaga é hoje o patrono da cadeira 37 da Academia Brasileira das Letras.

AS POLÍTICAS FERROVIÁRIAS IBÉRICAS (1845-1860)

HUGO SILVEIRA PEREIRA*

Resumo: *Com um atraso de cerca de 15 anos em relação aos países desenvolvidos da Europa e da América do Norte, Portugal e Espanha encetaram as primeiras tentativas de para dotar os seus territórios de caminhos-de-ferro. Os caminhos seguidos por ambos os países neste aspecto foram bastante díspares. Enquanto que Espanha procurava dotar-se de uma moldura legal abrangente que abarcasse todos os aspectos da construção ferroviária, Portugal preferiu apostar numa estratégia mais flexível e adaptável às conjunturas do momento. Recorrendo à bibliografia espanhola sobre este assunto e às compilações de debates parlamentares e legislação aprovada em Portugal, procuraremos comparar as políticas ferroviárias de cada país e como em Espanha essa política foi mais precocemente coroada de sucesso.*

Palavras-chave: *Caminhos-de-ferro; Políticas ferroviárias; Portugal; Espanha.*

Abstract: *Portugal and Spain started to invest in railways about 15 years after other countries in Europe did the same. The strategies pursued by both these countries were rather different. Whereas Spain tried to create a legal framework wide enough to compass all the details of construction, Portugal opted for a more flexible approach, which could adapt to specific contexts. Comparing the Spanish bibliography about these issues with the Portuguese parliamentary debates and approved laws, the following text aims to describe and explain both countries railway strategies and how the Spanish approach brought an earlier success to this nation.*

Keywords: *Railways; Railway policies; Portugal; Spain.*

QUESTÕES PRÉVIAS: A PRETENSA NECESSIDADE E EXEQUIBILIDADE DO INVESTIMENTO

Nas décadas de 1820 e 1830, países como Inglaterra, Alemanha, França ou Bélgica abriam centenas de quilómetros de linhas-férreas e Portugal e Espanha pretendiam seguir-lhes os passos, acreditando que arrastado pela locomotiva viria o progresso.

No entanto, as condições económicas e geográficas da Península Ibérica prometiam embaraçar tal desiderato. Em termos orográficos, a Península Ibérica estava longe de ser uma região ideal para construir caminhos-de-ferro. A altitude média rondava os 600 metros (algo que só era superado na Suíça) e as terras planas em continuidade eram escassas; 22% da superfície total era de alta montanha, 32% de colinas e apenas 20% se situava abaixo dos 200 metros de altitude (valor que na Europa era de 80%). Perante este panorama, os mais pessimistas duvidavam mesmo da possibilidade de se construir caminhos-de-ferro em Espanha¹.

As perspectivas de utilização futura do novo serviço de transporte também não eram animadoras. Na década de 1840, George Stephenson visita Espanha, aquilatando a possibilidade de aí construir caminhos-de-ferro. A sua opinião não era positiva: o inglês lamentava-se que após um mês em Espanha não vira espanhóis suficientes para encher um comboio e

* Investigador do Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Categoria: Bolseiro de doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Áreas de especialização: História ferroviária e dos transportes, história empresarial, história parlamentar.

¹ CUÉLLAR VILLAR, 2005: 6-7. WAIS, 1974: 525-526.

apenas de lá trouxera uma doença. Com o passar dos anos, os resultados não seriam tão negativos quanto imaginava Stephenson, mas também não seriam muito avultados².

Assim sendo, perspectivava-se uma construção muito cara (em virtude do acidentado relevo) e uma exploração pouco lucrativa, se não contasse com apoios públicos. Nestas circunstâncias, os capitais dificilmente acorreriam a este investimento. Maior problema, porém, era sem dúvida a própria insuficiência de capitais, que se associava a um défice crónico nas contas públicas que tinha já redundado em incumprimentos e no fecho dos mercados financeiros aos títulos de dívida castelhanos³.

De qualquer modo, e apesar de todas estas dificuldades, Portugal e Espanha esforçaram-se por acompanhar o resto da Europa na construção férrea, esperando obter as mesmas vantagens e os mesmos resultados que as outras nações gozavam.

DA INSTABILIDADE POLÍTICA À RAILWAY MANIA

Apesar do desejo de fomento, a aposta em ferrovias na Península Ibérica tardou em se concretizar. Instabilidade sociopolítica, dificuldades financeiras e uma maior preocupação em consolidar o regime liberal caracterizavam ambos os países e impediam um investimento daquela envergadura⁴. Em Portugal a estes factores juntava-se ainda uma descrença colectiva na capacidade nacional de construir caminhos-de-ferro. Sabia-se que «o mundo civilizado apresenta uma nova face [com] novos carros, que sobre caminhos de ferro rodão por si mesmos, sem auxilio de motor viventes»⁵, mas essa nova face não parecia estar ao alcance de Portugal, «porque o nosso Paiz não é próprio, (...) porque não temos meios (...), porque o estado do Paiz o não permite ainda»⁶ e porque «com essa história «dos caminhos-de-ferro» ia a Nação gastar montes de libras. E um país que possui o Tejo e o Douro não precisava de mais nada»⁷. Os comboios movidos a vapor eram vistos como algo de utópico, que em Portugal só serviam como artefacto retórico para criticar o governo⁸.

Deste modo, as propostas que surgiram precocemente neste período não podiam fazer outra coisa que não fracassar: em Espanha os projectos de José Díez Imbrechts, Marcelino Calero y Portocarrero (para construir caminhos-de-ferro em Jerez de la Frontera), Francisco Fassio (entre Reus e Tarragona), Joaquín Vizcaíno e Arriete (Madrid – Aranjuez) ou das autoridades municipais da Biscaia conheceram o mesmo insucesso que os de Bento Guilherme Hlingloefer (da margem do Tejo a Alenquer) ou de José Maria O'Neill e Juan Alvarez Mendizabal (entre os rios Sado, Tejo e Guadiana através de canais e caminhos-de-ferro) em Portugal⁹.

² CAMERON, 1961: 211-212. JORDI NADAL, 1982: 47-48.

³ JORDI NADAL, 1982: 25-33. GÓMEZ MENDOZA, 1989: 38 e 70

⁴ CIPPOLA, 1976: 789-790. SERRÃO & MARQUES, 2002: 552-621. COMÍN COMÍN *et al.*, 1998, vol. 1: 29-31. TORTELLA CASARES, 1982.

⁵ DCSD, 6-3-1827: 527 (projecto de lei de Teixeira Girão, Flórido Ferraz e Francisco Maia).

⁶ DCD, 13-11-1844: 103 (Agostinho Albano).

⁷ Apud ABRAGÃO, 1956: 4.

⁸ PEREIRA, 2008: 69-70.

⁹ WAIS, 1974: 30-35. MATOS, 1980. VIEIRA, 1983: 84-88.

Na década de 1840, quando a *railway mania* reaparece em Inglaterra e se propaga para cá da Mancha e quando Portugal e Espanha conhecem alguma estabilidade, assistir-se-ia em ambos os países a uma cascata de propostas para a construção ferroviária.

Em Portugal, o número de proposições ascenderia a 14, mas só uma seria transformada em contrato: a da COPP (companhia protegida por Costa Cabral) para ligar Lisboa à fronteira espanhola¹⁰, que seria acompanhada por um esboço de diploma geral, aprovado em 18-10-1845, se bem que muito direccionado para aquela companhia. No parlamento, as intervenções sobre este assunto multiplicam-se, se bem que ainda persista o seu carácter esporádico. Na discussão do contrato com a COPP – não muito aprofundada, dadas as limitações ao discurso impostas pelo regime cabralista –, a oposição progressista criticava o projecto, embora frisasse não ser contra o desenvolvimento das comunicações nacionais, sem as quais «nós não podemos ter nem riqueza, nem finanças, nem commercio, nem civilização»¹¹, mas sim contra a forma como esse esforço era feito, inaugurando um truque retórico muito usado durante a Regeneração¹². No final, o contrato foi aprovado, mas os eventos de instabilidade sociopolítica que se seguiram não permitiram a realização do projecto nem tampouco a continuação da própria vida parlamentar. Apesar do fracasso da COPP, é com o cabralismo que se entra no campo do fomento e que se entende que «não basta que o espirito da mais severa economia presida aos actos do Governo (...) não é menos essencialmente preciso que estes recursos procedam do mais pleno desenvolvimento das faculdades productivas»¹³.

Espanha seguiu um caminho diferente. Confrontado com as primeiras propostas, o governo resolve em 1844 nomear uma comissão de engenheiros (Calixto Santa Cruz, Juan Subercase e José Subercase) para as apreciar e formular as bases para uma lei geral de caminhos-de-ferro. Em termos legislativos, a única norma que existia era o *Código do Comércio* de 1829 que, de qualquer modo, não estava preparado para lidar com caminhos-de-ferro¹⁴. Em 2-11-1844, era publicado o relatório daquela comissão, que ficaria conhecido para a posteridade como o *Informe Subercase*. Aqueles engenheiros davam preferência à construção pelo Estado, mas, em virtude da penúria do tesouro espanhol, admitiam a concessão de linhas a privados, desde que estes dessem garantias de levar a obra a bom porto e desde que os governos fiscalizassem a acção das companhias, de modo que esta não fosse contrária ao bem-estar público. Em termos técnicos sugeriam a bitola (distância entre faces internas dos carris) de 1,67 metros, datando pois daqui o erro que isolaria as redes ibérica e europeia (1,44 metros). A justificação para tal medida não foi de carácter militar, mas sim de jaez técnico: com uma bitola maior tornava-se possível utilizar locomotivas com caldeiras maiores que debitavam uma maior potência, necessária para ultrapassar a difícil orografia da península¹⁵. A ser aplicado na totalidade, o *Informe Subercase* transformar-se-ia numa lei draconiana, que afastaria os investidores. Por isso, o governo caminhou no

¹⁰ MATA, 1999. COLP, 1845: 753-754.

¹¹ DCD, 3-4-1845: 7.

¹² PEREIRA, 2008: 71-73.

¹³ SANTOS, 1884, n.º 174: 1.

¹⁴ COMÍN COMÍN *et al.*, 1998: 37.

¹⁵ CUÉLLAR VILAR, 2005: 4-10. WAIS, 1943: 55-60 e 181. MORENO FERNANDEZ, 1996.

sentido oposto e acabou por aprovar um diploma (a 31-12-1844) muito liberal, onde os interessados não precisavam de formar uma companhia, não ficavam proibidos de trespassar a concessão e apenas careciam de ser indivíduos idóneos. O resultado não se fez esperar: nos anos seguintes foram atribuídas mais 25 concessões, que a juntar às adjudicações anteriores à lei, atingiam um grande total de 54 outorgas (6 mil quilómetros), das quais apenas quatro (com poucas dezenas de quilómetros) se realizariam¹⁶.

Muitas destas operações tinham redundado em escândalos e exemplos de promiscuidade entre políticos e empresários, o que obrigou a novas medidas por parte do governo espanhol. Depois de criado o ministério do Comércio, Indústria e Obras Públicas em 1847, o ministro Bravo Murillo no ano seguinte procurou aprovar nova lei que regulasse as concessões e fixasse a rede geral (com uma ligação à fronteira portuguesa), no entanto a queda do seu governo deitara os seus intentos por terra. Em 1850, regista-se nova tentativa (desta feita do ministro Seijas Lozano) para enquadrar juridicamente o sector e definir uma rede de linhas a assentar, mas mais uma vez as realizações ficam muito aquém das intenções. A regulação geral e a rede ficaram por definir e Espanha não conseguia estabilidade suficiente para desenvolver a construção. A isto juntava-se a desordem política promovida pelos partidos moderado (defendia a iniciativa totalmente privada) e progressista (defendia uma maior intervenção do Estado)¹⁷.

Do lado de cá da fronteira, a situação não era melhor. Depois de novo conflito interno, Costa Cabral voltava ao poder, mas não conseguia negociar novos contratos nem impor uma lei geral. À excepção da renovação do programa férreo de 1845 e de um estudo de um caminho-de-ferro entre Lisboa e Sintra feito por iniciativa de Albino de Figueiredo, ambos em 1849¹⁸, não se apresentariam propostas concretas para a instalação de vias-férreas em Portugal. Mas, tal como em Espanha, a possibilidade de dotar Portugal de ferrovias entranhara-se nas mentes dos responsáveis políticos nacionais. Até à Regeneração, uma das críticas que se faziam ao gabinete cabralista era precisamente o desleixo para com aquela necessidade. Gerou-se assim um consenso mais ou menos generalizado que faria com que «a política de obras públicas do Fontismo tivesse sido acolhida com tanta esperança e tão pouca oposição»¹⁹.

O PRIMEIRO LUSTRO DA DÉCADA DE 1850 EM PORTUGAL E ESPANHA

No período após o golpe da Regeneração – que colocou a ala de centro-direita do liberalismo português (os regeneradores) no poder – e 1855, Portugal deu passos no sentido de se aproximar de Espanha no que à construção de caminhos-de-ferro concernia.

¹⁶ GÓMEZ MENDOZA, 1989: 42-43. GÓMEZ MENDOZA, 1982: 27-32. COMÍN COMÍN *et al.*, 1998: 37-41. WAIS, 1974: 49-56.

¹⁷ COMÍN COMÍN *et al.*, 1998: 51-55. GÓMEZ MENDOZA, 1989: 42-43.

¹⁸ SANTOS, 1884, [Parecer da comissão encarregada de apreciar o contrato Hislop]. AHM. Relação dos alunos que o Lente da 3.ª Cadeira da Escola Politécnica pede para o acompanhar e auxiliar nos trabalhos respectivos a um projecto de caminho de ferro de Lisboa para Cintra, div. 3/1/8/39.

¹⁹ JUSTINO, 1988-1989: 173. PEREIRA, 2008: 69-75.

Em 1851, o inglês Hardy Hislop apresenta uma proposta para construir um caminho-de-ferro de Lisboa a Espanha. Na ausência de um ministério competente para apreciar a proposta, é nomeada uma comissão, que seria o equivalente português do comité Subercase. No entanto, ao passo que esta era composta por três engenheiros, a equipa portuguesa era formada por dois técnicos (o barão da Luz e Lobo de Ávila), dois advogados (Larcher e Garrett) e um alto funcionário público (Pereira da Silva)²⁰. Tal como a sua congénere espanhola, esta comissão, no relatório que apresenta a 20-10-1851, opina sobre vários aspectos da questão ferroviária, não se resumindo à apreciação da proposta de Hislop. De imediato afastava a intervenção directa do Estado na construção e/ou exploração, reservando esse papel para capitalistas privados e, confessando que nenhuma companhia anónima conseguiria remunerar suficientemente os seus capitais, sugere a concessão pelo Estado de uma garantia de juro. Quanto ao contrato Hislop, seria rejeitado pela comissão que porém indica as bases para a realização de um concurso para a construção de uma linha somente até Santarém, uma vez que ainda não havia acordo com Espanha em relação ao prolongamento da linha no seu território. Nenhuma lei geral ficava assim prevista ou sequer sugerida²¹.

No ano seguinte, com um atraso de cinco anos em relação aos castelhanos, criava-se em Portugal o ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria, que, juntamente com o CGOPM, seria o órgão responsável pela gestão do negócio ferroviário em Portugal e que seria também responsável pela elaboração de uma lei geral onde se incluíam o modo de se apresentarem os estudos, as bases gerais da adjudicação de obras públicas a empresas privadas ou de construções a cargo do Estado, etc.²². A responsabilidade ficava atribuída, mas nunca seria verdadeiramente assumida.

Ainda antes da criação do novo ministério, seria aberto concurso (6-5-1852), mediante atribuição de uma garantia de juro, para a construção da linha até Santarém, primeiro troço da ligação a Espanha ou ao Porto conforme o sucesso das negociações com o país vizinho. Portugal preferia claramente a ligação internacional, mas este desejo não se afigurava nada fácil de concretizar. Em 1852, o representante português em Espanha entabula contactos tendo em vista uma linha entre Lisboa e Madrid e a realização de uma conferência tripartida entre Portugal, Espanha e França, mas os seus esforços foram em vão. Do lado de Espanha havia muitas dúvidas quanto à capacidade portuguesa para construir caminhos-de-ferro. Os portugueses pareciam também pouco crentes nas intenções espanholas ao imporem a Hislop a bitola europeia, quando Espanha já havia escolhido há muito a bitola larga. Em 1853, aquelas dúvidas transformavam-se em receios a atender ao embaixador francês em Lisboa, que afirmava que Espanha se opunha à ligação entre Portugal e França, uma vez que tal linha arruinaria os portos de Vigo e Cádiz²³.

²⁰ MÓNICA, 2005-2006.

²¹ SANTOS, 1884, [Parecer da comissão encarregada de apreciar o contrato Hislop]. CHATO GONZALO, 2004, vol. 1: 162-164.

²² BMOP, 1854, n.º 1: 23-26.

²³ PINHEIRO, 1986. CHATO GONZALO, 2004, vol. 1: 162-164. PINHEIRO, 1995.

Por isto, o concurso visava somente a linha de Lisboa a Santarém, que seria adjudicada a Hardy Hislop, que cria a CCP. Depois do concurso, foram feitas algumas alterações ao contrato que motivaram as censuras da oposição, mas não do CGOPM por não deturparem o espírito do concurso²⁴. Mais tarde, a CCP mostrou alguma indisposição em relação à legislação sobre expropriações. O CGOPM desta feita mostrava-se renitente a alterações à lei, mas admite a realização de alguns retoques²⁵.

Tudo seria resolvido quando o governo numa só proposta de lei pede autorização para construir a linha e alterar a lei das expropriações (30-4-1853). A discussão iniciaria-se em 6-5-1853, mas logo no dia a seguir eram inauguradas as obras. A inauguração (fictícia, pois a construção só se iniciou verdadeiramente em Setembro) foi uma forma de acalmar o descontentamento em relação à falta de andamento do projecto. A atitude do governo não caiu bem entre os parlamentares e os Pares não deixaram de lançar um aviso ao governo pois sete dos vogais das comissões de legislação e administração pública aprovaram aquela proposta, mas com declarações²⁶. Seguiu-se a aprovação do contrato e a angariação de fundos para pagamento da empreitada e subscrição de um terço do capital da CCP. Todas estas medidas tinham como objectivo auxiliar o trabalho da iniciativa privada: concedia-se-lhe um rendimento garantido, facilitava-se-lhe as expropriações e além disso entregava-se-lhe um terço do capital necessário para a realização da obra. Os membros da câmara alta do parlamento entusiasmavam-se com a possibilidade de se ligar o país à Europa e restituir ao porto de Lisboa o seu papel de empório central entre dois mundos, malgrado algumas vozes dissonantes dos opositores à esquerda e à direita do governo, que achavam os caminhos-de-ferro úteis desde que as despesas fossem comportáveis aos recursos do país. Na câmara baixa, a oposição usava o método financeiro e parlamentar empregue por Fontes e a escolha de um homem sem currículo para a obra (mas que fora o único a cumprir as condições do contrato) para «provar-vos com documentos, que o acto da maior rapina que se tem cometido em Portugal é esta adjudicação do caminho de ferro ao Sr. Hislop»²⁷. Debalde o faria, pois a maioria de apoio ao governo no parlamento faria passar a lei.

Sem contrato, mas com proposta de lei (de 30-8-1852), incluía-se também nos objectivos do governo a linha de Lisboa ao Porto, a qual para José Estêvão era «a maior medida que se podia tomar para imprimir nova vida a esta nação»²⁸, isto sem querer «hostilizar todas essas maravilhas, todos esses contos árabes, que por ahi se tem levantado sobre o caminho de ferro de Lisboa a Badajoz»²⁹, que tinha o inconveniente de não passar por Aveiro, terra de origem do tribuno. Contudo, sem meios para o construir, o governo apropria-se do fundo especial de amortização do Banco de Portugal. Em retaliação, o Banco de Portugal envia inflamadas proclamações contra o governo para o estrangeiro.

²⁴ BMOP, 1853, n.º 3: 51-56.

²⁵ AHMOP. COPM. Liv. 1 (1852-1853): 29-34.

²⁶ DG, sessão da câmara dos Pares de 7-6-1853: 814.

²⁷ DCD, 6-5-1855: 51 (Cunha Sotomaior).

²⁸ Apud GUILLEMOIS, 1995: 67.

²⁹ DCD, 21-7-1852: 288.

Com esta atitude foi fácil tornar aquela instituição um inimigo dos caminhos-de-ferro e Fontes «pôde assim ser apresentado como um homem de visão rodeado de passeístas retrógrados»³⁰ e apoiado por técnicos (Silva Costa, Plácido Abreu e Vasconcelos e Sá), enquanto que do lado da oposição pontificavam ex-cabralistas (Ávila e Carlos Bento) e *dandies* flamejantes (Cunha Sotomaior)³¹. No entanto, aqueles rendimentos nunca seriam aplicados à linha do norte, mas sim a outras despesas com obras públicas. Tudo indica que aquele caminho-de-ferro só servira para transportar o fundo para as mãos do Estado e para conquistar simpatias a norte³², muito embora o governo tivesse incumbido os engenheiros Gromicho Couceiro, Sousa Brandão e Nunes de Aguiar do seu estudo, precavendo também a possibilidade de Espanha rejeitar a construção de um caminho-de-ferro até Portugal³³.

Contudo, em 1853 a batalha diplomática do conde de Azinhaga, representante português em Madrid, termina de forma favorável a Portugal, quando Espanha volta a incluir na rede uma ligação a Portugal. Azinhaga ainda tentou que Madrid adoptasse a bitola europeia nesta linha, mas para Espanha era já tarde, pois grande parte das suas linhas estavam construídas em via larga. Mais grave do que isto foi a proposta de rede na altura não ter sido apresentada às cortes e portanto ser letra morta³⁴. Em todo o caso, o governo português deu-se por contente pela manifestação de intenções e nomeia uma comissão para estudar com Espanha o ponto de ligação na fronteira (que seria, contra o melhor julgamento dos engenheiros nacionais, Badajoz) e, em seguida, a CCP inicia os estudos do prolongamento de Santarém até esta cidade³⁵. Por esta altura, já a construção se tinha iniciado com a bitola de 1,44 metros, o que obrigaria a um transbordo na fronteira.

Além destes dois caminhos-de-ferro, dois outros seriam ainda contratados em 1854: o primeiro ligando Lisboa a Sintra (a cargo de Claranges Lucotte); o segundo, do Barreiro a Vendas Novas (a cargo de um grupo de *brasileiros*)³⁶, ambos em bitola europeia. Neste último, a transparência também não era maior. Além de a questão ter sido resolvida num tempo recorde (menos de quatro meses), no concurso verificou-se um conluio entre alguns dos candidatos para manter a subvenção a receber em alta. No parlamento, Cunha Sotomaior refere como soubera da patranha no S. Carlos pela boca do próprio Fontes, que, indignado, não nega os factos apenas dizendo que o cidadão Fontes Pereira de Melo ia ao teatro, mas o ministro da Fazenda limitava a sua vida ao ministério. Desta esquizofrenia resultava um atropelo da legalidade, que seria continuada por novo desfalque ao fundo de amortização para este caminho-de-ferro e por uma adição ao contrato sem aprovação parlamentar, mas também – e mais importante – o andamento

³⁰ PINHEIRO, 1988: 117.

³¹ MÓNICA, 2005-2006.

³² VALÉRIO & MATA, 1988. PEREIRA, 2008: 78.

³³ DINIS, 1915-1919, vol. 1: 41-43. AHMOP. COPM. Liv. 1 (1852-1853): 1-6. COLP, 1852: 628-630. FINO, 1883-1903, vol 1: 19-20.

³⁴ PINHEIRO, 1986. PINHEIRO, 1995. WAIS, 1943: 167-170. CHATO GONZALO, 2004, vol. 1: 187-189.

³⁵ RUMBALL, 1857. GUERRA *et al.*, 1855.

³⁶ TORRES, 1936.

do projecto e a adjudicação da obra³⁷, o que valia a Fontes trunfos políticos e admiração até de Espanha, que via que «Portugal marcha hacia adelante, y hace cuantos esfuerzos le son posibles para el mejor y mas pronto desarrollo de sus obras públicas. Plegue á Dios que no nos quedemos atras»³⁸.

Em Espanha, continuava-se a seguir um caminho mais abrangente, no sentido de dotar o reino de uma lei geral sobre caminhos-de-ferro, sem descurar porém o estudo, a concessão e a construção de algumas linhas-férreas, muito embora essas adjudicações fossem feitas sem concurso, promovendo o tráfico de influências (que teve como principal beneficiário José de Salamanca), e financiadas de forma ilegal, através de títulos de dívida emitidos sem aprovação parlamentar. Em Portugal, a única coisa que se fazia de semelhante era publicar regulamentos de fiscalização da construção (5-9-1853), respondendo a uma necessidade de imediato³⁹. Assim, ainda em 1851, o ministro do Fomento (que substituíra o ministério das Obras Públicas), Miguel de Reinoso, propõe uma lei que previa a construção ferroviária pelo Estado (através da emissão de ações garantidas pelo erário público), por empresas privadas ou num sistema misto de uma rede onde as linhas principais *não* ligavam Espanha à nenhuma das suas fronteiras terrestres. Em todo o caso, a proposta não seria sequer discutida em virtude do fecho das cortes. Em 1853, os governos seguintes resolvem fazer um ponto da situação sobre «la gravíssima cuestión de los caminos de hierro, una de las más importantes y trascendentales que hoy pudiera agitarse en el Estado»⁴⁰, procuram obrigar a execução das linhas até então adjudicadas e apresentam duas novas propostas para uma lei e uma rede geral (onde, como vimos, voltava a constar uma ligação a Portugal). Previa-se a obrigatoriedade de fazer passar pelas cortes todas as adjudicações e assim impedir as concessões por decreto em função de favores pessoais, mais uma vez em vão. Em termos materiais, a construção avançava lentamente e, em 1855, Espanha contava com apenas 477 quilómetros de caminhos-de-ferro construídos e abertos ao público quer por conta de privados, quer por conta do Estado, o que para um país do seu tamanho era muito pouco⁴¹.

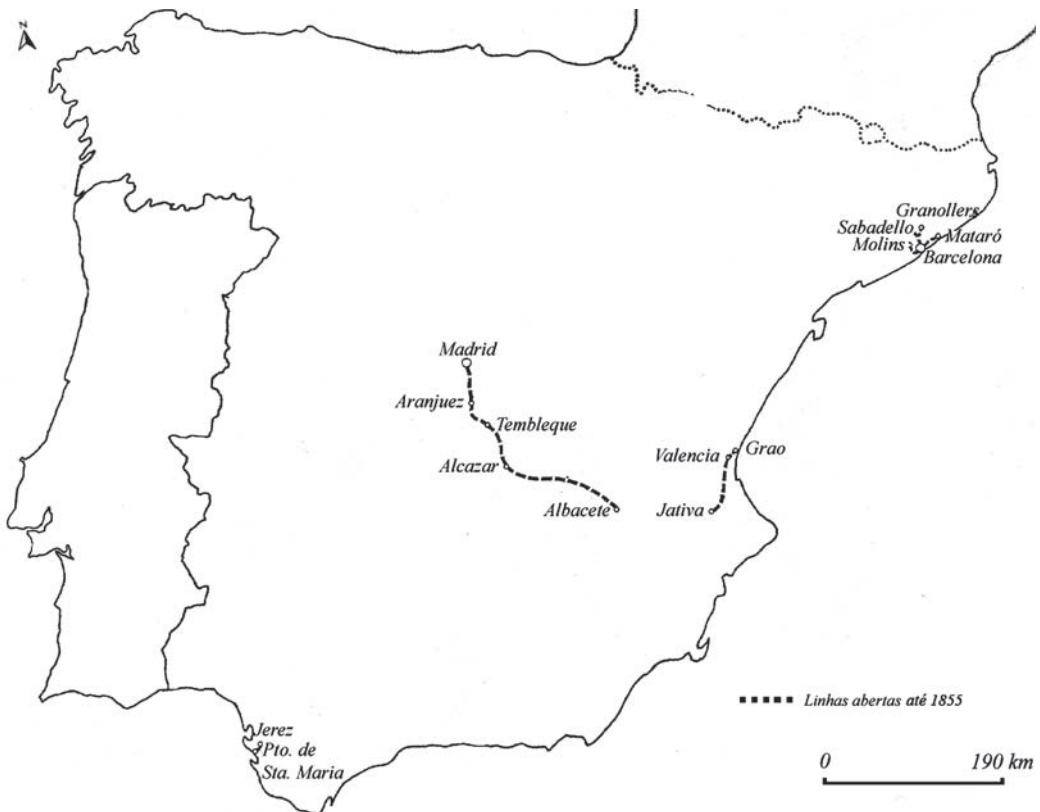
³⁷ PEREIRA, 2008: 86-91. Ver anexo 25.

³⁸ ROP, t. 2 (1854), n.º 23: 281-282.

³⁹ COLP, 1853: 466-467.

⁴⁰ WAIS, 1943: 168

⁴¹ ARTOLA, 1978, vol. 1: 343-346. CASARES ALONSO, 1973: 182-183. WAIS, 1943: 151-158 e 167-171. WAIS, 1974: 70-78.



Extensão dos caminhos-de-ferro abertos em Espanha até 1855⁴².

Em Portugal, o entusiasmo que se gerara em torno dos contratos de Fontes esfumara-se. Na linha de Santarém, a obra avançava com muito lentidão e pouca qualidade até que paralisou de vez quando os empreiteiros suspenderam os trabalhos por falta de pagamento da CCP (5-9-1855), obrigando o governo a tomar conta da obra⁴³. No caminho-de-ferro de Sintra inaugurar-se-iam os trabalhos, mas as obras em concreto ficavam por fazer. A sul, na via entre o Barreiro e as Vendas Novas, a morosidade era também a principal característica⁴⁴.

No parlamento, a oposição avilista e histórica ganhava força. O governo, quando não enterrava a cabeça na areia (na resposta à coroa de 1856, nem sequer se mencionava o caminho-de-ferro ao contrário de anos anteriores quando a linha de leste sempre pontificara), enaltecia a obra efectivamente feita e num discurso dirigido a um monarca que se preocupava com a condição dos mais pobres justificava a continuação das obras por sua conta para «não pôr de repente á mercê da caridade publica, á mendicidade, alguns milhares de indivíduos»⁴⁵.

⁴² ARTOLA, 1978, vol. 1: 245 (adaptado).

⁴³ FINO, 1883-1903, vol. 1: 51-53.

⁴⁴ TORRES, 1936.

⁴⁵ DCD, 6-2-1856: 25. PEREIRA, 2008: 75-85.

Para resolver a situação, o governo procurou contrair um volumoso empréstimo junto dos irmãos Pereire e entregar-lhes a construção e exploração das linhas de Lisboa ao Porto e a Espanha. O projecto passaria na câmara baixa, mas perante a oposição de alguns deputados (que durante 44 sessões cilindriariam o governo); perante a previsível recusa dos Pares (que nas semanas antecedentes criticaram asperamente o governo) em aceitar tal negócio; e sobretudo perante a recusa do rei em nomear novos elementos da câmara alta favoráveis aos regeneradores, o executivo acaba por pedir a demissão.

Chegados a meados da década de 1850, Portugal e Espanha não tinha conseguido diminuir a distância, em termos de melhoramentos materiais, que os separava do resto da Europa *civilizada*. Em Espanha, perdera-se em vão muito tempo e recursos com discussões sobre legislação ferroviária e com a especulação desenfreada proporcionada pelo próprio Estado espanhol. Em Portugal, assinaram-se três contratos para outros tantos caminhos-de-ferro e apresentara-se uma proposta de lei para um quarto, mas ao fim de cinco anos de Regeneração, nem um quilómetro de via-férrea tinha sido aberto ao público, o que em todo o caso contrastava com as linhas que no país vizinho serviam já as duas principais cidades espanholas.

A DESCOLAGEM DE ESPANHA FACE A PORTUGAL (1855-1860)

Assim, em meados da década de 1850, novas medidas são tomadas em ambos os países, que em Espanha se revelariam fulcrais para o avanço da sua rede e em Portugal apenas conduziriam a uma continuidade estagnada. Naquele país, continuava-se à procura de uma lei de carácter geral que fosse a base para a construção ferroviária. Portugal preferia manter-se fiel a uma estratégia de curto prazo, que respondia de forma mais flexível às necessidades do momento.

Em 3-6-1855, os espanhóis finalmente conseguem aprovar a lei por iniciativa do ministro Francisco de Luján, que desde 1854 a vinha preparando (mais tarde regulada por vários decretos que incidiam sobre a forma de resgate, o estudo de linhas-férreas, o regime jurídico das empresas concessionárias, a construção, etc.⁴⁶). Previa a regra da atribuição de linhas em concurso público (onde o critério era o mais baixo custo e não a mais alta competência, como em França) por um prazo de 99 anos sem possibilidade de resgate antecipado (o que foi depois alterado por *Instrucción* de 15-2-1856 que o passou a permitir, mas apenas com o acordo da companhia visada). A construção pelo Estado era prevista mas relegada para segundo plano, dando-se plena liberdade à iniciativa privada para investir os seus capitais sem a concorrência do sector público, que ainda lhe concedia subsídios à construção e/ou à exploração, a entrega gratuita de terrenos públicos, um rendimento mínimo das tarifas em caso de redução coerciva das mesmas e várias isenções fiscais. Por outro lado, dava garantias de um bom serviço prestado com a obrigatoriedade de as concessões serem outorgadas por lei (ouvido o parlamento, esperando-se assim que os interesses gerais se sobrepusessem aos interesses particulares), de os concessionários forma-

⁴⁶ MUÑOZ RUBIO, 2005, vol. 2: 742 (nota 13).

rem sociedades anónimas, de seguirem os projectos elaborados ou aprovados pelo Estado e de se submeterem a critérios técnicos e administrativos predeterminados. Em termos de rede, as linhas entretanto construídas, em construção ou concedidas eram integradas num plano geral, onde se incluíam num conjunto de primeira ordem os caminhos-de-ferro que se dirigissem aos portos e às fronteiras espanholas. Em consequência deste diploma (e também de um clima político e económico favorável e da promulgação de legislação fomentadoras do sector bancário), a confiança inspirada aos investidores aumentou, o que concedeu à construção ferroviária um enorme impulso que duraria até meados da década de 1860. É na sequência desta lei que se formam as duas grandes companhias que dominariam o panorama férreo em Espanha durante todo o século XIX: a Companhia do Norte (controlada pelos irmãos Pereire) e a MZA (dos Rothschild)⁴⁷.

Em Portugal, como vimos, mudara-se o governo, depois de um quinquénio de governação regeneradora que prometera muito mas realizara pouco. Em substituição dos regeneradores, o rei chamaria os históricos do marquês de Loulé, que contava com o apoio dos homens de Ávila e que não pretendia alterar a política encetada pelos seus antecessores, mas tão-somente os métodos empregados⁴⁸. Perspectivava-se assim a continuação da estratégia sem ou com pouca visão de conjunto. O parlamento mostrava-se cooperante com o governo na condição de este não cometer os erros do passado e «quando houver de escolher entre Mr. Hislop, e Mr. Petto, se escolha Mr. Petto, e não Mr. Hislop»⁴⁹. No entanto, à excepção de Sá da Bandeira e do próprio Loulé, o governo era composto por figuras desprovidas de prestígio político e, com os avilistas, contava com uma base de apoio muito heterogénea, que tornaria a governação muito difícil⁵⁰.

Em todo o caso, é este governo que continua a política ferroviária, que necessariamente tinha de se distanciar da dos regeneradores, para justificar a mudança governamental. Daí a viragem do caminho-de-ferro a norte para uma linha interna (consubstanciada na proposta de lei para assinatura do contrato com Sir Morton Peto de 25-4-1857), a escolha da subvenção quilométrica em vez da garantia de juro, a opção de não lançar impostos para angariar os empréstimos enquanto se não esgotassem as possibilidades de economias, uma maior importância dada às estradas de acesso às estações e – seguindo a recomendação do conde da Taipa – a escolha (sem concurso) de um homem com prestígio (Sir Morton Peto) em vez de um *aventureiro*⁵¹. Também a desconfiança face ao sucesso de negociações com o governo espanhol (para o entroncamento na fronteira e para alteração da directriz da linha em Espanha, segundo sugestão de Nunes Aguiar⁵²), a suspeição de D. Pedro de que Espanha pretendia isolar Portugal e as dúvidas em relação à agenda castelhana por trás dos caminhos-de-ferro (em 1855, o engenheiro espanhol

⁴⁷ ARTOLA, 1978, vol. 2: 17-27. CASARES ALONSO, 1973: 116. COMÍN COMÍN *et al.*, 1998, vol. 1: 56-64. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1991: 110. WAIS, 1943: 170-173 e 179-184. WAIS, 1974: 77-81, 85-89, 133 e 169-171.

⁴⁸ SARDICA, 2005: 326 e ss.

⁴⁹ DG, Sessão da Câmara dos Pares de 7-6-1856: 821 (Conde da Taipa).

⁵⁰ SARDICA, 2001. SERRÃO & MARQUES, 2004.

⁵¹ PEREIRA, 2008: 103-104.

⁵² AGUIAR, 1859.

Francisco Coello propunha três ligações «con el vecino reino de Portugal, siendo así el primer lazo de union entre dos naciones hermanas, que algun dia deben fundirse en una sola»⁵³) foram factores tidos em conta pelo novo executivo.



Proposta de rede férrea e fluvial de Francisco Coello (1855).

Alguns autores adiantam ainda que a Inglaterra também influenciou a decisão, pois temia que a linha de leste pusesse em causa o lucrativo tráfego marítimo que mantinha com Lisboa e não tinha interesse em financiar a construção ferroviária em Portugal⁵⁴. Outros discordam, pois por um lado a linha de leste traria ainda mais mercadorias a Lisboa para os ingleses as transportarem; por outro lado, o interesse dos britânicos não se esgotava com a construção de caminhos-de-ferro, estendendo-se à manutenção e fornecimento de combustível e material; finalmente, com uma ligação ferroviária a França, Portugal e Inglaterra ficavam a umas meras 48 horas de distância, contra as 95 gastas pelo vapor⁵⁵.

⁵³ COELLO, 1855: 296.

⁵⁴ PINHEIRO, 1979: 267. TORRES, 1985: 14-15.

⁵⁵ VIEIRA, 1983: 196-204.

De qualquer modo nem por isso o governo deixou de ter um olho sobre a linha internacional, incumbindo os engenheiros Nunes de Aguiar e Conrado de Chelmicki do estudo de um caminho-de-ferro pela Beira e pelo vale do Tejo⁵⁶. Mas uma vez que a solução de leste exigia negociações com o governo vizinho e a linha pela Beira não estava tão bem estudada como a do norte (para a qual havia os projectos de Watier, Sousa Brandão, Couceiro e Aguiar⁵⁷), esta via-férrea tornou-se a escolha mais racional.

Contudo, Peto demorava a formar a companhia e iniciar as obras e a inoperância do governo na resolução desta questão desgastava a sua posição. O abandono da ligação férrea a Espanha não foi bem vista e os *pecados* do governo anterior eram novamente cometidos (desvio de verbas para despesas correntes, recurso aos impostos, obras não autorizadas), o que a juntar a outros casos polémicos (as Irmãs de Caridade ou o *Charles et Georges*) estimulava o criticismo regenerador, malgrado o apoio régio. Internamente, o partido contava ainda com a contestação da sua ala mais radical (a *unha negra*)⁵⁸.

Entretanto, o governo mostrava uma enorme complacência com Peto, correndo boatos sobre negociações secretas para alterações ao contrato. Receava-se «ver n'este negocio uma segunda edição do contrato Hislop, não obstante a tão apregoada respeitabilidade do cavalheiro com quem se contratou»⁵⁹, não faltando obviamente as comparações com a CCP, que «ainda não foi das piores, porque ao menos ainda vemos o caminho de ferro até Santarém, mas a do sr. Peto é uma tremenda peta»⁶⁰.

A sul, o executivo demonstrava ainda mais incapacidade em gerir o negócio da linha do Barreiro, que crescia muito lentamente, e em conseguir atrair interessados no seu prolongamento, enquanto que a linha de Santarém, ainda a cargo do Estado, se encontrava em más condições e o contrato da linha de Sintra não avançava mas também não era rescindido.

Em Agosto de 1858, Peto apresenta nova solução em muito piores condições que a original. Não só deixava a linha do norte truncada entre Tomar e Pombal, como a quedava por Gaia, fazendo «uma completa alteração na nossa geographia, o Porto não é onde os nossos mapas geographicos indicam; o Porto é onde o mapa geographico do sr. Peto marca»⁶¹. A câmara ficou perplexa com esta proposta, sobretudo Lobo de Ávila que como membro do CGOPM afirmava nada saber sobre este acordo. Em 20-10-1858, nova tentativa de alteração ao contrato é encetada, novamente a favor do concessionário e em prejuízo do Estado. Entrementes, surgiam outros interessados na construção ferroviária em Portugal. Em 7-10-1858 B. Parent, A. Gaussard, Pulyette e Vitali apresentam uma proposta pela qual se encarregavam da construção dos caminhos-de-ferro, entregando-os depois à exploração estatal, partilhando os lucros. O CGOPM não aceitava, mas também não a rejeitava, pedindo mais esclarecimentos⁶². Duas semanas depois, o barão

⁵⁶ AGUIAR, 1859. CHELMICKI, 1860.

⁵⁷ WATIER, 1860.

⁵⁸ PEREIRA, 2008: 103-105 e 111.

⁵⁹ DCD, 25-6-1858: 135 (Paulo Romeiro).

⁶⁰ DCD, 14-7-1858: 152 (D. Rodrigo de Meneses).

⁶¹ DCD, 11-8-1858: 155 (José Estêvão).

⁶² BMOP, 1864, n.º 1: 88-89.

de Lagos propõe-se assumir o compromisso de Peto e complementá-lo com duas outras linhas até Espanha pelo Minho e pelo Alentejo. Em Janeiro de 1859, ainda antes da apresentação à câmara do novo acordo com o britânico, Parent volta à carga, propondo a exploração das linhas de Lisboa ao Porto, a Badajoz e a Almeida⁶³.

Parte da oposição exigia esclarecimentos; outra parte exigia a rescisão do contrato e a colocação da concessão em hasta pública. Em 21-2-1859, uma interpelação de Lobo de Ávila convidando Loulé a rescindir o contrato motiva novo e violento debate durante três dias e antecipa a rejeição pela maioria das comissões de Fazenda e Obras Públicas das alterações de Peto, o que ocorreria em Abril, dias depois da queda do governo.

Novo ciclo político se encerrava sem conseguir dar andamento à questão ferroviária. Em três anos, os históricos e os avilistas apenas tinham aberto a pequena secção de 36 quilómetros entre Lisboa e o Carregado deixada pelos regeneradores (embora tivessem assentado mais carris nesta linha e na de sul). O contrato assinado com Samuel Morton Peto que prometia retirar o país do marasmo ferroviário em que se encontrava falhara redondamente. Em termos de legislação ferroviária pouco se fizera também. Uns meses antes da abertura do caminho-de-ferro de Lisboa ao Carregado, o marquês de Loulé apresenta e vê aprovado o regulamento para a polícia e exploração dos caminhos-de-ferro em Portugal (lei de 4-8-1856 e decreto de 23-10-1856), que considerava os caminhos-de-ferro como parte da viação pública, concedia-lhes uma zona de protecção face à construção de edifícios civis, garantia-lhes direitos de protecção à circulação (contra sabotagem) e estabelecia a responsabilidade dos ferroviários, concessionários e administradores das companhias⁶⁴. Era um texto ainda muito parcelar que não respondia às necessidades gerais do desenvolvimento dos transportes, nem se mostrava capaz de evitar as decepções e erros que se tinham experimentado. Por isso, em Março de 1857 surge uma proposta de lei para legislar sobre a matéria, apresentada por Albino de Figueiredo. Organizava o processo de concessões e adjudicações de qualquer tipo de obra pública. Os estudos seriam realizados pelo Estado que depois entregaria as obras sob um conjunto de regras predeterminado. O recurso ao crédito por parte da empresa (através da emissão de obrigações) era permitido, dentro de certos limites e também com regras definidas. Este diploma não seria, porém, discutido, nem enviado à comissão de Obras Públicas⁶⁵.

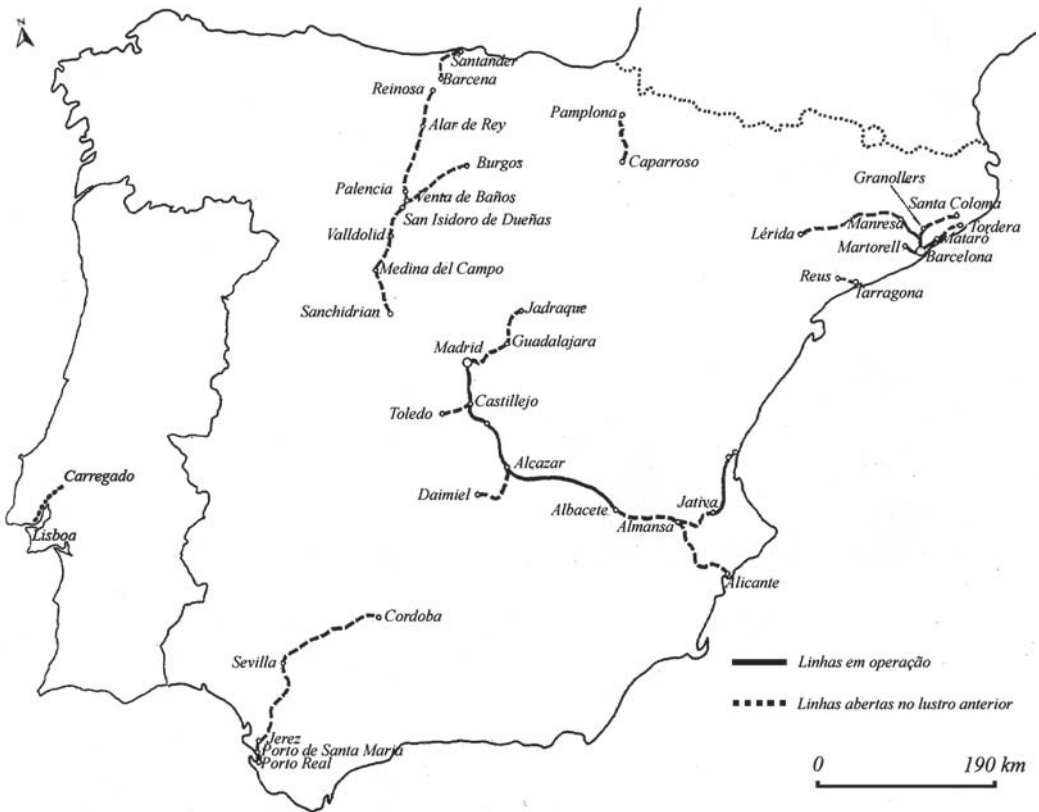
Em suma, enquanto que Espanha avançara sobremaneira no segundo lustro da década de 1850, Portugal mantivera-se atrasado na construção ferroviária, sem conseguir atrair a atenção dos capitais necessários à execução dos projectos dos capitalistas que se mostravam interessados. Em 1860, Espanha contava com perto de 2 mil quilómetros de estradas de ferro. Portugal com 68, apenas metade deles abertos ao público⁶⁶.

⁶³ DG, 1859, n.º 61: 331-333.

⁶⁴ COLP, 1856: 282-283 e 444-448.

⁶⁵ DCD, 18-3-1857: 157-167.

⁶⁶ CIPOLLA, 1976: 789-790. VALÉRIO, 2001: 372-373.



Rede férrea ibérica em 1860⁶⁷.

CONCLUSÃO

No final da década de 1850, o panorama ferroviário em Portugal era bastante diferente daquele que se vislumbrava em Espanha. Aqui, tinham-se criado condições propícias ao investimento, que atraíram a atenção de vários capitalistas e que redundaram num período de dez anos de intensa construção ferroviária (que mais tarde se veio a revelar excessiva para o fôlego da economia espanhola). Em Portugal, não. A estabilidade política introduzida por Fontes (que conseguiu manter-se no poder durante cinco anos, o que só raramente aconteceu no século XIX) não foi suficiente para garantir a construção de caminhos-de-ferro.

Os responsáveis nacionais inicialmente envolveram-se com meros especuladores (Hislop e Lucotte⁶⁸) ou com pessoas sem experiência na área. À segunda tentativa, negociaram com um homem de prestígio, que também falhou por razões que o próprio D. Pedro V explica: «permitted-me-hei aqui repetir o que me disse o Marquez de Loulé, que tendo perguntado a Rotschild (sic) porque não procurava interessar-se nas nossas

⁶⁷ ARTOLA, 1978, vol. 1: 246. ALEGRIA, 1990: 314 (adaptado).

⁶⁸ PEZERAT, 1867. VIEIRA, 1983: 181-196.

empresas de Caminhos de ferro, este lhe respondêra que o faria quando em Portugal se fizessem as cousas como devem ser feitas; quer dizer: quando não se offerecesse uma linha a uma companhia sem lhe fazer ver logo o que era essa linha»⁶⁹. Ora, a linha do norte acordada com Peto era uma linha desligada da rede europeia, não inserida num plano de rede ou de intenções governamentais e sem quaisquer projecções de rendimento baseadas em estatísticas credíveis (pelo simples facto de que elas não existiam). Por outro lado sem lei geral, cada um dos contratos necessitava de negociação individual. E não nos esqueçamos ainda que em Espanha, a lei dos caminhos-de-ferro foi acompanhada de outra legislação que favorecia a formação de bancos, o que em Portugal só aconteceu em 1867 com a lei das sociedades anónimas⁷⁰.

Isto não quer dizer que a ausência de uma lei e rede geral fosse a única causa para o falhanço da política ferroviária em Portugal nos seus primeiros 15 anos. Aliás, sem regras rígidas, o governo ficava, à partida mais liberto para decidir de acordo com conjunturas específicas. Por outro lado, um plano de rede seria algo que nunca seria aprovado com força de lei e a lei geral só seria promulgada em 1864 (para ser ofendida algumas vezes ao longo dos anos) e não foi por isso que Portugal no fim do século XIX deixou de contar com 2400 quilómetros de vias-férreas. No entanto, sem estes princípios orientadores as concessões só funcionavam em condições específicas. Foi o que aconteceu no governo seguinte dos regeneradores.

O governo seria contactado por um novo empresário, José de Salamanca, que pretendia construir caminhos-de-ferro em Portugal. Embora contasse com alguns escândalos financeiros no seu currículo, tinha interesse em obter mais concessões para depois as vender a empresas por ele formadas e das quais se tornava empreiteiro. Foi o que fez em Portugal, tal como havia feito em Espanha, anos antes⁷¹. Por outro lado, contava com o apoio da importante empresa espanhola MZA (de cujas linhas tinha sido mentor), que por sua vez tinha também interesse na linha de leste, uma vez que era o prolongamento natural da linha que ligava Madrid a Badajoz (muito embora o seu interesse se concentrasse no tráfego interno de Espanha⁷²). Naturalmente, a bitola escolhida foi a espanhola, o que obrigou o governo a financiar também as obras de alargamento da via construída. Quanto à linha do norte, representava mais quilómetros de ferro para Salamanca construir.

Seria este empresário que traria a Portugal o dinamismo que se vivia então em Espanha (e que terminaria ao mesmo tempo que no país vizinho, assim que a construção cessou e a companhia não viu a exploração das linhas a gerar rendimento suficiente para cobrir os gastos de capital). Na sua peugada viriam os ingleses para prolongar a linha do Barreiro pelo Alentejo, também em via larga, o que conduzia a uma situação caricata (e evitável com uma regulamentação geral): uma linha contínua quebrada a meio pela diferença de bitola.

⁶⁹ D. PEDRO V, 1903: 300.

⁷⁰ VALÉRIO, 2006: 96-97.

⁷¹ ARTOLA, 1978, vol. 2: 13-14 e 17-23

⁷² MERGER *et al.*, 1995: 351 e 356.

SIGLAS

AHM – Arquivo Histórico Militar
AHMOP – Arquivo Histórico do Ministério das Obras Públicas
BMOP – Boletim do Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria
CCP – Companhia Central Peninsular dos Caminhos de Ferro em Portugal
CGOP(M) – Conselho Geral de Obras Públicas (e Minas)
COLP – Colecção Oficial de Legislação Portuguesa
COPM – Conselho de Obras Públicas e Minas (fundo documental)
COPP – Companhia das Obras Públicas de Portugal
DCD – Diário da Câmara dos Deputados
DCSD – Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa
DG – Diário do Governo
MZA – Companhia de los Ferrocarriles de Madrid a Zaragoza e Alicante
ROP – Revista de Obras Públicas (de Espanha)

FONTES MANUSCRITAS

AHM. Div. 3/1/8/39.
AHMOP. COPM. Livs. 1 (1852-1853)

FONTES IMPRESSAS

AGUIAR, Joaquim Nunes de (1859) – *Relatorio sobre o reconhecimento nas duas margens do Tejo, para conhecer da possibilidade da construção de uma linha ferrea*. «BMOP», n.º 12. Lisboa: IN, p. 613-617.
CHELMICKI, José Carlos Conrado (1860) – *Relatório sobre o traçado de um caminho de ferro pela Beira*. «BMOP», n.º 1. Lisboa: IN, p. 71-74.
COELLO, Francisco (1855) – *Proyecto de las lineas generales de navegacion y de ferro-carriles en la Peninsula Española*. Madrid: Imprensa de Tomás Nuñez Amor.
D. PEDRO V (1903) – *Carta acerca da viação publica em Portugal*. «Revista de Engenharia Militar», vol. 8. Lisboa: Tipografia do Comércio, p. 285-305.
GUERRA, Manuel José Júlio *et al.* (1855) – *Relatório da Comissão incumbida de propor, de accôrdo com os Engenheiros hespanhoes, o ponto por onde deve passar o caminho de ferro de Lisboa a Madrid*. «BMOP», n.º 1. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 3-8.
RUMBALL, Thomas (1857) – *Caminho de ferro de Leste. Continuação até Badajoz*. «BMOP», n.º 4. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 340-357.
WATIER, F. (1860) – *Relatorio sobre a construcção dos caminhos de ferro em Portugal*. «BMOP», n.º 1. Lisboa: IN, p. 76-131.

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

BMOP (1853-1854, 1864). Portugal. Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria, ed. Lisboa: IN.
DCD (1844-1860). Portugal. Câmara dos Deputados, ed. Lisboa: IN.
DCSD (1827). Portugal. Câmara dos Deputados, ed. Lisboa: Imprensa Régia.
DG (1844-1860). Portugal. Governo, ed. Lisboa: IN.
REVISTA de Obras Publicas (1854). Escuela de Ingenieros de Caminos, ed. Madrid: Escuela de Ingenieros de Caminos. Disponível em <ropdigital.ciccp.es>.

COMPILAÇÕES

- COLP (1852-1853). Lisboa: Imprensa Nacional.
- DINIS, Pedro Guilherme dos Santos (1915-1919) – *Compilação de diversos documentos relativos à Companhia dos Caminhos de Ferro Portuguezes*. Lisboa: Imprensa Nacional. 6 vols.
- FINO, Gaspar Cândido da Graça Correia, compil. (1883-1903) – *Legislação e disposições regulamentares sobre caminhos de ferro*. Lisboa: Imprensa Nacional. 3 vols.
- SANTOS, Clemente, compil. (1884) – *Caminhos de ferro. Pareceres parlamentares de 1845 a 1884*. BAR, 226/1910. 3233-3234.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAGÃO, Frederico de Quadros, *compil.* (1956) – *Cem anos de caminho de ferro na literatura portuguesa*. Lisboa: CP.
- ARTOLA, Miguel, *dir.* (1978) – *Los ferrocarriles en España. 1844-1943*. Madrid: Banco de España. 2 vols.
- CAMERON, Rondo (1961) – *France and the Economic Development of Europe (1800-1914): Conquests of Peace and Seeds of War*. Princeton: University Press.
- CASARES ALONSO, Aníbal (1973) – *Estudio historico-economico de las construcciones ferroviarias españolas en el siglo XIX*. Madrid: Escuela Nacional de Administración Pública.
- CHATO GONZALO, Ignacio (2004) – *Las relaciones entre España y Portugal a través de la diplomacia (1846-1910)*. Mérida: Junta de Extremadura. 2 vols.
- CIPOLLA, Carlo, ed. (1976) – *The Fontana Economic History of Europe*. 4.ª ed. Glasgow: Fontana/Collins, vol. 4.
- COMÍN COMÍN, Francisco *et al.* (1998) – *150 Años de Historia de los Ferrocarriles Españoles*. [S. l.]: Fundación de los Ferrocarriles Españoles. 2 vols.
- CUÉLLAR VILAR, Domingo (2005) – *El ferrocarril en España, siglos XIX y XX: una visión en el largo plazo*. In POLO MURIEL, Francisco, *compil.* – *Jornadas de Historia Ferroviaria: 150 años de ferrocarril en Albacete, (1855-2005)*, p. 11-64. Disponível em <[www.docutren.com/archivos/albacete /pdf/Albacete.pdf](http://www.docutren.com/archivos/albacete/pdf/Albacete.pdf)>. [Consulta realizada em 27-2-2011].
- GÓMEZ MENDOZA, Antonio (1982) – *Ferrocarriles y cambio económico en España (1855-1913). Un enfoque de nueva historia económica*. Madrid: Alianza.
- (1989) – *Ferrocarril, industria y mercado en la modernización de España*. Madrid: Espasa Calpe.
- GUILLEMOIS, Isabelle (1995) – *Les transports au Portugal au XIX siècle (de 1843 à 1899) à travers les Viagens na Minha Terra de Almeida Garrett et As Farpas de Ramalho Ortigão*. Bordéus: Université Michel de Montaigne.
- JORDI NADAL, Oller (1982) – *El fracasso de la revolución industrial en España, 1814-1913*. 5.ª ed. Barcelona: Ariel.
- JUSTINO, David (1988-1989) – *A formação do espaço económico nacional, 1810-1913*. Lisboa: Vega.
- MATA, Maria Eugénia (1999) – *A Companhia das Obras Públicas de Portugal*. «Estudos de Economia», vol. 19, n.º 1. Lisboa: ISEG, p. 43-66.
- MATOS, Artur Teodoro de (1980) – *Transportes e comunicações em Portugal, Açores e Madeira: 1750-1850*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores. Tese de doutoramento.
- MERGER, Michèle; CARRERAS, Albert; GIUNTINI, Andrea, *dir.* (1995) – *Les réseaux européens transnationaux XIXe-XXe siècles: quels enjeux?* Nantes: Ouest Éditions.
- MÓNICA, Maria Filomena, *dir.* (2005-2006) – *Dicionário Biográfico Parlamentar (1834-1910)*. Lisboa: ICS.
- MORENO FERNANDEZ, Jesus (1996) – *El ancho de vía en los ferrocarriles españoles: de Espartero a Alfonso XIII*. Madrid: Edição do autor.
- MUÑOZ RUBIO, Miguel, *dir.* (2005) – *Historia de los Ferrocarriles de Vía Estrecha en España*. Madrid: Fundación de los Ferrocarriles Españoles, vol. 2
- PEREIRA, Hugo Silveira (2008) – *Caminhos-de-ferro nos debates parlamentares (1845-1860)*. Porto: FLUP. Tese de mestrado.

- PEZERAT, Pedro José (1867) – *Memoria sobre dokas commerciaes, bairros maritimos, porto militar sobre a margem direita do Tejo, e caminho de ferro commercial, estrategico e testa dos caminhos de ferro europeus*. Lisboa: Tipografia Franco-Portuguesa. Biblioteca da Assembleia da República, 156/1900(1) (2697-2713), doc. 2701.
- PINHEIRO, Magda (1979) – *Investimentos estrangeiros, política financeira e caminhos-de-ferro em Portugal na segunda metade do século XIX*. «Análise Social», 2.ª série, vol. 15, n.º 58. Lisboa: Gabinete de Investigações Sociais, p. 265-286.
- (1986) – *Chemins de fer, structure financiere de l'État et dependance extérieure au Portugal: 1850-1890*. Paris: Université de Paris. Tese de doutoramento.
- (1988) – *Fontes Pereira de Melo e o muro da finança*. «Ler História», n.º 13. Lisboa: Salamandra, p. 113-130.
- (1995) – *L'Histoire d'un divorce: l'integration des Chemins de Fer Portugais dans le Réseau Ibérique*. In MERGER, Michèle; CARRERAS, Albert; GIUNTINI, Andrea, dir. – *Les réseaux européens transnationaux XIXe-XXe siècles: quels enjeux?* Nantes: Quest Éditions.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás, *compil.* (1991) – *La modernización económica de España 1830-1930*. 3.ª ed. Madrid: Alianza.
- SARDICA, José Miguel (2001) – *A Regeneração sob o signo do Consenso: a política e os partidos entre 1851 e 1861*. Lisboa: ICS.
- (2005) – *Duque de Ávila e Bolama*. Lisboa: Dom Quixote.
- SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, *coord.* (2002) – *Nova História de Portugal*, vol. 9. Lisboa: Presença.
- SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira, *coord.* (2004) – *Nova História de Portugal*. Lisboa: Presença, vol. 10.
- TORRES, Amélia (1985) – *Les investissements français dans les chemins de fer portugais (1850-1900)*. Paris. Université de Paris IV. Tese de mestrado.
- TORRES, Carlos Manitto (1936) – *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.].
- TORTELLA CASARES, Gabriel (1982) – *Los Orígenes del Capitalismo en España*. 2.ª ed. Madrid: Tecnos.
- VALÉRIO, Nuno, *coord.* (2001) – *Estatísticas Históricas Portuguesas*. Lisboa: INE.
- (2006) – *História do Sistema Bancário Português*. Lisboa: Banco de Portugal.
- VALÉRIO, Nuno; MATA, Maria Eugénia (1988) – *O Fundo Especial de Amortização e o caminho-de-ferro do Norte, 1846-1860*. «Revista de História Económica e Social», n.º 24. Lisboa: Sá da Costa, p. 77-87.
- VIEIRA, António Lopes (1983) – *The role of Britain and France in the finance of portuguese railways 1850-1890*. Leicester: Leicester University. Tese de doutoramento.
- WAIS, Francisco (1943) – *Origen de los ferrocarriles españoles*. Madrid: Marsiega.
- (1974) – *Historia de los Ferrocarriles Españoles*. Madrid: Nacional.

DOCUMENTAÇÃO NOTARIAL E TABELIAES PÚBLICOS NO PORTO NA CENTURIA DE TREZENTOS

JOAQUIM LOPES*
RICARDO SEABRA**

Resumo: Este artigo apresenta-se como resposta a uma convocatória da FCT de uma Bolsa de Iniciação à Investigação, na qual era proposto o levantamento e transcrição de alguma documentação notarial depositado no fundo chamado «Livros dos Originais do Cabido da Sé do Porto», do Arquivo Distrital da mesma cidade, situando-se cronologicamente a partir do segundo quartel de 1300 até ao final da centúria. O interesse dos diferentes documentos para uma melhor compreensão do tabelionato português medieval, levaram a que este trabalho incidisse não só no estudo paleográfico do corpus, mas também na sua análise diplomática.

Palavras-chave: Tabelião; Notário público; Paleografia; Diplomática.

Abstract: This article is the result of a Research Fellowship from FCT, which proposed the survey and transcription of some notarial documents compiled in the «Livros dos Originais» of the Porto Cathedral Chapter reserve, from the Porto District Archive, dating from the second quarter to the end of the 1300's. The importance of these documents for a better understanding of the Portuguese medieval notarial activity shifted the initial focus of this project to include, not only on a palaeographic study of the corpus, but also its diplomatic analysis.

Keywords: Notary; Notary public; Palaeography; Diplomatic.

1. INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado surge como resposta a uma convocatória da FCT de uma Bolsa de Iniciação à Investigação, e que nos foi atribuída no âmbito do CITCEM entre Outubro de 2009 e Outubro de 2010, na qual nos foi proposto o levantamento e transcrição de alguma documentação notarial¹. A escolha dos textos notariais como objecto de trabalho é compreensível: estando naquele momento a ser finalizada uma tese de Doutoramento na FLUP sobre a documentação notarial produzida no âmbito da Sé Episcopal do Porto², era natural que se procurasse conhecer os outros actos que, de algum modo, estivessem relacionados com esta instituição, embora não tivessem sido nela elaborados.

O *corpus* documental que serviu de base para esta investigação encontra-se depositado no fundo chamado «Livros dos Originais do Cabido da Sé do Porto», do Arquivo Distrital da mesma cidade, situando-se cronologicamente desde o segundo quartel do século XIV até ao fim da centúria.

Feito o levantamento da documentação notarial para o período indicado, foram seleccionados trinta e quatro pergaminhos lavrados por dez tabeliães públicos da cidade do Porto.

* Licenciado em História (FLUP).

** Estudante do Mestrado em História Medieval (FLUP). Investigador do CITCEM.

¹ O presente artigo reporta-se ao trabalho de análise documental, e não à publicação dos documentos.

² SILVA, 2010.

À medida que o trabalho de transcrição se foi desenvolvendo, apercebemo-nos do interesse dos diferentes documentos para uma melhor compreensão do tabelionato português medieval, e, neste caso concreto, relativamente a um contexto específico como é o caso da urbe portuense no século XIV. Por esta razão, decidimo-nos não só transcrever toda a documentação seriada, como inicialmente prevista, mas também a analisá-la, ainda que de forma parcelar, diplomatisticamente. É essa reflexão que apresentamos de seguida.

Qualquer estudo sobre documentação notarial tem de ter em conta não só os diferentes tipos de actos lavrados por cada tabelião, mas também a sua distribuição cronológica bem como as informações contidas nos documentos insertos. E efectivamente a tipologia documental que nos chegou às mãos não poderia ser mais diversa: empraçamentos, aforamentos, testamentos, vendas, procurações, escambos e tomadas de posse, todos tratando de questões bastante minuciosas, e correspondendo a um número de agentes participantes em constante mutação e a locais diferenciados.

2. ORIGENS DO TABELIONADO

Antes, porém, de nos debruçarmos sobre a documentação que tivemos a oportunidade de estudar, não poderíamos deixar de compilar, ainda que brevemente, as informações disponíveis sobre as origens do tabelionato latino e hispânico, assim como sobre a implantação e evolução do tabelionato em Portugal.

Recai no Império Romano a origem do tabelionato, embora com algumas diferenças relativamente àquilo que hoje entendemos por tal ofício. Segundo se deduz da variedade terminológica usada nos textos legais romanos, a função notarial encontrava-se dispersa entre oficiais públicos (*tabularii*) e privados (*tabelliones*). Os primeiros, subalternos da Cúria Municipal, desempenhavam funções relativas ao censo e custeavam documentos oficiais. Os segundos, por seu turno, eram escrivães profissionais dedicados à escrituração de negócios jurídicos dos particulares. Contudo, não usufruíam da mesma consideração dos *tabularii* pois não podiam transmitir fé pública³. Dessa forma, os documentos que estes redigiam não possuíam qualquer carácter publicamente oficializante. Tudo indica que essa prática foi ganhando uma creditação crescente, tendo em conta a legislação do Imperador Justiniano, a qual conferia aos *tabelliones* a intervenção pessoal nos contratos e conservação de minutas. De facto, é nesta altura que a figura destes agentes está cada vez mais próxima das dos notários, e «cujas funções se vão confundindo com as dos *tabularii*»⁴.

Com uma forte influência romana, o sistema de Direito Visigótico reconhecia preferencialmente um papel probatório ao documento, frente à prova mediante juramento. O valor do documento assentava na subscrição do outorgante e das testemunhas, e em caso de dúvida, a autenticidade era dirimida pelos juízes através da caligrafia do texto e da presença destas.

O surto de crescimento das cidades europeias, principalmente no Norte de Itália na

³ Cfr. ÁLVAREZ-COCA FERNANDEZ, 1987: 11.

⁴ ÁLVAREZ-COCA FERNANDEZ, 1987: 12.

viragem do século XI para o XII, intensificou a actividade económica e a diversificação de negócios provocou um alargamento gradual dos compromissos contratuais que levaram à necessidade de elaborar documentação com firme valor probatório para suportar a economia de mercado em crescendo⁵. Nessas cidades, as corporações de escrivães profissionais encontravam-se limitadas pelo facto de os documentos por eles elaborados só fazerem fé em tribunal em vida das testemunhas, ou quando validadas por selo autêntico das chancelarias imperiais, episcopais, palatinas, etc.

Assim, surge «nestas cidades durante este período o *notarius publicus*, entidade investida da função pública (*officium*) que conferia ao documento por si escriturado – *instrumentum publicum* – fé publica irrecusável em juízo»⁶. A instituição do *notarius publicus* foi alargando o seu âmbito de influência ao Sul de França, Centro e Sul de Itália, e Península Ibérica, implantando-se até finais do século XIII.

Na Península Ibérica, a cronologia do aparecimento dos notários públicos varia de reino para reino, situando-se entre a primeira década (Catalunha) e o terceiro quartel do século XIII (Aragão e Castela e Leão)⁷.

Em Portugal diversos estudos sobre o tabelionato medieval pendem para a localização da introdução desta actividade no reinado de D. Afonso II (1211-1223)⁸. Já Saul António Gomes defende que o notariado medieval português preexistiria o reinado de O Gordo, ocupando as estruturas institucionais eclesiásticas um papel pioneiro na sua organização e afirmação⁹. Contudo, este facto não impede de forma alguma a constatação de que foi a partir do reinado de D. Afonso II que a Coroa passou a desempenhar um papel interventor na realidade social e institucional, a qual era necessário ordenar e racionalizar.

A questão levantada pelo autor a este respeito é precisamente a adopção, no primeiro terço de Duzentos, por parte de alguns tabeliães, da identificação com inscrição de número ordinal seguida de *primus tabellio*, o que não indica de forma alguma o exercício do cargo em tempos anteriores, mas sim, a orgânica de um serviço e de uma distribuição espacial dos notários, bem como do pessoal auxiliar deles dependente, de forma hierarquizada e interdependente¹⁰. É visível, através de documentação notarial,

⁵ Cfr. NOGUEIRA, 2008: 24.

⁶ NOGUEIRA, 2008: 25.

⁷ NOGUEIRA, 2008: 18-19.

⁸ João Pedro Ribeiro (1758-1839) foi, entre todos, o primeiro a debruçar-se sobre o tabelionato português (RIBEIRO, 1860-1896), para não ter nenhum sucessor imediato em estudo semelhante. Apenas muito mais tarde, autores como José Leite de Vasconcelos (1858-1941) (VASCONCELOS, 1920) Henrique da Gama Barros (1833-1925) (BARROS, 1950) e seguidamente Jorge Alarcão (ALARCÃO, 1959) vieram a dar continuidade a um trabalho que há muito não demonstrava particular crescimento. A partir da década de 1980 assistimos a uma nova fase de interesse científico com os estudos de Eduardo Borges Nunes (NUNES, 1981), Isaiás da Rosa Pereira (PEREIRA, 1989), Maria José Azevedo Santos (SANTOS, 1993), Maria Cristina Almeida e Cunha (CUNHA, 1987), Maria Helena da Cruz Coelho (COELHO, 1995), Anísio Miguel de Sousa Saraiva (SARAIVA, 1998), Maria do Rosário Barbosa Morujão (MORUJÃO, 2005), Saul António Gomes (GOMES, 2000: 241-286) e Bernardo Sá Nogueira (NOGUEIRA, 1988), cujas análises largamente contribuíram para um melhor conhecimento das origens do tabelionato. O principal contributo viria a ser dado por este último investigador na sua tese de doutoramento (NOGUEIRA, 2008), bem como em outros trabalhos por ele realizados (NOGUEIRA, 2000: 211-20) ou orientados (FRESCO, 2006).

⁹ Cfr. GOMES, 2005: 85.

¹⁰ Essa hierarquização é relativa à responsabilidade de um serviço de escrita autorizado e juridicamente válido. Cfr. GOMES, 2005: 86.

uma evolução dos tabeliães no decorrer dos séculos XIII e XIV, nas práticas profissionais, nos formulários utilizados e no próprio *signum tabellionis*.

A rápida difusão dos tabeliães por todo o reino pode ter como justificação o seu enquadramento na política do poder central régio¹¹, tornando-se sucessivamente mais importantes na feitura de contratos, já que concediam a esses actos a natureza de escritos autênticos. Podemos supor que tais agentes deveriam usufruir de um poder considerável, já que eram elementos alfabetizados numa sociedade iletrada. Não nos podemos esquecer que o tabelião foi considerado, desde a Idade Média, como *persona privilegiata* que possuía poder intelectual e técnico para compor documentos respeitantes a negócios jurídicos aos quais conferia, só por si, toda a credibilidade¹².

Os tabeliães teriam também de ser submetidos a um exame: «Todavia, a imagem que se colhe do carácter humano das Cortes, não faz crer que aquela prova fosse rigorosa e exigente»¹³, o que deixa em aberto toda a questão relativa à aprendizagem e preparação destes homens da escrita. Onde e por quem seriam estes homens instruídos? Qual ou quais seriam os métodos de instrução? Em que condicionantes sócio culturais estariam envolvidos? E desde quando? São apenas algumas das diversas interrogações que persistem, e às quais também a documentação analisada não permite dar resposta.

Temos conhecimento de referências a abusos por parte dos tabeliães, que eram acusados, entre muitas coisas, de exigir salários que não mereciam, acumular funções, e até escrever falsidades durante o exercício do seu ofício¹⁴. Assim, não surge como surpresa a adopção de todo um conjunto de medidas disciplinadoras por parte dos monarcas, como, por exemplo, o estabelecimento, por parte de D. Dinis (1279-1325), do montante das pensões que deveriam ser pagas ao rei e dos emolumentos a cobrar pelas escrituras lavradas¹⁵; ou, por parte de D. Duarte (1433-38), a promulgação de mais um regimento dos ofícios dos tabeliães do reino; e até mesmo D. Afonso V (1438-1481) que determinou a forma como deveriam ler no cumprimento das suas funções¹⁶. De qualquer maneira, o notário público, transformado naquelas centúrias em personagem de rara importância na administração central, «não pertence ao povo nem muito menos ao clero, à nobreza ou à burguesia»¹⁷. Forma com outros, entre eles físicos, letrados, boticários, uma camada social cujo poder arrasta o prestígio e não, verdadeiramente o contrário¹⁸.

A instituição de delegados era direito da Coroa, o que não significa que esta não a pudesse ceder. Todavia, desde o reinado de «O Lavrador» que se impôs aos tabeliães instituídos por autoridade senhorial, laica ou eclesiástica, a obrigatoriedade de prestarem

¹¹ Cfr. NUNES, 1981: 25-26.

¹² O notário deveria ser portanto um elemento do sexo masculino com um nível etário mínimo, cristão, mas não clérigo. De facto, ainda no século XIII podemos evidenciar que a Igreja colocava a profissão notarial juntamente com os cirurgiões, boticários e meretrizes, na hierarquia social de 1200, como *officia inhonesta*, já que a escrita era um dom que não devia ser vendido. Para melhor compreender a posição social e económica dos tabeliães, veja-se SANTOS, 1993.

¹³ SANTOS, 1993: 6.

¹⁴ BARROS, 1950: 467-84.

¹⁵ ANTT, *Chanc. D. Dinis*, 1.3, fl. 14v. referido por CUNHA, 1987: 152.

¹⁶ Cfr. CUNHA, 2006: 316-18.

¹⁷ SANTOS, 1993: 6.

¹⁸ Cfr. SANTOS, 1993: 7.

juramento na chancelaria da Corte sob pena de impedimento de exercício do cargo. «Esta exigência poderá corresponder à preocupação dos monarcas em reter esse direito na Coroa, chegando D. Fernando a publicar em 1375, uma lei que reservava formalmente ao rei a faculdade de nomear tabeliães, revogando quaisquer doações ou privilégios nesse sentido concedidos pelos seus antecessores»¹⁹, salvo algumas excepções²⁰.

«Para novos tempos, novas formas de validação»²¹. A partir do século XIII acrescenta-se às tradicionais formas de validação, uma nova: o sinal público do tabelião. Este sinal é o seu autógrafo profissional que deveria ser único e (supostamente) intransmissível para garantir uma identificação segura. Contudo, essa utilização unipessoal do sinal notarial é uma questão que ainda hoje pode levantar dúvidas. Algumas familiaridades entre sinais e mesmo a reutilização de um sinal por parte de um tabelião posterior remetem para a possibilidade de existência de «oficinas tabeliônicas»²². Foi já proposta uma possível relação de sucessão mestre discípulo²³ que incluiria a herança do *signum tabelionis*, ou mesmo possíveis relações de parentesco²⁴ entre alguns tabeliães (o que facilitaria a compreensão dessa herança). Se o sinal notarial é representativo de um indivíduo ou de uma «oficina tabeliônica», onde poderíamos verificar a existência de uma sucessão directa no ofício é algo, que não está ainda hoje esclarecido. Esta questão afigura-se-nos tanto mais pertinente quanto sabemos que por vezes os tabeliães tinham escrivães que redigiam os documentos sob sua autoridade. Estes «ajudantes», jurados pelo rei aos tabeliães, por vezes sucediam-lhes nos cargos «naturalmente por terem adquirido preparação e competência adequada para o exercício das funções junto do tabelião seu patrono»²⁵. Por esta razão, os escrivães jurados surgem por vezes na documentação a elaborar o acto, embora coubesse ao tabelião a sua assinatura e validação.

Sendo o Porto, tal como Braga, até ao século XV, um senhorio episcopal, onde o Prelado se apresentava não só como detentor do poder espiritual, mas também temporal, é de extrema importância fazer a distinção entre o notário episcopal e o tabelião público. Apesar de ser um tema que precisa de um maior desenvolvimento, alguns trabalhos têm sido feitos nesse sentido. Estudos recentes²⁶ apontam no sentido de os próprios profissionais da escrita se distinguirem pela origem da *fides publica*. Ou seja, a designação latina de *notarius curiae* ou *notarius episcopi* estaria ligada a escrituração dos actos da parte dos *notatores* dependentes do bispo como senhor eclesiástico, enquanto a designação *tabellio* se destinaria aqueles que exercitavam a sua actividade como tabeliães munidos de fé pública que lhes era conferida pelo rei.

¹⁹ CUNHA, 1987: 153.

²⁰ Essas excepções seriam os infantes, condes, mestres das ordens militares, prior do mosteiro de Alcobaça, almirante e alferes-mor. Cfr. CUNHA, 1987.

²¹ RÊPAS, 1998: 569.

²² CUNHA, 1990: 255.

²³ Cfr. SARAIVA, 1998: 606.

²⁴ Cfr. SILVA, 2010: 292.

²⁵ PEREIRA, 1989: 623.

²⁶ Agradecemos a prova de amizade e apreço da Professora Doutora Maria Cristina de Almeida e Cunha e da Doutora Maria João Oliveira e Silva, ao disponibilizar «Cooperazione e coesistenza tra professionisti della scrittura: tabeliloni i pubblici notai vescovili (Braga e Porto – sec. XIII-XIV)» (inédito), 2009.

Ambos, tabeliães e notários eram dotados de capacidade de redigir *instrumenta publica*. Isto justifica «a existência de tabeliães e notários em espaços comuns, em particular na audiência e em outras zonas de jurisdição episcopal»²⁷, coexistência essa que se alargava até à própria cidade.

3. OS TABELIÃES DO PORTO

Como referimos no início, após o levantamento das fontes disponíveis, transcrevemos os documentos de dez tabeliães da cidade do Porto, num total de 34 actos, todos do século XIV, sobretudo do reinado de D. Afonso IV (1325-1357) mas não se confinando a ele, e cuja distribuição, por tabelião, é a que se segue:

Alguns tabeliães do Porto do século XIV

TABELIÃO	PRIMEIRA REFERÊNCIA	ÚLTIMA REFERÊNCIA	NÚMERO DE DOCUMENTOS
Afonso Eanes	1329	1340	10
Antoninho Domingues	1390	1398	3
Geraldo Eanes	1357	-	1
Gonçalo Brandão	1337	-	1
João Domingues	1367	1368	2
João Vicente	1329	1335	10
Martim Quaresma	1328(?)	-	1
Martim Vicente	1327	-	1
Martim Viegas	1328	-	1
Pedro Martins	1329	1339	4

Trata-se de documentação de variada tipologia (aforamentos, emprazamentos, vendas, doações, escambos, procurações, testamentos e tomadas de posse), toda de alguma forma relacionada, directa ou indirectamente, com o cabido da Sé do Porto seja porque trata de negócios ou administração de propriedades que pertencem ou acabaram por pertencer a essa instituição ou a cónegos da mesma, seja porque trata questões específicas entre o cabido e a cidade do Porto.

Como seria de esperar, grande parte destes documentos foi escrita no Porto. Embora saibamos da existência de um paço dos tabeliães na cidade do Porto, é observável, e não se afigura como novidade a deslocação dos tabeliães²⁸. São numerosos os documentos lavrados no local do negócio, assim como os feitos em casa das partes envolvidas ou também nos sítios onde o negócio tinha lugar. Lidamos, deste modo, com pergaminhos

²⁷ CUNHA e SILVA, 2009: 7.

²⁸ Sobre a mobilidade dos agentes de escrita no Porto, veja-se: SILVA, 2010: 212-215.

elaborados não só na Sé²⁹ e no respectivo cabido³⁰, na câmara do bispo³¹ ou em casa do chantre³², como também encontramos outros lavrados na casa do concelho³³ e mesmo em casas particulares de entidades não ligadas à Sé³⁴. Redigido fora da cidade do Porto encontramos apenas uma tomada de posse elaborada em Candedo³⁵.

A mobilidade dos tabeliães implicava alguns custos adicionais: assim, e por exemplo, Vicente do Souto, mercador do Porto, paga em Maio de 1368, seis soldos «*com hiida*» ao tabelião João Domingues aquando da tomada de posse de umas casas na Rua da Sapataria³⁶; temos também a indicação de que, em 1398, Martim Anes e sua mulher tomando posse de umas casas num casal na freguesia de Avintes pagaram «deste stromento e d'oreginal e dos caminhos trinta libras» a Antoninho Domingues, tabelião³⁷. Salientamos o facto de as duas únicas notícias que temos referentes a este aspecto dizerem respeito a tomadas de posse. Estes casos são indicativos de que a elaboração de certos actos, nomeadamente tomadas de posse, implicaria a deslocação do tabelião ao local da propriedade em causa, o que teria um custo devidamente referido em cada documento lavrado.

Relativamente aos outorgantes dos actos é claríssima a predominância de eclesiásticos, ligados ao Cabido, que actuam em seu nome ou em nome próprio sobre propriedades capitulares ou privadas. Tal não se afigura nada estranho devido à proveniência e à tipologia da documentação estudada. Contudo, não escondemos o nosso interesse sobre pelo menos quatro documentos³⁸ nos quais os outorgantes não são eclesiásticos, mas mulheres (Clara Anes, Aldonça Anes, Susana Peres e Senhorinha Anes). O número de mulheres não deixa de surpreender quando temos em conta o reduzido *corpus* documental trabalhado. As explicações possíveis para este facto podem ser de variadíssima índole e ultrapassam o trabalho a que nos propusemos. Sobre a profissão dessas mulheres não temos qualquer tipo de menção, e apenas uma, Clara Anes, se identifica como procuradora do seu marido Reimão Fernandes, na venda de umas casas na rua da Sapataria.

Relativamente à análise diplomática dos documentos, já que o acervo em estudo se reportava exclusivamente a documentação notarial, o nosso trabalho centrou-se principalmente em quatro fórmulas: *Invocatio*, *Notificatio*, *Sanctio* e *Corroboratio*.

A invocação, na sua forma mais simples e típica da época em estudo («Em nome de

²⁹ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 30 (Vd. Apêndice, doc. 13) e 1684, fl. 7 (Vd. Apêndice, doc. 25).

³⁰ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15); 1672, fl. 44 (Vd. Apêndice, doc. 34); 1679, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 24); 1681, fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31/32) e 1683, fl. 20 (Vd. Apêndice, doc. 17).

³¹ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11) e 1688, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 9).

³² ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 33).

³³ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 20); 1667, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 23); 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12) e 1675, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc.3).

³⁴ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 28); 1667, fl. 29 (Vd. Apêndice, doc. 21); 1667, fl. 31; 1676, fl. 10 (Vd. Apêndice, doc. 8); 1678, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 19); 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30) e 1682, fl. 36 (Vd. Apêndice, doc. 26).

³⁵ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1675, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 4).

³⁶ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 31 (Vd. Apêndice, doc. 29).

³⁷ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1681, fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31/32).

³⁸ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livros 1666, fl. 31 (Vd. Apêndice, doc. 29); 1667, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 5); 1672, fl. 40 (Vd. Apêndice, doc. 14) e 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30).

Deus, ámen») está presente em nove dos actos observados³⁹; por sua vez, a invocação latina *In Dei Nomine*, que, a avaliar pela documentação relativa a outras instituições, vai caindo em desuso ao longo dos séculos XIII e XIV⁴⁰, não foi encontrada em nenhum dos actos por nós observados. Contudo, uma mais invocação antiga e mais complexa, já pouco usada na época em estudo «In nomine Domini nostri Jhesu Christi, ámen» surge em três pergaminhos⁴¹.

Relativamente à *Notificatio* dos documentos que analisamos, a maioria (vinte) apresenta a fórmula «Sabham»⁴². Em algumas ocasiões é claramente identificado o tipo de acto que é lavrado: «prazo»⁴³, «procuraçom»⁴⁴, «aforamento»⁴⁵, e «pura venda»⁴⁶.

Por entre o conjunto de actos analisados verificamos a coexistência de notificação e invocação em sete ocasiões⁴⁷, em documentação de diversa tipologia. Será contudo de salientar que em pelo menos metade dos actos que lavrou (isto é, em cinco) o tabelião João Vicente foi responsável por essa redacção, que coloca uma invocação antes da fórmula pela qual se leva o conteúdo do acto ao conhecimento de quem a ele se destinava. Apenas em um caso⁴⁸, devido ao seu estado de conservação, nos é impossível verificar a notificação e compreender se existe ou não aquela fórmula accidental.

No que diz respeito à *Sanctio* deparamos com somente dois casos de penas espirituais. O primeiro é uma carta de venda de uma casa na cidade do Porto, na Viela da Cividade em que o outorgante, curiosamente uma mulher, Aldonça Annes, declara «E se alquen (...) esta minha venda queiira embargar non lhi seja outorgado nem valioso primeiramente aja a minha maldiçom e seja maldicto e confuso da maldiçom de Deus padre poderoso pera todo sempre»⁴⁹, pena à qual é acrescentada uma outra de índole monetária no valor de cem morabitos velhos. A segunda surge também numa carta de venda de uma casa no Porto, desta vez na Rua da Banharia⁵⁰ e é associada a uma sanção monetária de cem libras.

39 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 28); 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 33); 1667, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 5); 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12); 1676, fl. 10 (Vd. Apêndice, doc. 8); 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11); 1678, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 19); 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30) e 1682, fl. 36 (Vd. Apêndice, doc. 26).

40 Cfr. REPAS, 1998.

41 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1676, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 7); 1688, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 6) e 1688, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 9).

42 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 30 (Vd. Apêndice, doc. 13); 1666, fl. 31 (Vd. Apêndice, doc. 29); 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 33); 1667, fl. 16 e 1667, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 20); 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15); 1672, fl. 40 (Vd. Apêndice, doc. 14); 1672, fl. 44 (Vd. Apêndice, doc. 34); 1675, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc.1); 1675, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc.4); 1675, fl. 23; 1678, fl. 10; 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11); 1679, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 24); 1681, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 18); 1683, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 16); 1683, fl. 20 (Vd. Apêndice, doc. 17); 1681, fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31/32); 1688, fl. 6 (Vd. Apêndice, doc. 22) e 1688, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 9).

43 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15).

44 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1675, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 1) e 1681 fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31).

45 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30).

46 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 31 (Vd. Apêndice, doc. 29).

47 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 28); 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc.33); 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12); 1676, fl. 10 (Vd. Apêndice, doc. 8); 1676, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 7); 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11); 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30); e 1688, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 6).

48 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 29 (Vd. Apêndice, doc. 21).

49 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 5).

50 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1682, fl. 36 (Vd. Apêndice, doc. 26).

Relativamente a penas de simples índole monetária temos quatro referências⁵¹, estas em documentação diversa mas sempre relativa a negócios de propriedades onde as multas oscilam entre 500 e 1.000 soldos, 100 morabitanos ou até um milhar de libras.

O nosso desconhecimento sobre o valor da moeda medieval, assim como em termos de inflação – já que temos de ter em conta que o nosso acervo documental se centra em várias décadas do conturbado século XIV – não nos permite aferir com rigor se estas realidades monetárias seriam quantitativamente altas ou baixas⁵². Teríamos de ter em conta, inclusive, que o pagamento poderia ser efectuado, em moeda antiga ou corrente, conforme o disposto em texto.

Relativamente à *Corroboratio* é imediatamente verificada a apresentação de testemunhas em todos os documentos, sem excepção alguma. O que não é de estranhar pois a obrigatoriedade de presença de testemunhas é antiga, já referida na legislação visigótica⁵³. Será de referir que em seis actos atesta-se a presença de outros tabeliães a servirem como testemunhas⁵⁴.

A validação por quirografia é verificada em apenas um caso⁵⁵. Outro original duplo terá sido lavrado pelo tabelião Afonso Eanes que afirma realizar «dous [stromentos...]» num emprazamento de 1335⁵⁶. Todavia, o estado de conservação deste acto não nos permite assegurar se se trata realmente de uma carta partida ou se se trata apenas de um original duplo.

Nenhum dos documentos analisados foi validado com selo pendente, o que se entende, já que o sinal notarial garantia, por si só a autenticidade dos actos. Contudo, temos referência a selos em nove casos, descritos com maior ou menor pormenor em públicas formas e em outro tipo de textos que implicavam a cópia de um original. Assim, uma carta de confirmação terá sido «escrita em coyro e seellada de huum seello pendente longo»⁵⁷, o testamento do Abade de Ferreira fora «seelado duum seello redondo com huum escude no meio (...) o selo do camafeu do dicto abade»⁵⁸ e uma carta de emprazamento, de 1308, foi «seelada de dous seelos pendentes per linha vermelha e eram de cera verde e huum dos dictos seelos tinha no meio hũa feigura d'anjo e era redondo e o outro seello era longo e tiinha en sy feigura d'Anhos Dey e sya en fundo huum escudo com varas»⁵⁹. Também uma carta do bispo D. Vicente Mendes foi escrita «in purgamino coiri et eius domini episcopi sigilli sui penduli sigillata»⁶⁰; um documento de 18 de Fevereiro

51 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livros 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 33); 1676, fl. 10 (Vd. Apêndice, doc. 8); 1681, fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31/32) e 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30).

52 Relativamente a este tema veja-se FERREIRA, 2007.

53 Cfr. ÁLVAREZ-COCA FERNANDEZ, 1987: 12.

54 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 20); 1667, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 23); 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12); 1675, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 3); 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11) e 1688, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 6).

55 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1681, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 18).

56 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15).

57 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1688, fl. 6 (Vd. Apêndice, doc. 22).

58 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1678, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 19).

59 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1672, fl. 44 (Vd. Apêndice, doc. 34).

60 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1688, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 10).

de 1329 foi «selado de seelo (...) de cera vermelha pendente em cordam de linhas vermelhas»⁶¹ e um outro foi selado com selo do cabido da Igreja do Porto suspenso em cordão de linho⁶². Finalmente verificam-se referências a selos numa pública forma que insere quatro cartas régias, todas seladas⁶³. Estes exemplos são elucidativos quanto à validação dos textos insertos: com maior ou menor minúcia, os tabeliães procuravam se não descrever os selos dos documentos que copiavam, pelo menos referir-se às suas cores e suspensões.

Ainda em relação à forma de validação dos documentos, gostaríamos de salientar uma pública forma onde surge inserto um documento redigido em língua latina, descrito como «carta antiga scripta en pergaminho de coyro sen signal nom rasa nem borrada nem chancelada nem en nenhũa parte de sy sospecta»⁶⁴. Trata-se de uma carta de doação de 1130, em que D. Martinho, um suposto cavaleiro de Malta «doou à igreja do Porto, na pessoa do seu bispo, D. Hugo, a quintã do Regado, sita na freguesia de Paranhos, em compensação da contribuição do jantar que à mesma igreja devia o mosteiro de Leça»⁶⁵. Estamos perante uma referência curiosíssima por se tratar de um documento que, não tendo sinal ou qualquer outra forma de validação, foi aceite como válido, embora não apresentasse qualquer marca de autenticidade. Autenticidade que, portanto, era agora conferida mediante a redacção do texto em pública forma. É, por tal, um caso único nos documentos por nós observado pois todos os outros apresentam ou referem-se a um sinal do tabelião ou a qualquer outra forma de validação.

A designação dos tabeliães constante nos pergaminhos é mais ou menos constante, como seria de esperar num período em que a actividade do tabelionado público já se encontrava estabelecida e dividida por circunscrições determinadas. Em todos documentos observados, os tabeliães referem-se sempre à origem régia da *fides publica* que detinham, o que não admira se tivermos em conta que não trabalhámos documentação episcopal. Não surpreende, por isso, que a designação mais comum dos oficiais cujos documentos analisamos fosse a de «tabellion d'el rey na cidade do Porto»⁶⁶, à qual em diversas ocasiões se acrescentou o qualificativo «público»⁶⁷, salientando, deste modo, a sua capacidade de redigir *instrumenta publica*⁶⁸. Apontamos também um título mais simples

61 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1688, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 9).

62 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1672, fl. 40 (Vd. Apêndice, doc. 14).

63 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12).

64 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1679, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 24).

65 A este documento já se referiu COSTA, 2000: 96.

66 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1667, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 20) e 1667, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 23); 1667, fl. 29 (Vd. Apêndice, doc. 21); 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15); 1672, fl. 44 (Vd. Apêndice, doc. 34); 1675, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 3); 1678, fl. 18 (Vd. Apêndice, doc. 11); 1679, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 24); 1681, fl. 1 (Vd. Apêndice, doc. 31); 1682, fl. 25 (Vd. Apêndice, doc. 30); 1683, fl. 20 (Vd. Apêndice, doc. 17); 1684, fl. 7 (Vd. Apêndice, doc. 25) e 1688, fl. 33 (Vd. Apêndice, doc. 9). Em apenas um acto é-nos impossível, detectar o título denominativo do tabelião que o elabora (ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1678, fl. 28 (Vd. Apêndice, doc. 19).

67 ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 30 (Vd. Apêndice, doc. 13); 1666, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 33); 1667, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 5); 1667, fl. 50 (Vd. Apêndice, doc. 12); 1672, fl. 40 (Vd. Apêndice, doc. 14); 1676, fl. 10 (Vd. Apêndice, doc. 8); 1681, fl. 16 (Vd. Apêndice, doc. 18); 1683, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 16); 1683, fl. 32 (Vd. Apêndice, doc. 2) e 1688, fl. 6 (Vd. Apêndice, doc. 22).

68 NOGUEIRA 2008: 2.

(«tabaliom del Rey»), utilizado uma única vez por João Domingues⁶⁹. Num único caso, verifica-se a junção de circunscrições: Gonçalo Brandão intitula-se «tabellion publico de noso senhor el rey na dicta cidade [Porto] e en Miragaya»⁷⁰. Apesar de termos trabalhado com uma reduzida base documental, foi-nos possível aperceber da mudança de circunscrição por parte dos tabeliães. As razões que estão na base da troca de uma área de escrituração por outra não estão ainda cabalmente explicadas, tanto mais que podem ter origem não só num processo de «ascensão» na carreira notarial (de uma circunscrição marginal para outra mais central, e conseqüentemente, com possibilidade de mais escrituração e rendimentos dela provenientes), como também podem relacionar-se com os interesses pessoais de cada um dos tabeliães. Não sabemos, por isso, que motivos terão levado Afonso Eanes, que surge em Março de 1329 como «tabelliom del rey na terra da Maya» a lavar uma tomada de posse⁷¹, a intitular-se, pelo menos a partir de 1335, como «tabellion d'el rey na cidade do Porto»⁷².

Para finalizar temos a salientar que em duas ocasiões observamos a existência de um escrivão jurado⁷³ de um tabelião: «eu Girald'Eannes scrivam jurado dado per el rei a Affonso Anes tabeliam»⁷⁴ e «eu Joham Giraldez scrivão jurado per el rey a Girald'Eannes tabelliom do dicto senhor na cidade do Porto»⁷⁵. Curioso é verificar a repetição. Será que o primeiro escrivão referido é o mesmo que o segundo tabelião, que por sua vez aparece com outro escrivão jurado? Não temos dados para o confirmar mas podemos sempre nos questionar sobre a aprendizagem e evolução dos homens que atingem o estatuto de privilegiado, que é o ofício de tabelião.

4. CONCLUSÃO

Tendo em conta o que ficou aqui exposto, com base no acervo documental que nos foi disponibilizado durante o projecto de integração na investigação, analisamos 34 documentos de dez tabeliães do mesmo espaço citadino, se bem que numa cronologia um pouco alargada. Contudo, e apesar de evidenciarmos algumas disposições em contrário, quanto à localidade tanto dos objectos dos documentos como da sua feitura, podemos sustentar com alguma segurança que tiveram na cidade do Porto o seu grande palco, embora tenhamos verificado alguma mobilidade dos tabeliães dentro da urbe.

As características internas e externas dos actos lavrados pelos dez tabeliães do Porto que tivemos a oportunidade de estudar, não se afastam do que era comum nos textos tabeliônicos da época: todos têm como material de suporte o pergaminho, e na maioria

⁶⁹ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 31 (Vd. Apêndice, doc. 29).

⁷⁰ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1682, fl. 36 (Vd. Apêndice, doc. 26).

⁷¹ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1675, fl. 11 (Vd. Apêndice, doc. 4).

⁷² ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1670, fl. 2 (Vd. Apêndice, doc. 15).

⁷³ Desde, pelo menos, as *Ordenações Afonsinas*, os escrivães jurados, com autorização régia, podiam apor sinal público e dar fé pública, como tabeliães, aos actos respeitantes ao seu ofício especial. Não estavam, contudo, sujeitos ao pagamento de uma pensão, de igual forma que os tabeliães, que o estavam desde, pelo menos, 1299 (BARROS, 1950: 459).

⁷⁴ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1672, fl. 44 (Vd. Apêndice, doc. 34).

⁷⁵ ADP, Cartório do Cabido, *Livros dos Originais*, Livro 1666, fl. 9 (Vd. Apêndice, doc. 28).

dos casos é utilizada a língua portuguesa na sua redacção. No que diz respeito à classificação da escrita, evidenciamos o uso constante da gótica cursiva fracturada. Quanto ao discurso diplomático, é de salientar a *Sanctio*, que, sem surpresa, diz respeito na grande maioria dos casos a penas de índole material. Contudo, quando se verifica, em raras ocasiões, a utilização da pena espiritual observa-se que esta é sempre acompanhada de uma multa pecuniária. Como não podia deixar de ser, a validação foi sistematicamente feita mediante a presença de testemunhas e a aposição do sinal notarial.

Do conjunto de actos, em concreto, pouco ou nada se pode concluir sobre a matéria que tratamos em virtude da base documental ser notoriamente reduzida e bastante diversificada. O grande «fio condutor» que ligou os 34 actos analisados foi o facto de todos eles terem sido lavrados por tabeliães públicos do Porto, ou no Porto.

Gostaríamos de ter sabido mais acerca de cada um destes «profissionais da escrita», a sua dimensão social, económica e cultural, e, decorrente destas, a sua real importância junto das elites da cidade, que cada vez mais se vinham impondo relativamente ao senhor episcopal. Por outro lado, seria interessante perceber até que ponto os tabeliães públicos do Porto conseguiram manter-se junto das esferas de poder locais, quando começaram a proliferar os escrivães com funções especiais junto dos Concelhos.

Parece-nos, no entanto, que deve ser realçado o propósito último do projecto em que a nossa investigação se insere: a publicação de toda a documentação medieval dos Livros dos Originais do Cabido da Sé do Porto. A nossa participação foi, deste modo, uma pedra que ajudará na construção desse edifício final, ao mesmo tempo que se constituiu como uma pequena contribuição para o estudo do tabelionado português medieval.

ANEXO⁷⁶**Documento 1**

1327, Novembro, 23, Porto – Estêvão Domingues, cónego da Sé do Porto, estabelece como seus procuradores Domingos Domingues e Martim Milhaço, seus homens.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1675, fl. 11 (Insero em instrumento de posse de 1329, Março, 7 – Candedo, lavrado por Afonso Eanes, tabelião da Maia).

Documento 2

1328, Março, 14, Porto – Pero Peres, deão do Porto, e Rui Gomes de Azevedo, são citados para comparecer diante do rei no dia de S. João Batista seguinte, de modo a se resolver uma demanda motivada por um emprazamento feito pelo deão relativo ao mosteiro de Canedo.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livros dos Originais*, Livro 1683, fl. 32 (perg. bom estado, 150mm x 162mm, lavrado por Martim Viegas).

Documento 3

1328(?), Novembro, 16, Porto – Pero Peres, deão, Gonçalo Martins, mestre-escola, Rodrigo Eanes, chantre, e Pedro Eanes abade de Ferreira pedem a pública forma de três cartas de D. Afonso IV lavradas em plena contenda entre o cabido e a cidade do Porto sobre o comércio de vinho e o pão.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1675, fl. 33 (perg. muito bom estado, 708mm x 296mm, sem selo, lavrado por Martim Quaresma). Insete três cartas régias, duas de 1327, Dezembro, 1 e outra de 1328, Julho 29.

Documento 4

1329, Março, 17, Candedo – João Nogueira e Martim Geraldês tomam posse do mato de Fonte do Mogo após sentença proferida pelos juizes na demanda que aqueles traziam com o Cabido do Porto e com o cónego Estêvão Domingues.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1675, fl. 11 (perg. bom estado, 742mm x 225mm, lavrado por Afonso Eanes, tabelião da Maia. Insete as procurações dadas pelo deão e cabido do Porto e pelo cónego Estêvão Domingues, a 1328 Julho 12, Porto e 1327 Novembro 23, Porto.

Documento 5

1329, Março, 17, Porto – Aldonça Anes vende uma casa na cidade do Porto a D. João Redondo, cónego da Sé do Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 11 (perg. muito bom estado, 139mm x 291mm, sem selo, lavrado por Pedro Martins).

Documento 6

1329, Maio, 15, Porto – Rodrigo Eanes, chantre da Sé do Porto, pede a elaboração uma pública forma do testamento de D. Gonçalo Gonçalves, chantre do Porto e de Coimbra, devido ao mau estado em que o documento se encontrava.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1688, fl. 32 (perg. bom estado, 2067mm x 217mm, lavrado por João Vicente). Insete o testamento de 1282, Abril, 14.

⁷⁶ Os sumários que se apresentam referem-se exclusivamente à documentação que estudámos. A lista não inclui, por essa razão, sumários relativos aos actos elaborados por outros notários ou escrivães, insertos nos instrumentos notariais dos tabeliães do Porto, que não foram objecto da nossa análise.

Documento 7

1329, Maio, 17, Porto – Rodrigo Eanes, chantre da Sé do Porto, pede a elaboração uma pública forma do testamento de D. Gonçalo Gonçalves, chantre do Porto e de Coimbra, devido ao mau estado em que o documento se encontrava.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1676, fl. 33 (perg. bom estado, 2008mm x 193mm, lavrado por João Vicente). Inse o testamento de 1282, Abril, 14.

Publ.: *Censual*, p. 403-409.

Publ.: *Testamenti Ecclesiae Portugaliae (1071-1325)*, p. 542-548.

Cit.: PEREIRA, Isaiás – *Livros de Direito...*, p. 19.

Documento 8

1332, Janeiro, 26, Porto – O deão do Porto, Pedro Peres, sentencia no pleito entre o Cabido do Porto e João Redondo, cónego da Sé da mesma cidade, sobre umas casas em S. Nicolau pertencentes ao Cabido e que este trazia indevidamente. Segue-se a posse das referidas casas, tomada pelo procurador do Cabido.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1676, fl. 10 (perg. bom estado, 827 mm x 221mm, lavrado por João Vicente).

Documento 9

1332, Junho, 6, Porto – Lourenço Peres, cónego do Porto, e por João Geraldês, abade de Pindelo e procurador do cabido, requerem a pública forma de vários documentos relativos à posse de bens em Campanhã, dada por autoridade de João Palmeiro, deão de Braga e Domingos Martins, deão do Porto, ambos vigários gerais «no espiritual» do bispo do Porto D. Vasco.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1688, fl. 33 (perg. bom estado, 1146mm x 283mm, lavrado por João Vicente). Inse uma pública forma de 1329, Fevereiro, 18 da confirmação de um prazo feita pelo Bispo D. Vicente; uma pública forma de 1288, Novembro, 2 de uma verba testamentária; uma confirmação de prazo feita por D. Vicente de 1281, Agosto, 5 e uma doação de 1281, Julho, 31 feita por Martinho Vasquez.

Documento 10

1332, Junho, 20, Porto – D. Domingos Martins, deão, D. Rodrigo Anes, chantre, e D. Pedro Geraldês, tesoureiro (todos da Sé do Porto), requerem uma pública forma de uma carta de D. Vicente, datada de Março de 1293.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1688, fl. 18 (perg. bom estado, 452mm x 285 mm, lavrado por João Vicente).

Documento 11

1334, Novembro, 9, Porto – D. Gonçalo Pereira, arcebispo de Braga, doa ao Cabido do Porto dois casais em Riba de Sousa.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1678, fl. 18 (perg. bom estado, 392mm x 246mm, sem selo, lavrado por João Vicente).

Documento 12

1335, Janeiro, 22, Porto – João Anes, cónego de Válega requer a pública forma de umas cartas régias, temendo que se quebrassem os selos ou se perdessem por fogo, água ou traça.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 50 (perg. bom estado, 1103mm x 250mm, escrito por João Vicente). Inse uma carta régia de D. Dinis de 1285, Junho, 2; três cartas de D. Afonso IV de 1331, Janeiro, 9, de 1331, Abril, 3 e de 1325, Fevereiro, 5; e uma carta da Infanta Dona Branca de 1324, Abril, 30.

Documento 13

1335, Maio, 27, Porto – Pedro Pais sentencia no pleito entre o cabido do Porto e Pedro Afonso, sobre a posse de umas casas «Dante a feira sobre o muro da sapataria».

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1666, fl. 30 (perg. 443mm x 181 mm, conservado em mau estado com rasgões e manchas que impedem a leitura de partes do texto, sem selo, escrito por João Vicente).

Documento 14

1335, Julho, 6, Porto – Susana Peres renuncia ao seu lugar no contrato de empraçamento feito pelo Cabido do Porto ao marido Martim Eanes, a favor de seu filho Pedro Martins, que passa a ser a «terceira pessoa».

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1672, fl. 40 (perg. mau estado, 405mm x 271mm, escrito por João Vicente). Inseme empraçamento de 1318, Janeiro, 18.

Documento 15

1335, Dezembro, 1, Porto – D. Domingos Martins, deão da Sé do Porto empraça a D. Gonçalo Martins, mestre-escola da mesma Sé, o Lugar de Lueda, em Santa Maria de Campanhã.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1670, fl. 2 (perg. bom estado, 357mm x 234mm, sem selo, lavrado por Afonso Eanes). Inseme uma determinação do Cabido do Porto de 1333, Abril, 20.

Documento 16

1336, Março, 17, Porto – D. Maria, viúva de Estêvão Coelho, obriga-se por si, seus filhos e filhas, genros e noras, a doar ao Cabido do Porto o padroado do mosteiro de Canedo.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1683, fl. 9 (perg. muito bom estado, 172mm x 225mm, sem selo, lavrado por Pedro Martins).

Documento 17

1336, Junho, 3, Porto – O deão D. Domingos Martins entrega ao Cabido do Porto o mosteiro de Canedo por entender que o trazia contra direito.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1683, fl. 20 (perg. bom estado, 101mm x 300mm, lavrado por Afonso Eanes).

Documento 18

1337 (?), Março, 3, Porto – O cabido do Porto escamba com Martim Soares o casal de D. Ema, freguesia de Vilar de Paraíso, por outro casal com mais um terço de outro situados no lugar de Ver, freguesia de S. João de Ver.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1681, fl. 16 (perg. estado razoável com parte superior direita ilegível, partido por abc, 383mm x 284mm, lavrado por Pedro Martins).

Documento 19

1337, Maio, 12 e 13, Porto – Fernão Eanes e Rodrigo Eanes, irmãos e testamenteiros de Pedro Eanes, abade de Ferreira e cónego da sé do Porto abrem uma ucha onde se encontrava o Testamento deixada por aquele, da qual pedem uma pública forma.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1678, fl. 28 (perg. mau estado, com partes de texto ilegíveis, 790mm x 334mm, lavrado por Afonso Eanes). Inseme o testamento do Abade de Ferreira de 1337, Março, 8.

Documento 20

1338, Janeiro, 10, Porto – D. Martim Esteves, barão, requer uma pública forma de um escambo de uma casa na Rua das Eiras no Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 16 (perg. bom estado, 451mm x 220mm, lavrado por Afonso Eanes). Insere um escambo de 1307, Agosto, 9.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 28 (perg. bom estado, 588mm x 220mm, lavrado por Afonso Eanes).

Documento 21

1338, Junho, 15, Porto – D. Domingos Martins e D. Afonso Peres, representando o cabido do Porto, tomam posse de umas casas que haviam sido do tesoureiro da sé, cujas rendas João Bravo, como testamenteiro deste, se comprometera a entregar.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 29 (perg. mau estado, 384mm x 221mm, lavrado por Afonso Eanes).

Documento 22

1339, Outubro, 20, Porto – João Eanes, cónego do Porto, requer uma pública forma da sua confirmação como abade de Válega por apresentação *in solidum* do Cabido dessa cidade.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1688, fl. 6 (perg. bom estado, 287mm x 233mm, lavrado por Pedro Martins). Insere a carta de confirmação de 1293, Março, 15.

Documento 23

1339, Dezembro, 24, Porto – Lourenço Peres, cónego do Porto, requer uma pública forma de outra pública-forma de um escambo de uma casa na Rua das Eiras no Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1667, fl. 28 (perg. bom estado, 588mm x 220mm, lavrado por Afonso Eanes). Insere uma pública forma de 1338, Janeiro, 10.

Documento 24

1340, Março, 8, Porto – Rodrigo Eanes, deão do Cabido da Sé do Porto, requer uma pública forma de uma doação feita à sé da mesma cidade.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1679, fl. 9 (perg. muito bom estado, 410mm x 226mm, lavrado por Afonso Eanes) Insere doação de 1130, Agosto.

Documento 25

1340, Março, 19, Porto – Lourenço Peres, cónego do Porto, nomeia seus procuradores Martim Esteves e Pedro do Sem para tomarem posse de um casal em Válega deixado em testamento por João Eanes, abade da freguesia e cónego da Sé dessa cidade.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1684, fl. 7 (lavrado por Afonso Eanes) Insere em pública forma de tomada de posse, de 1340, Março, 28.

Documento 26

1341, Março, 2, Porto – Clara, filha de Domingos Dinis, vende a Manuel Soares, umas casas na Rua da Bainharia.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1682, fl. 36 (lavrado por Gonçalo Brandão, tabelião do Porto e Miragaia) Insere em pública forma de 1342, Fevereiro, 19.

Documento 27

1343, Agosto, 13, Porto – Gonçalo Guterres, porcionário da Igreja de Salamanca e procurador de João de Muginato, prior de Santa Marinha de Gaia, pede uma pública forma de uma apelação.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1688, fl. 11 (Insere em pública forma de 1343.10.03 feita por Mateus Domingues, notário jurado na Audiência).

Documento 28

1357, Março, 21, Porto – João Afonso, mercador do Porto empra a Bartolomeu Domingues, carnicheiro, e a Margarida sua esposa umas casas no Cimo de Vila.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1666, fl. 9 (lavrado por João Geraldês escrivão jurado de Geraldo Eanes). Inserto numa carta de escambo de 1364, Julho, 4 – Porto (tesouro da sé).

Documento 29

1368, Maio, 28, Porto – Vicente Domingues do Souto, mercador do Porto, toma posse de umas casas na rua da Sapataria, que lhe foram vendidas por Clara Anes.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1666, fl. 31 (perg. mau estado de conservação, 448 mm x 183mm, escrita por João Domingues). Inseto uma carta de venda de 1368, Maio, 26.

Documento 30

1390, Fevereiro, 20, Porto – Senhorinha Anes viúva de Gil Lourenço, cidadão da cidade do Porto, afora a Afonso Martins, *binhareiro*, e sua mulher Maria Lourenço, e a João Santos, tabelião, e a sua mulher Margarida Afonso, um pardieiro na praça da Ribeira no Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1682, fl. 25 (perg. muito bom estado, 273mm x 303 mm, sem selo, com sinal notarial, escrito por Antoninho Domingues).

Documento 31

1398, Abril, 24, Porto – O provedor e regedor do mosteiro de Paços de Sousa nomeia seu procurador António Rodrigues.

B) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1681, fl. 1 (lavrado por Antoninho Domingues). Inseto numa carta de escambo seguida de posse de 1398, Maio, 8-12.

Documento 32

1398, Maio, 8 – 12, Porto – O Cabido da sé do Porto escamba com o Mosteiro de Paço de Sousa, umas casas que possuía na rua dos Trapeiros, e pelo casal da Quinta, na freguesia de Avintes, que era do dito mosteiro.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1681, fl. 1 (perg. bom estado, 469mm x 497mm, sem selo, escrito por Antoninho Domingues). Inseto duas procurações, uma de 24 de Abril de 1398 e outra de 4 de Maio de 1398.

Documento 33

[1300-99] Novembro, 28, Porto – D. Rodrigo Eanes, chantre da Igreja do Porto, empra umas casas a João Pestana, abade de Fânzeres, na cidade do Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1666, fl. 32 (perg. muito mau estado, 350mm x 246mm, sem selo, escrito por João Vicente).

Documento 34

[1308-99]⁷⁷, Setembro, 4, Porto – Lourenço Peres, cónego da sé do Porto, requer uma pública forma de uma carta de empraçamento de um pardieiro no Porto.

A) ADP, *Cartório do Cabido, Livro dos Originais*, Livro 1672, fl. 44 (perg. muito mau estado, 1590mm x 226mm, sem selo, lavrado por Geraldo Eanes escrivão jurado de Afonso Eanes). Inseto carta de empraçamento de 1308, Dezembro, 11.

⁷⁷ A década em que o documento foi escrito encontra-se ilegível, mas sabemos que foi escrito no século XIV, e depois de 1308, ano correspondente ao documento que inseto.

BIBLIOGRAFIA

- ALARCÃO, Jorge de (1959) – *Emolumentos do tabelionato medieval português: uma tabela inédita*. «Revista Portuguesa de História», tomo VIII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 299-305.
- ÁLVAREZ-COCA FERNANDEZ, María Jesús (1987) – *La fe pública en España, registros y notarias: sus fondos. Organización y descripción*. «Boletín de la ANABAD», tomo 37, n.º 1-2, p. 7-67.
- BARROS, Henrique da Gama (1950) – *História da Administração Pública em Portugal nos séculos XIII-XV*. 2ª ed. (dir. por T. de Sousa Soares). Lisboa: Sá e Costa, 1950, tomo VIII.
- COELHO, Maria Helena da Cruz (1995) – *Os tabeliães em Portugal. Perfil sócio-económico (séculos XIV-XV)*. Coimbra: Inst. Camões / Fac. de Letras, 1995.
- COSTA, Paula Maria de Carvalho Pinto (1999-2000) – *A Ordem Militar do Hospital em Portugal: Dos Finais da Idade Média à Modernidade*. «*Militarium Ordinum Analecta*», 3/4. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, p. 5-592.
- CUNHA, Maria Cristina Almeida e (1987) – *Alguns tabeliães do Algarve durante a Idade Média*. Separata da «Revista de História». Porto: Centro de História da Universidade do Porto. Faculdade de Letras, p. 151-57.
- (1990) – *Tabeliães bracarense no século XIII*. Separata das Actas do Congresso Internacional IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Braga, p. 249-65.
- (2006) – *Tabeliães de Bragança no século XIV*. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras, p. 313-324.
- CUNHA, Maria Cristina Almeida e; SILVA Maria João Oliveira e (2009) – *Cooperazione e coesistenza tra professionisti della scrittura: tabelilioni i pubblici notai vescovili (Braga e Porto – sec. XIII-XIV)*. [Inédito].
- FERREIRA, Sérgio Carlos (2007) – *Preços e salários em Portugal na Baixa Idade Média*. Porto: [Edição do Autor].
- FRESCO, João Paulo Oliveira (2006) – *O tabelião lisboeta Afonso Guterres: reconstituição e análise diplomática da sua actividade de escrituração (1400-1441)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Dissertação de mestrado policopiada.
- GOMES, Saul António (2000) – *O Notariado Medieval Português. Algumas notas de investigação*. Separata da «Revista Humanitas», vol. LII. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 241-286.
- (2005) – *Percepções em torno da história do tabelionato medieval português*. «Revista da História e da Cultura». Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura Universidade de Coimbra, p. 81-100.
- LEMAIRE, Jacques (1989) – *Introduction à la codicologie*. Louvain-La-Neuve. Université Catholique de Louvain.
- MORUJÃO, Maria do Rosário Barbosa (2005) – *A Sé de Coimbra: a instituição e a chancelaria (1080-1318)*. Coimbra.
- NOGUEIRA, Bernardo de Sá (1988) – *Lourenço Eanes, Tabelião de Lisboa (1301-1332): reconstituição e análise do seu cartório*. Lisboa: [Edição do Autor].
- (2008) – *Tabelionato e instrumento público em Portugal: génese e implantação: (1212-1279)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- NUNES, Eduardo Borges (1981) – *Martim Martins, primeiro tabelião de Guimarães*. In «Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada». Guimarães, vol. IV, p. 25-29.
- (1989) – *O tabelionato em Portugal*. In «Notariado Público y Documento Privado: de los orígenes al siglo XIV – Actas del VII Congreso Internacional de Diplomática, Valencia, 1986». València, p. 615-690.
- RÊPAS, Luís Miguel M. J. (1998) – *O Mosteiro de Arouca. Os documentos escritos como fonte de conhecimento (1286-1299)*. Separata da «Revista Humanitas», vol. L, tomo I. Coimbra: Faculdade de Letras, p. 540-86.
- RIBEIRO, João Pedro (1860-1896) – *Dissertações Chronologicas e Críticas sobre a história e jurisprudência eclesiástica e civil de Portugal*. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- SANTOS, Maria José Azevedo (1993) – *Alguns aspectos do tabelionato em Coimbra (séculos XIV-XV)*. Separata do «Arquivo Coimbrão», vol. XXXIII-XXXIV. Coimbra: Coimbra Editora, p. 5-29.
- SARAIVA, Anísio Miguel de Sousa (1998) – *Tabeliães e notários de Lamego na primeira metade do século XIV*. Lisboa, p. 587-624.
- SILVA, Maria João Oliveira e (2010) – *A escrita na Catedral: a Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média: Estudo Paleográfico e Diplomático*. Porto: [Edição do Autor].
- VASCONCELOS, José Leite de (1920) – *Archeologo Português: Sinais medievais de tabelião: séculos XI-XIII*.

A FREGUESIA DA SÉ DE LISBOA: DEMOGRAFIA E SOCIEDADE (1563-1755)

ANABELA GODINHO*

Resumo: A exploração dos registos paroquiais de baptismos, casamentos e óbitos da freguesia da Sé de Lisboa, desde meados do século XVI a meados do século XVIII, com base na metodologia de reconstituição de paróquias de Norberta Amorim, viabilizou a análise de comportamentos demográficos da sua população, antes do grande terramoto ocorrido nesta cidade, e uma aproximação à realidade social da paróquia, através dos dados qualitativos, como cargos, condição e profissões.

Situada num local central, próximo da Ribeira e do Tejo, a Sé foi um dos primeiros espaços urbanizados de Lisboa e uma das maiores freguesias desta cidade. Segundo Cristóvão Rodrigues de Oliveira, a sua população situava-se nas seis mil cento e oitenta e sete almas e setecentos e dezoito vizinhos, em 1551. Em 1620, Frei Nicolau de Oliveira, apresentou-a como a sexta maior de Lisboa e a maior das sete freguesias da Cerca Moura. Pela análise demográfica, observámos tratar-se de uma freguesia urbana com uma forte mortalidade e mobilidade, compreensível pela sua localização junto ao porto de Lisboa, num período em que a capital vivia tempos áureos, devido ao comércio marítimo. Percebemos que as idades médias femininas e masculinas ao primeiro matrimónio eram baixas, mas a grande percentagem dos casamentos aí realizados envolviam nubentes não naturais da paróquia, vindos de uma diversidade de pontos do país, sobretudo do norte, mas também do estrangeiro.

Palavras-chave: Lisboa; Freguesia da Sé; Demografia; Sociedade.

Abstract: The examination of the Sé parochial records of baptisms, marriages and deaths, between the mid-sixteenth and the mid-eighteenth century, based on Norberta Amorim's methodology of parish reconstitution, enabled the analysis of the population's demographic behaviour and also an approach to the parish's social reality, based on qualitative data, such as positions, condition and professions.

Located in a central area, close to the «Ribeira» (literally, the riverside) and the Tagus, the Sé (parish named after the Lisbon See) was one of the first urbanized zones in Lisbon and one of its largest parishes. According to Cristóvão Rodrigues de Oliveira, its population stood at six thousand one hundred eighty-seven and seven hundred and eighteen neighbours, in 1551. In 1620, Frei Nicolau de Oliveira, presented it as the sixth largest parish in Lisbon and the largest of the seven parishes of the Cerca Moura.

Based on demographic analysis, we found that it was an urban parish with a strong mortality and mobility, understandable due to its location near the Lisbon port, at a time that the capital was experiencing a golden age, derived from the maritime trade of the Discoveries. Our study also revealed the existence of low average ages for males and females at the time of their first marriage and that a large percentage of marriages involved spouses who had not been born in the parish. They came from several parts of the country, especially from the north, as well as from abroad.

Keywords: Lisbon; Parish of the Sé; Demography; Society.

INTRODUÇÃO

Partindo dos registos paroquiais da freguesia da Sé de Lisboa, desde 1563, ano dos primeiros registos conhecidos para essa paróquia, e o terramoto de 1755, tivemos como principal objectivo analisar comportamentos demográficos de nupcialidade, fecundidade legítima e ilegítima, mortalidade e mobilidade da sua população, antes da grande mudança de feição da cidade, não deixando de explorar dados qualitativos referidos pelos párocos, no sentido de uma aproximação à realidade social da paróquia, nesse período.

* Doutorada em História Moderna e Contemporânea, na especialidade de História Económica e Social no Período Moderno. Investigadora do CITCEM.

Para esta análise, construímos uma base de dados demográficos e sociais, através da aplicação da metodologia de «reconstituição de paróquias» aos registos paroquiais de baptismos, casamentos e óbitos, porque, ao fornecerem informações sobre os actos vitais dos indivíduos, apresentam-se como fontes privilegiadas para o estudo das populações do passado. Trata-se de um método de exploração dos registos paroquiais desenvolvido em Portugal, por Norberta Amorim (1992). Viabiliza estudos demográficos longitudinais sobre populações do passado, através da identificação dos indivíduos referidos nesses registos, relacionando-os com as suas famílias, em encadeamento genealógico, mediante uma aplicação informática. Através dos dados qualitativos que deles se podem retirar, permite identificar e comparar diferentes grupos sociais, avançando, assim, para abordagens de carácter sociológico. Tem ainda a vantagem de poder ser aplicada a grandes paróquias urbanas, como a paróquia da Sé de Lisboa.

Situada na parte ocidental da Península Ibérica e na província da Estremadura, Lisboa foi um lugar privilegiado desde os tempos mais remotos, devido, em parte, à sua localização geográfica, junto ao estuário de um rio navegável, o Tejo, e ao seu clima ameno e suave (ALBUQUERQUE, 1994). É uma cidade muito antiga, habitada por Fenícios, Gregos, Cartagineses, Romanos, Germanos, Árabes.

Com os Árabes, a cidade foi delimitada pelas muralhas, que se estendiam desde o núcleo fortificado até à praia, às quais se deu o nome de Cerca Moura (GASPAR, 1994). Conquistada aos Mouros em 1147, Lisboa foi cidade de corte desde meados do século XIII, mas, foi após a viagem de Vasco da Gama à Índia (1497-99), com o desenvolvimento do grande comércio Oriental, sustentado essencialmente pelas especiarias, que, posicionada na convergência das grandes rotas do comércio mundial, ganhou uma importância relevante ao absorver e centralizar o comércio Oriental.

Lisboa foi crescendo em importância, a sua população aumentou, o seu espaço alterou-se e alargou-se, de modo que, no século XVI, era, não só, um centro político-administrativo, mas também um grande centro marítimo e comercial, com uma centralidade cada vez maior. Era uma grande cidade que se afirmava como capital do Reino e de um império marítimo, única realidade urbana do Portugal moderno e uma das mais importantes cidades da Europa (RODRIGUES, 1970).

Na parte oriental da cidade, no interior da Cerca Moura, num local central onde nascera a cidade de Lisboa, próximo da Ribeira e do Tejo, encontrava-se a freguesia da Sé. Fundada, provavelmente, no ano 1150 (OLIVEIRA, 1987), é uma das mais antigas freguesias da cidade (Brito, 1935). Foi sede de bispado, desde o tempo de D. Afonso Henriques, e elevada a sede de arcebispado de Lisboa, em 1394. Nela funcionaram os primeiros Paços do Conselho da cidade, até à reunificação do Senado da Câmara de Lisboa, em 1741.

Foi também um importante centro religioso, com a sua Igreja Maior, catedral de Lisboa, cabeça das restantes freguesias da cidade. Nesta igreja, numa das suas capelas, encontrava-se guardado, com grande veneração, o corpo do mártir S. Vicente, padroeiro da cidade de Lisboa, aí colocado pelo rei D. Afonso Henriques (CARVALHO, 1869). A devoção a Santo António, natural desta freguesia e baptizado na igreja da Sé, em 1195,

tornou-a, ainda, um centro de concentração e peregrinação popular, com missas, festas e procissões em honra do santo.

Mas, além de importante centro religioso, a freguesia da Sé foi sede de poder, espaço cívico, político e administrativo. Nela residiram membros da corte, nobres, oficiais régios e burgueses ligados a actividades liberais, como o testemunham os nomes de algumas ruas, como: Rua Afonso de Albuquerque; Rua do Conde de Portalegre; Rua do Bispo Governador.

A existência de «mercearias» e da Misericórdia nesta freguesia, fez, também, com que fosse local de prestação de cuidados aos mais desfavorecidos e doentes (CASTILHO, 1936). Nas costas da Igreja de Santo António, à Sé, funcionou, ainda, um Recolhimento de moças donzelas órfãs, administrado pela Misericórdia.

Mas, na freguesia da Sé, havia também o Aljube, uma cadeia para crimes do foro eclesiástico, perto da Igreja da Sé (BRANDÃO, 1552).

Segundo Cristóvão Rodrigues de Oliveira, eram muitos os membros do clero existentes nesta igreja, catedral de Lisboa. A freguesia tinha, contudo, uma população bastante diversificada, desde naturais a estrangeiros, livres e escravos que desempenhavam uma diversidade de cargos ou actividades ocupacionais, ligadas, por exemplo, ao mar, à indústria das canastras ou à hospedagem, bastante importantes na freguesia da Sé, nos séculos XVII e XVIII (Macedo, 1936).

EVOLUÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DA POPULAÇÃO DA CIDADE DE LISBOA E DA FREGUESIA DA SÉ

O crescimento populacional registado em Portugal durante os séculos XV, XVI e XVII foi internamente desigual, privilegiando os centros urbanos em detrimento das zonas rurais (MARQUES, 1995).

Durante esse período, Lisboa foi o centro preferencial de crescimento demográfico. A posição de destaque que ocupava como palco das descobertas marítimas e como centro do grande comércio mundial, tornaram-na, cada vez mais, no grande centro de atracção do Reino. Ao mesmo tempo que crescia em importância, a sua população ia aumentando ao longo dos séculos XIV e XV, passando dos cerca de vinte mil habitantes nos finais do século XIII, para mais do dobro no início do século XVI (MARQUES, 1994).

O crescimento populacional e urbano da cidade de Lisboa é bem visível através do primeiro levantamento da população portuguesa, realizado entre 1527 e 1532, ordenado pelo rei D. João III. Os cinco por cento de portugueses que habitavam na cidade de Lisboa no início do século XVI, tinham passado para, aproximadamente, seis por cento, tendo continuado a aumentar até ao início do século XVII (RODRIGUES, 1997).

Lisboa era, na altura do numeramento, uma grande metrópole a nível europeu, com uma população que se situava entre os cinquenta mil e os sessenta e cinco mil habitantes (MARQUES, 1995).

Segundo o levantamento efectuado em 1551, Cristóvão Rodrigues de Oliveira, no Sumário, apontou para Lisboa uma população de cem mil habitantes, dos quais nove mil novecentos e cinquenta eram escravos. Além destes, entravam todos os dias muitos

vindos nas naus. Os habitantes desta cidade eram muito diversificados em relação à condição social e às actividades económicas por eles desempenhadas. Aí conviviam gentes de todas as raças e proveniências. Havia muitos mercadores estrangeiros e muitas outras pessoas que vinham de fora (OLIVEIRA 1938).

Mas, entre os habitantes de Lisboa havia muitos pobres e mendigos. Segundo João Brandão, eram mais de dois mil pobres pedintes, em meados do século XVI.

Para a celebração do culto divino, havia em Lisboa muitos eclesiásticos: cónegos, curas, priores e outros. Eram também muitos os religiosos, frades e freiras, que estavam nos Mosteiros da cidade (OLIVEIRA, 1938).

Relativamente ao número de pessoas existentes em Lisboa, o Cardeal Alexandrino, enviado a esta cidade pelo papa Pio V, em 1571, ao longo do caminho que percorreu pelas ruas da cidade, apercebeu-se que havia tanto povo «que se calculou haver aí mais de cento e cinquenta mil pessoas» (CASTELO-BRANCO, 1982, p. 367).

Mas, a segunda metade do século XVI, foi para o Reino e para a capital uma época de continuadas calamidades, instabilidade política, perda da independência em 1580, recrutamento de gente para a guerra e, com a peste grande de 1569, iniciara-se um período de grande mortalidade. Lisboa continuava, contudo, a ser o grande pólo de atracção do Reino e mantinha o predomínio económico, político e demográfico. A sua população continuou a aumentar e Lisboa continuou a crescer, sendo a cidade portuguesa e da Península que mais cresceu, ao longo dos séculos XVI e XVII (RODRIGUES, 1994). Por volta de 1620, a sua população situava-se à volta dos cento e sessenta e cinco mil habitantes.

Em 1640, a Restauração da independência e guerra que daí decorreu fez com se tivessem vivido tempos difíceis. Estava-se perante uma conjuntura negativa que se prolongou até quase ao final do século XVII, reflectindo-se num decréscimo da população de Lisboa. O fim da guerra contra Espanha e a recuperação económica, já sentida na parte final do século XVII, foram factores essenciais para a reposição de efectivos populacionais, perdidos durante esse período. Na segunda metade do século XVII, parece terem sido apenas restituídos os efectivos populacionais, perdidos entre 1620 e 1650 (RODRIGUES, 1997).

As primeiras décadas do século XVIII foram de recessão geral da população do Reino. Lisboa, embora tivesse acompanhado a recessão geral da população do país, com um crescimento populacional moderado nas três primeiras décadas do século XVIII, continuava a ser o grande centro de atracção (RODRIGUES, 1997). Nos anos seguintes, devido, também, à prosperidade económica resultante da descoberta e exploração do ouro do Brasil e à simultânea transformação do comércio externo português (SERRÃO, 1990), Lisboa voltou a registar um rápido aumento populacional, interrompido apenas em consequência das mortes ocasionadas pelo grande terramoto de 1755 e pelo elevado número de pessoas que, seguidamente, abandonaram a cidade. Nessa altura, Lisboa tinha cerca de cento e noventa e um mil habitantes (RODRIGUES, 1997).

Entre o levantamento populacional de 1527-32 e até meados do século XVIII, a cidade de Lisboa tinha aumentado para mais do triplo, o número dos seus habitantes (RODRIGUES, 1997).

No que se refere à evolução da população da freguesia da Sé, parece ter havido uma

estagnação populacional entre 1551 e 1620, seguindo-se um decréscimo populacional que se reflectiu nos quatro mil duzentos e cinquenta e cinco habitantes, antes do terramoto de 1755.

Quadro 1: Evolução da população da Freguesia da Sé, 1551-1755

ANO	FONTE	HABITANTES
1551	Cristóvão Rodrigues de Oliveira (a)	6.187
1620	Fr. Nicolau de Oliveira (b)	6.187
Antes de 1755	Padre João Baptista de Castro/ Padre Luiz Cardoso (c)	4.255

a) OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de (1938) – *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas (assim eclesiasticas como seculares) que há na cidade de Lisboa*. Lisboa: Biblion, p. 5;

b) OLIVEIRA, Frei Nicolau de (1991) – *Livro das Grandezas de Lisboa*, Conhecer Lisboa: Vega, p. 529;

c) CASTILHO, Júlio de (1936) – *Lisboa Antiga Bairros Orientais* 2.ª ed. Lisboa, vol. VI, p. 222.

A freguesia da Sé era a mais abastada e populosa das sete freguesias da Cerca Moura. Ocupava a sétima posição entre as freguesias da cidade de Lisboa com maior número de habitantes, em meados do século XVI (OLIVEIRA, 1987). De acordo com o Sumário de Cristóvão Rodrigues de Oliveira, as seis mil cento e oitenta e sete almas e os setecentos e dezoito vizinhos existentes nesta freguesia, em 1551, encontravam-se distribuídos por trezentas e cinquenta casas, dezoito ruas, seis travessas e doze becos.

Em 1620, Frei Nicolau de Oliveira, excluindo os indivíduos com menos de sete anos, os escravos, os portugueses hóspedes e os que vinham à corte por motivo de negócios, os marinheiros das conquistas, que vinham buscar a carga dos seus navios, e os estrangeiros que abundavam na cidade, apresenta a freguesia da Sé como a sexta maior freguesia de Lisboa e a maior da Cerca Moura, em número de pessoas. Contudo, mantinham-se as seis mil cento e oitenta e sete almas e os setecentos e dezoito vizinhos, existentes em 1551.

A estagnação do crescimento populacional aí registado no século XVII, é, em parte, explicável pelo facto de, em meados do século XVI, a área urbana delimitada pela Cerca Moura e as freguesias mais antigas localizadas à sua volta serem as mais povoadas e, por isso, as que apresentavam uma menor capacidade de expansão, devido às limitações físicas do seu espaço, esgotando rapidamente a sua capacidade de crescimento populacional (RODRIGUES, 1997).

EVOLUÇÃO GLOBAL DOS NASCIMENTOS OCORRIDOS NA FREGUESIA DA SÉ ENTRE 1563 E 1755

Os registos paroquiais poder-nos-ão dar uma visão geral e aproximada da evolução da população, através dos movimentos anuais de nascimentos, casamentos e óbitos, obtidos a partir dos dados neles recolhidos.

Estes registos, conhecidos para a paróquia da Sé desde 1563, estão distribuídos por diversos livros de baptismos, casamentos, óbitos e mistos, isto é, onde se encontram registados os três tipos de actos, dentro de um mesmo período de tempo. De um modo

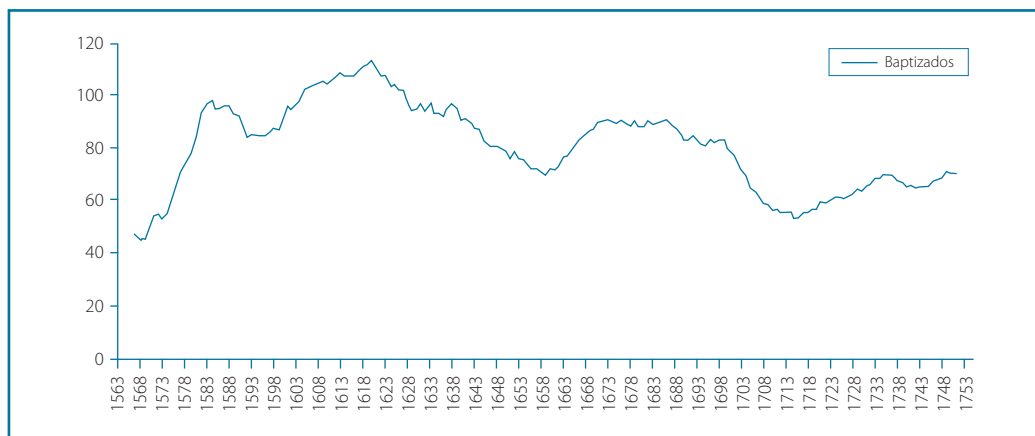
geral, os livros encontram-se em bom estado de conservação, não apresentam lacunas cronológicas e encontram-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

As informações neles recolhidas são de natureza diferente, mas complementares, sendo, por isso, indispensável o cruzamento das mesmas, a nível informático. Refira-se, contudo, a existência de limitações que se prenderam, fundamentalmente, com a inexistência de registos sistemáticos de mortalidade dos indivíduos menores de sete anos, ao longo de todo o período. Esta deficiente qualidade dos registos inviabilizou a apreciação do saldo fisiológico, através da comparação dos movimentos de baptizados e falecidos, e a análise do movimento geral da população da freguesia, e impediu o conhecimento de diversos comportamentos demográficos.

Limitados na nossa análise, apreciaremos o modo de evolução global do movimento dos baptizados, registados nos livros da paróquia da Sé entre 1563 e 1755, numa perspectiva de evolução demográfica da paróquia. Para isso, utilizámos o método das médias móveis de nove anos que permite uma normalização dos comportamentos e uma melhor percepção dos diferentes ritmos de crescimento e das mutações ocorridas ao longo de toda a observação, na medida em que são eliminados os efeitos perturbadores das flutuações anuais.

Pela observação da curva dos baptizados, gráfico 1, vimos que, após a peste de 1569, se assistiu ao maior movimento de crescimento do volume dos baptizados. Este movimento, embora interrompido pela altura da peste negra que, nos finais do século XVI, atingiu Lisboa, continuou a evoluir de modo positivo, atingindo o pico máximo de toda a observação por volta de 1620, com uma média anual de 113 nascimentos. Sabe-se que, aos períodos de intensa mortalidade, poderiam seguir-se eventuais aumentos dos casamentos, não só de celibatários mas também de viúvos, e, conseqüentemente, dos nascimentos, como parece ter acontecido na freguesia da Sé.

Gráfico 1: Movimento dos baptizados. Médias móveis de 9 anos, 1563-1755



A partir de 1620 e até por volta de 1660, o volume de nascimentos foi diminuindo e a média desceu para cerca de setenta nascimentos por ano. Conjunturas económicas e políticas desfavoráveis, como a Restauração da Independência e a guerra com Espanha, terão, certamente, interferido neste comportamento.

A tendência depressiva que se desenhou a partir dessa altura foi interrompida por uma fase de maior volume de nascimentos, entre as décadas de sessenta e oitenta do século XVII. Os finais desse século e a entrada no século XVIII foram marcados por um movimento de descida do volume de nascimentos que se prolongou até cerca de 1715, atingindo um mínimo anual de 53 nascimentos. A partir desse ano, o movimento de subida manteve-se mais ou menos estável até 1755. O ouro do Brasil e a prosperidade económica daí resultante terão certamente interferido de modo positivo, não se tendo, contudo, voltado a atingir os valores registados entre os finais do século XVI e 1620. A descida do rei D. Manuel da Alcáçova para o Paço da Ribeira, em meados do século XVI, foi acompanhada por um movimento de saída de população das zonas mais antigas da cidade, para locais mais próximos da Ribeira e do mar, fenómeno que, certamente, ter-se-á reflectido na diminuição da população da freguesia da Sé.

NUPCIALIDADE

IDADE MÉDIA AO PRIMEIRO CASAMENTO PARA OS QUE CASARAM ENTRE 1620 E 1755

Nas sociedades de Antigo Regime, o casamento era regulamentado pela Igreja Católica e traduzia-se na união indissolúvel entre homem e mulher, em face da Igreja, na presença de testemunhas e com a intervenção de um padre que os recebia por marido e mulher, dando origem a um novo núcleo familiar e ao início de um novo processo reprodutivo. O casamento era revestido da dignidade de sacramento e todo o acto sexual ocorrido fora dele, além de pecado mortal para a Igreja, era socialmente reprovado (LEBRUN, 1983).

Assim, num período anterior à difusão de métodos anti-concepcionais, em que a reprodução biológica das populações estava socialmente assente no casamento, no interior do qual ocorria a maioria dos nascimentos, a maior ou menor dimensão das famílias dependia, entre outros factores, da idade com que as mulheres contraíam o primeiro matrimónio, sendo, por isso, importante o estudo da nupcialidade (AMORIM, 1987).

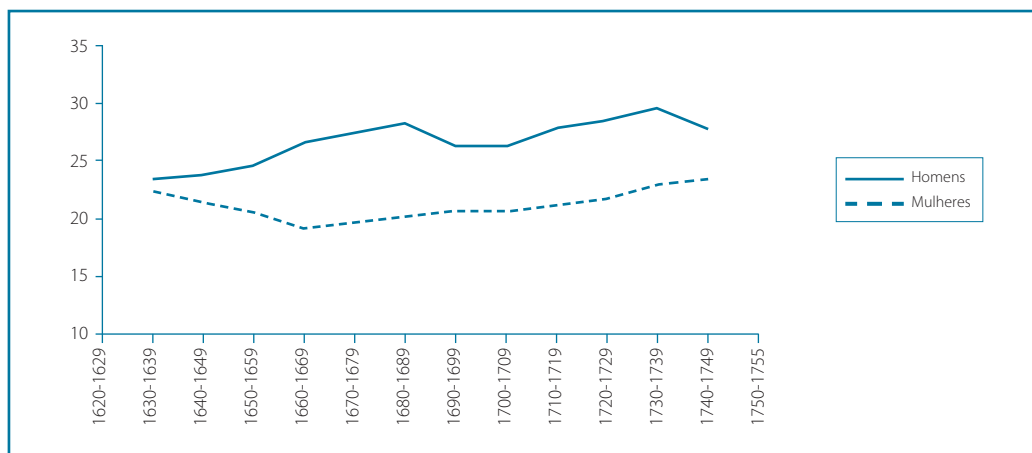
Neste sentido, para conhecermos o comportamento precoce ou tardio face ao primeiro matrimónio, deixámos passar os primeiros cinquenta anos em observação, idade estabelecida para o celibato definitivo, e calculámos as idades médias ao primeiro casamento masculino e feminino, por décadas, dos que casaram na freguesia da Sé de Lisboa, entre 1620 e 1755.

Constatámos que as mulheres casavam bastante jovens e com idades inferiores às dos homens. Durante esse período, as idades médias femininas de acesso ao primeiro casamento oscilaram entre os 18,8 anos, em 1660-1669, e os 24,6 anos, em 1750-1755. Nos homens, os valores oscilaram entre os 20,9 anos, em 1630-1639, e os 31,9 anos, em 1680-1689. A média para a totalidade do período situou-se nos 25,9 anos nos homens e

nos 21 anos nas mulheres, casando estas, em média, cerca de cinco anos mais novas do que eles.

Na representação gráfica das médias móveis de três décadas, que correspondem às observações decenais, é bem visível o distanciamento entre as idades médias masculinas e femininas de acesso ao primeiro matrimónio, ao longo de todo o período de observação.

Gráfico 2: Idade média ao primeiro casamento. Casamentos realizados entre 1620-1755 (médias móveis de 3 décadas)



Podemos nitidamente observar uma relativa elevação da idade média masculina que, embora não muito demarcada nas primeiras décadas de observação, foi acompanhada por uma descida na idade média feminina, até cerca de 1660-1669. Nos casamentos realizados até cerca de 1659, registou-se uma maior proximidade de idades médias dos noivos ao primeiro matrimónio. As mulheres casavam, em média, à volta dos 22 anos, casando os homens cerca de um ano e meio mais velhos do que elas, a rondar os 23,5 anos de idade.

O afastamento entre as idades médias masculinas e femininas foi bastante nítido ao longo de todo o período, mas sobretudo entre 1680-1689. Neste período, elas casavam, em média, entre os 19 e os 20 anos e eles entre os 27 e os 28, cerca de oito anos mais velhos do que elas. A partir dos finais do século XVII, observou-se uma aproximação entre as idades médias ao primeiro casamento, na freguesia da Sé de Lisboa.

Embora não possamos explicar as razões que, ao longo do período observado, terão levado aos diferentes comportamentos masculinos e femininos face à idade média ao primeiro matrimónio, sabe-se que o acesso ao casamento era influenciado pela situação económica dos rapazes e raparigas que necessitavam ter os meios materiais, necessários à constituição de um novo lar (LEBRUN, 1983). As guerras, as pestes, a descida dos rendimentos ultramarinos e outras situações que levavam a conjunturas económicas negativas, interferiam negativamente, levando a um eventual adiamento de casamentos, nesses períodos. Mas, numa cidade como Lisboa e na freguesia da Sé, onde, durante todo

o nosso período de análise, os movimentos de entrada e saída de população foram uma constante, resultantes da grande mobilidade geográfica inerente a uma importante cidade portuária, bem como a saída de homens para Além-mar, os resultados obtidos poderão reflectir, entre outras interferências, a influência da mobilidade diferencial, à qual a variável nupcialidade era particularmente sensível.

As baixas idades médias das mulheres ao primeiro casamento, encontradas na freguesia da Sé, reflectem uma relativa precocidade do casamento feminino que aponta para um contraste entre a nupcialidade do Norte e a do Sul de Portugal. Aqui, a superioridade etária dos homens ao primeiro matrimónio foi uma tendência secular que se alargou a algumas regiões mediterrâneas. Segundo Norberta Amorim (2004), as diferenças de comportamento face à idade média ao primeiro casamento masculino e feminino entre diferentes regiões de Portugal e Espanha parecem ser pouco significativas dentro da mesma região.

ORIGEM GEOGRÁFICA DOS NUBENTES CELIBATÁRIOS

Para observarmos os comportamentos de endogamia e exogamia conjugal, analisámos a origem combinada dos nubentes celibatários que casaram na paróquia da Sé, entre 1651-1700. Utilizámos os registos paroquiais de casamento, com naturalidades conhecidas. Em 1410 casamentos, identificámos a naturalidade de ambos os cônjuges.

Quadro 2: Origem combinada dos nubentes celibatários, 1651-1700 (%)

HOMENS	MULHERES	
	NATURAIS	DE FORA
Naturais	1,2	2
De fora	13	83,8

O quadro «origem combinada dos nubentes celibatários» aponta para uma grande abertura do mercado matrimonial ao exterior. A grande percentagem de homens e mulheres solteiros com naturalidade conhecida (83,8%) que, entre 1651 e 1700, aí celebraram casamento, não eram naturais da paróquia. Estes dados sugerem uma enorme atracção populacional inerente a uma freguesia urbana da cidade de Lisboa. Nesta análise, trata-se de jovens de ambos os sexos que, pelas mais variadas razões, entraram na freguesia, isoladamente ou integrados no agregado familiar. Pelas naturalidades dos indivíduos e pelo facto de muitos saírem do nosso campo de observação, percebemos que se tratava de uma freguesia com uma intensa mobilidade geográfica, com movimentos de entradas e saídas de população por motivos de residência, trabalho, negócio, guerra e mesmo embarque para Além-mar, entre outros.

Na segunda posição, com uma percentagem de 13%, encontravam-se os casamentos contraídos entre homens nascidos no exterior e mulheres naturais da freguesia da Sé. Os matrimónios envolvendo homens naturais da paróquia e mulheres nascidas no exterior foram apenas 2%. O maior peso proporcional de mulheres naturais da freguesia da Sé

que aí celebraram matrimónio, poderá apontar para o costume das noivas casarem na sua paróquia de origem. A percentagem mais baixa foi 1,2%, correspondente a casamentos em que ambos os noivos eram naturais da paróquia.

Relativamente aos locais de origem dos nubentes solteiros, com naturalidade conhecida, que, entre 1570 e 1700, casaram na freguesia da Sé, observámos uma multiplicidade de locais de origem e agrupámos os naturais do Reino em bispados e arcebispados, tal como eram referenciados nos registos da paróquia. Isto porque, o Reino de Portugal estava dividido em três Arcebispados: Braga; Lisboa e Évora, integrando cada um deles os seus respectivos bispados.

Assim, foi possível identificar que, dos 3.522 homens solteiros e das 3.177 mulheres solteiras, com naturalidade conhecida, 21,9% do total de homens eram naturais de Lisboa e, destes, apenas 4,1% eram naturais da freguesia da Sé. No caso das mulheres, em relação ao total das nubentes, 46,3% eram naturais de Lisboa. Destas, 22,1% eram naturais da freguesia da Sé. Estes valores apontam para uma intensa mobilidade geográfica para ambos os sexos, sobretudo para o sexo masculino.

Embora o mercado matrimonial fosse maioritariamente composto por pessoas de fora que afluíam à freguesia da Sé, prevalece a proximidade geográfica, nomeadamente no sexo feminino: 43,8% de homens solteiros e 68,5% de mulheres solteiras eram naturais do Arcebispado de Lisboa. Destes, 17,8% de homens e 24,2% de mulheres vinham de outras freguesias da cidade: Madalena, Santos, Anjos, S. João da Praça, S. Nicolau, Mártires, entre outras, o que aponta para uma intensa mobilidade interparoquial. Muitos vinham também do norte do país: 31,1% de homens solteiros e 16,5% de mulheres solteiras, com naturalidade conhecida, a casar na paróquia da Sé, eram oriundos do Arcebispado de Braga. De fora do continente encontram-se sobretudo mulheres e homens espanhóis, o que é compreensível pela proximidade geográfica e pelo domínio espanhol, entre 1580 e 1640. De locais longínquos encontrámos principalmente homens, embora em percentagens bastante reduzidas.

FECUNDIDADE

TAXAS DE FECUNDIDADE LEGÍTIMA POR GRUPOS DE IDADES

Sabe-se que, nas sociedades de Antigo Regime, a fecundidade dita «natural» ao ser influenciável por uma diversidade de factores, varia consideravelmente consoante as populações (AMORIM, 1992).

Estes diferentes comportamentos relativos à fecundidade dependem de variáveis demográficas interdependentes, como a mortalidade e a idade ao casamento, reguladores decisivos da fecundidade, e também da interação entre outros factores de natureza sociocultural, religiosa, económica, biológica que conduzem a estruturas demográficas específicas (BIDEAU, 1984).

Embora não possamos determinar em que medida esta diversidade de factores influencia os níveis de fecundidade, levando a comportamentos distintos, poder-se-ão analisar alguns indicadores que expressam o comportamento reprodutivo dos casais da freguesia da Sé de Lisboa.

Neste sentido, e tendo em conta que a maioria dos nascimentos ocorriam dentro do casamento, abordámos a fecundidade legítima, separadamente da fecundidade ilegítima.

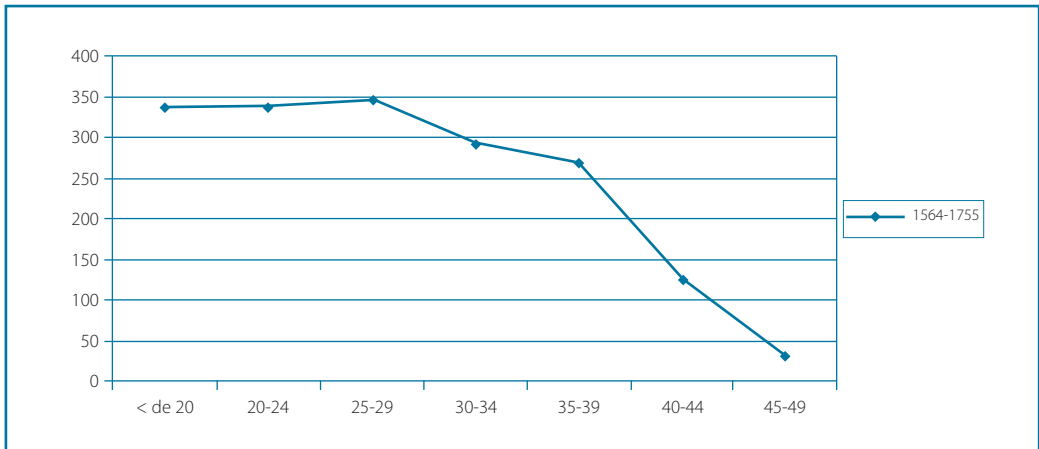
Para o cálculo da fecundidade legítima considerámos as famílias para as quais conhecemos a data de baptismo de todos os filhos, data de casamento, data de nascimento da mulher e data de óbito do primeiro cônjuge falecido, para o período de 1564-1755 e num total de apenas 120 famílias, que se deveu à grande mobilidade geográfica da paróquia da Sé.

Os indicadores utilizados foram: a taxa de fecundidade legítima por grupos de idades da mulher, isto é, o número de crianças nascidas em cada ano de convivência conjugal por grupos de idade da mulher (AMORIM, 2004), a descendência teórica e a idade média da mãe ao nascimento do último filho.

Quadro 3: Taxas de fecundidade legítima por grupos de idades. Descendência teórica (DT), 1564-1755 (mil mulheres).

OBS.	< DE 20	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	D.T.
120	337	340	348	293	270	126	33	8,7

Gráfico 3: Taxas de fecundidade legítima por grupos de idades (mil mulheres) 1564-1755



Constata-se que, em 1564-1755, as taxas de fecundidade mais elevadas registaram-se nas mulheres com 25-29 anos, seguindo-se as dos 20-24 anos e as do grupo de idades com menos de vinte anos, revelando uma maior capacidade reprodutiva das mulheres dessas idades. A partir do grupo dos 30-34 anos, o nível de fecundidade reduziu progressivamente, à medida que as mulheres avançaram na idade, tornando-se notória a associação entre a variável idade e a capacidade de reprodução dessas mulheres.

A descendência teórica, ou seja, a média de filhos esperada na ausência de ruptura de união, devido à mortalidade do cônjuge, foi 8,7 filhos por casal. Este comportamento é característico de uma época de fecundidade não controlada, em que a mulher casada,

em convivência conjugal, parece ter tido um comportamento reprodutivo constante, em que a descendência média ultrapassava os cinco filhos por mulher (FLINN, 1989).

A idade média da mãe ao nascimento do último filho situou-se nos 39,6 anos ao longo de toda a observação, 1564-1755.

NÚMERO DE FILHOS NASCIDOS POR CASAMENTO

Para a análise do número de filhos nascidos por casamento, considerámos todas as famílias para as quais eram conhecidas a data de casamento e de óbito do primeiro cônjuge falecido. Começámos por observar o número de filhos por união, independentemente do tempo de duração do casamento e da idade da mulher ao casamento. Mas, incidindo a nossa análise num período de Antigo Regime em que a população, à partida, se caracterizava pela existência de uma fecundidade e de uma mortalidade elevadas (RODRIGUES, 1995), funcionando a mortalidade precoce da mulher ou do seu cônjuge como condicionante da fecundidade legítima, observámos ainda o número de filhos nascidos por casamento, em função do número de anos que os casais permaneceram em união.

Constatámos que a percentagem de famílias infecundas foi elevada. Para 1651-1755, em 1124 famílias, 214 não tiveram filhos registados na paróquia, o que representa uma percentagem de 19%. Se considerarmos o total de famílias, a média de filhos nascidos por família foi 2,75. Se considerarmos apenas as famílias fecundas, a média de filhos por família sobe para 3,39. Destas famílias, as mais frequentes tinham um filho, seguindo-se as que tinham dois e três filhos.

Perante estes baixos valores encontrados, procurámos observar a influência da interrupção precoce dos casamentos no número de filhos nascidos por união, calculando a percentagem das famílias segundo o número de filhos, consoante os anos de duração dos casamentos, para 1651-1755.

Os valores apresentados no quadro 4 revelam os efeitos da ruptura precoce dos matrimónios. Em 1651-1755, 50,9% dos casais com cinco ou mais filhos estiveram casados entre vinte cinco e vinte e nove anos. Nos casais cujas uniões se mantiveram entre 10-14 anos, 15-19 e 20-24 anos, as percentagens dos que tiveram cinco ou mais filhos situaram-se nos 32,9%, 43,6% e 51,6%, respectivamente. Conclui-se que, as famílias que tiveram mais filhos foram as que mais anos permaneceram casados.

A média de filhos por casal subiu significativamente, associada à durabilidade do casamento, registando-se a média mais alta nos casais cuja durabilidade do matrimónio atingiu os 25-29 anos, com uma média de 5,17 filhos por família, em 1651-1755. Ao excluirmos as famílias estéreis, verificámos que esse valor subiu para os 6,27 filhos por família fecunda. Tendo em conta a intensa mobilidade geográfica da paróquia, admite-se que alguns filhos tivessem sido baptizados fora da freguesia. Contudo, as famílias cujo matrimónio foi precocemente interrompido pela morte de um dos cônjuges foram as que menos filhos tiveram.

A pouca durabilidade dos matrimónios aponta para elevados níveis de mortalidade adulta que, em parte, poderão explicar os elevados índices de infecundidade e o baixo

Quadro 4: Repartição das famílias segundo o número de filhos (consoante a duração do casamento em anos),
1651-1755

NÚMERO DE FILHOS	DURAÇÃO DOS CASAMENTOS											
	0-4		5-9		10-14		15-19		20-24		25-29	
	OBS.	%	OBS.	%	OBS.	%	OBS.	%	OBS.	%	OBS.	%
0	75	21,2	43	15,7	32	22,3	25	22	12	13,2	11	17,5
1	156	44	43	15,7	20	14	13	11,5	12	13,2	4	6,3
2	98	27,7	72	26,4	11	7,7	9	7,9	9	9,9	8	12,7
3	23	6,5	54	19,8	14	9,8	6	5,3	4	4,4	4	6,3
4	1	0,3	38	13,9	19	13,3	11	9,7	7	7,7	4	6,3
5	1	0,3	17	6,3	18	12,6	11	9,7	10	10,9	4	6,3
6	-	-	6	2,2	17	11,9	10	8,8	8	8,8	3	4,8
7	-	-	-	-	9	6,3	10	8,8	12	13,2	3	4,8
8	-	-	-	-	2	1,4	8	7,7	6	6,6	7	11,1
9	-	-	-	-	1	0,7	6	5,3	4	4,4	6	9,5
10	-	-	-	-	-	-	-	-	4	4,4	2	3,2
11	-	-	-	-	-	-	2	1,7	-	-	2	3,2
12	-	-	-	-	-	-	1	0,8	3	3,3	1	1,6
13	-	-	-	-	-	-	1	0,8	-	-	2	3,2
14	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,6
15	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,6
Total	354	100	273	100	143	100	113	100	91	100	63	100
% de famílias infecundas												
		21,2		15,7		22,3		22		13,2		17,5
Média filhos/família												
		1,21		2,28		3,08		3,92		4,53		5,17
Média filhos/família fecunda												
		1,54		2,7		3,96		5,03		5,21		6,27

número médio de filhos por casal. O cálculo da duração média dos casamentos, confirma a pouca durabilidade das uniões que se situou à volta dos 11,5 anos, em 1651-1755.

Uma outra situação, algumas vezes referenciada nos registos paroquiais, era a ausência dos maridos que tinham ido para Índia, Brasil, Cabo Verde, Minas, Tânger. Esta ausência acabava também por se reflectir no baixo número médio dos nascimentos.

FILIAÇÃO ILEGÍTIMA. FILIAÇÃO NATURAL E ENJEITADOS

A ilegitimidade poderá ser considerada como um desvio às normas de conduta social e religiosa e, como tal, sujeita a sanções sociais que variam consoante as sociedades e tipos

de ilegitimidade. Aqui, analisaremos os expostos ou enjeitados, aqueles para quem não era conhecido pai nem mãe, e os nascimentos que ocorreram fora do casamento.

De um modo geral, na freguesia da Sé essas crianças eram filhas de mães conhecidas e de pais incógnitos. Na maioria dos casos, a escassez de informação sobre estado civil, naturalidade e residência não nos permitiu saber quem eram essas mulheres. Dos poucos casos conhecidos, as mães solteiras apareceram com maior frequência.

Apesar da preocupação com o casamento e do controlo social e religioso existente na época, observámos que, na freguesia da Sé, alguns casais viviam «amancebados» ou eram «amigos» como, por exemplo, Luís Monteiro da Silva e Benta Correia que, a 15 de Maio de 1601, casaram no Paço do Senhor Arcebispo por estarem «amancebados e postos em visitação».

Mas, entre a população com filhos ilegítimos encontravam-se também as escravas. A identificação das crianças filhas de escravas, permitiu-nos calcular a percentagem de fecundidade ilegítima, em relação ao total de nascimentos, separando os filhos de pessoas livres dos filhos das mulheres escravas.

Quadro 5: Filiação natural e enjeitados (% em relação ao total de nascimentos),
1563-1755

NASCIMENTOS	ILEGÍTIMOS LIVRES		ILEGÍTIMOS ESCRAVOS		ENJEITADOS	
OBS.	OBS.	%	OBS.	%	OBS.	%
15459	715	4,6	348	2,3	234	1,5

As percentagens de nascimentos ilegítimos foram 4,6% e 2,3% se considerarmos respectivamente os filhos de pessoas livres e os filhos ilegítimos de escravas, o que representa uma percentagem total de nascimentos ilegítimos de 6,9%, entre 1563 e 1755. Perante os valores encontrados, conclui-se que, na freguesia da Sé, a ilegitimidade parece ter assumido uma proporção bastante reduzida.

Dos poucos casos de mulheres livres, mães de filhos ilegítimos, com naturalidade conhecida, observámos que vinham sobretudo de outras freguesias de Lisboa e de locais pouco distantes, pertencentes ao Arcebispado de Lisboa, seguindo-se as naturais do Arcebispado de Braga. As mulheres escravas mães de filhos ilegítimos com naturalidades conhecidas vinham, sobretudo, da Costa da Mina, Angola e Cabo Verde, mas também das partes de Cacheu e da Índia. Esta diversidade de proveniências geográficas aponta, mais uma vez, para a grande mobilidade geográfica desta freguesia, nomeadamente inter-paroquial.

No que se refere aos enjeitados ou expostos, a percentagem foi de 1,5% em relação ao total dos nascimentos. As crianças com progenitores desconhecidos parece terem sido as menos frequentes na freguesia da Sé, durante esse período.

Pelos registos paroquiais, observámos que a Misericórdia, a Ribeira, o hospital, o adro da Sé, a igreja da Sé, a rua e as portas de residências foram apontados pelos párocos como locais de abandono de crianças.

A ocultação da paternidade das crianças no momento do baptismo devia-se a diversas situações de carácter social, cultural, económico e outras, levando a que, por vezes, mais tarde, fosse revelada a identidade dos pais. Alguns autores¹, por exemplo, têm defendido a existência de uma correlação entre o número de crianças abandonadas e as crises de subsistência. François Lebrun (1983) refere mesmo que, durante muito tempo, a miséria desempenhou um papel fundamental no abandono de crianças.

MORTALIDADE

CRISES DE MORTALIDADE NA POPULAÇÃO MAIOR DE SETE ANOS

Na paróquia da Sé, ao longo do nosso período de observação, os párocos foram registando óbitos de crianças, embora de uma forma não sistemática, facto que inviabilizou uma análise aprofundada da mortalidade e da mobilidade e afectou gravemente o estudo sobre a interacção das diferentes variáveis demográficas (AMORIM, 2006). Condicionados na nossa investigação e impossibilitados de proceder a abordagens de mortalidade infante-juvenil e cálculo de taxas brutas de mortalidade, entre outras, tentámos uma aproximação ao estudo desta variável demográfica, limitando-nos à observação de comportamentos dos indivíduos maiores de sete anos.

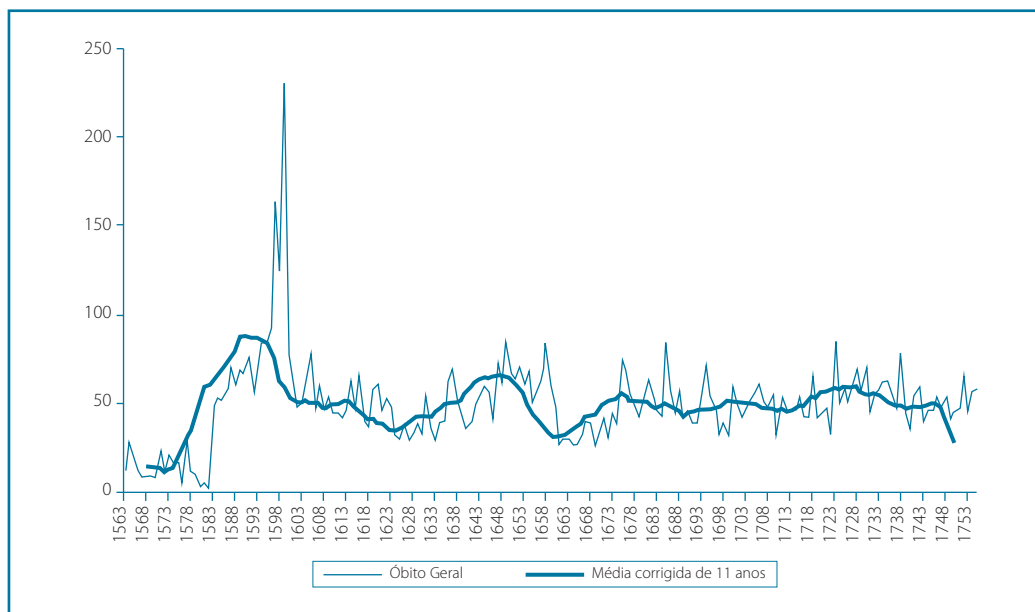
Sabemos que no Antigo Regime demográfico os níveis de mortalidade eram bastante elevados. Mas, os anos de crise, distinguiam-se pelo seu carácter acidental, devido a causas esporádicas, incontrolláveis e de ocorrência periódica: guerras, catástrofes naturais, falhas alimentares, surtos de peste, com influência no crescimento demográfico natural das populações (RODRIGUES, 1990). Procurámos, por isso, identificar a existência de anos de mortalidade excepcional na freguesia da Sé, para a população maior de sete anos, entre 1563 e 1755.

Para diferenciarmos a mortalidade «normal» da mortalidade de «crise», socorremos do conceito de crise de mortalidade utilizado por Livi-Bacci (1984), considerando-se crise de mortalidade uma elevação anormal dos óbitos que atinge, em maior ou menor grau, a capacidade de reprodução das gerações antigas.

Com base no método de Lorenzo Del Planta e Massimo Livi-Bacci, consideram-se anos de crise, aqueles cujas mortes ultrapassam em mais de 50% a respectiva média móvel. Se o número de mortes de um ano normal duplicar, estamos perante uma pequena crise de mortalidade. Se esse valor quadruplicar, podem-se considerar crises graves.

¹ Autores como Jean-Louis Flandrin, François Lebrun, André Armengaud.

Gráfico 4: Crises de mortalidade dos maiores de sete anos (Método de Livi-Bacci/Del Planta),
1563-1755



Para o período de 1563-1755, os registos de óbito da paróquia da Sé permitiram-nos concluir que, no século XVI, a mortalidade dos indivíduos maiores de sete anos foi afectada por anos de crise em 1571 e 1573, com um número de mortes que quase duplicou a média anual de uma mortalidade considerada normal. Nesses anos, já passada a peste grande de 1569 que atingiu sobretudo Lisboa, esta cidade foi atingida por cheias, tremores de terra e conjunturas desfavoráveis (RODRIGUES, 1990) que, certamente, se reflectiram na elevação dos níveis de mortalidade adulta sentida na freguesia da Sé.

Passados estes anos de crise, as sucessivas conjunturas desfavoráveis voltaram a agravar-se nos últimos anos do século XVI. Através das rotas marítimas, tinha chegado a Lisboa a peste, já sentida no final de 1598, tornando-se mais violenta no início de 1599, e com reincidência em 1602 (RODRIGUES, 1990).

Na freguesia da Sé, os níveis de mortalidade adulta voltaram a subir em 1596, sendo no ano seguinte atingida por uma crise de grande intensidade, com um número de mortes superior ao dobro da média. Esta crise prolongou-se para 1598, embora com menor intensidade, mas com uma duplicação das mortes esperadas, vindo posteriormente a aumentar, transformando-se numa crise grave, em 1599. Nesse ano, o número de mortes registadas foi quatro vezes superior à respectiva média móvel. Os cinquenta e nove óbitos de adultos que, em média, ocorreriam nesta freguesia, caso se tratasse de um ano com uma mortalidade normal, subiram para duzentos e trinta. Essa elevação brusca do número de óbitos é bem visível através do gráfico 4. Trata-se da única crise grave identificada através dos registos de óbitos da paróquia da Sé, em 1563-1755.

Pelos assentos paroquiais sabemos que, nesta altura, morria-se de peste na freguesia da Sé e tentava-se que estes doentes se curassem em casa, como podemos ver pela descrição encontrada juntamente com registos de óbito desta paróquia e assinada pelo pároco Jorge Perdigão: «Aos 12 dias deste Dezembro de 1598 se apregoou por esta cidade, que se ajuntassem (em casa do doutor Henriques da Silva vereador da Câmara) todos os barbeiros, curgiões, físicos, para os doentes da peste se curarem em suas casas»².

Mas, tal como na cidade de Lisboa, na freguesia da Sé a peste continuava a matar no início do século XVII. Em 1600 e 1601, o número de mortes aí registadas foi ainda superior à média. Nesses anos, alguns assentos dos falecidos apontam como causa de morte, a peste.

Passados quatro anos, em 1605, o volume de óbitos da população adulta ultrapassou a média anual em pouco mais de cinquenta por cento, sendo, por isso, um ano de crise de mortalidade, ao qual se seguiu um período calmo, até 1615.

Em 1616 e 1619, a mortalidade dos maiores de sete anos voltou a agravar-se, atingindo valores próximos dos considerados crises de mortalidade. Em 1620, a freguesia da Sé voltou a ser atingida por uma crise de mortalidade adulta, com um número de óbitos que se desviou da média móvel, em mais de cinquenta por cento. Este período de sobre-mortalidade adulta enquadra-se nas conjunturas desfavoráveis sentidas em todo o Reino e doenças, nomeadamente o tifo que, em Lisboa, continuava a matar em 1620 e onde os óbitos tinham voltado a aumentar em 1615, e durante sete anos (RODRIGUES, 1990).

Relativamente à freguesia da Sé, registou-se uma subida do número de mortes em 1631 que se enquadra na crise geral sentida nesse ano na cidade de Lisboa, tendo como causa principal a peste (RODRIGUES, 1990).

Após uma relativa acalmia entre 1638 e 1646, esta freguesia voltou a ser bastante afectada pela mortalidade adulta entre 1647 e até ao final da década de sessenta, com um volume de óbitos quase sempre superior à média e com crises de mortalidade entre 1657 e 1660. Nesses anos de crise, os óbitos superiorizaram-se à média em mais de cinquenta por cento. O ano de 1658 foi o de maior gravidade, com um número de mortes que ultrapassou o dobro das que seriam esperadas num ano de mortalidade considerada normal. Para este período, admite-se uma possível influência da escassez alimentar e da peste que, em meados do século XVII, foi sentida no país e em diversos pontos da Europa, contribuindo para um acréscimo das mortes em Lisboa (RODRIGUES, 1990).

Em 1685, a freguesia da Sé voltou a ser atingida por uma crise de mortalidade na população adulta que se insere na crise geral sentida em Lisboa, originada pela degradação das condições de natureza socioeconómicas, e que levou a um agravamento geral dos níveis de mortalidade, atingindo, nesse ano, uma grande parte da cidade e todos os grupos etários.

Em 1694, a crise sentida nesta freguesia foi acompanhada por crises de natureza epidémica noutras freguesias da cidade e insere-se numa conjuntura que se caracterizou por maus anos agrícolas, escassez, subida dos preços dos alimentos e doenças (RODRIGUES, 1990).

² Livro 4 misto de registos paroquiais.

Relativamente ao século XVII, conclui-se que, na freguesia da Sé, a mortalidade mais gravosa foi sentida na segunda metade desse século.

No que se refere ao século XVIII, após os elevados níveis de mortalidade registados nesta freguesia em 1723, os óbitos voltaram a subir em 1730 e 1735, e uma crise de mortalidade atingiu a população adulta, em 1738. Em 1748 e 1749 voltou a registar-se uma subida dos óbitos dos maiores de sete anos, culminando numa crise de mortalidade, em 1750.

O cálculo das relações de masculinidade ao óbito da população maior de sete anos apontou para uma mortalidade masculina superior à mortalidade feminina. Em 1570-1749, em cada cem indivíduos do sexo feminino maiores de sete anos, morreram 108 indivíduos do sexo masculino. Segundo Teresa Rodrigues (1990), os homens foram os mais tocados pela morte, tanto em período de guerra como em 1599 e 1602, quando a peste atingiu a cidade de Lisboa, o que parece ter sido extensível à freguesia da Sé, onde em 1590-1599 e 1600-1609, em cada cem mulheres morreram 118 e 135 homens, respectivamente.

A grande mobilidade geográfica fez com muitos óbitos ocorridos nesta freguesia fossem de pessoas de fora que, numa determinada altura da vida e por motivos diversos, entraram na paróquia e aí acabaram por falecer.

As causas de morte eram algumas vezes anotadas nos registos de óbito da paróquia, sendo as mais frequentes devido ao parto, à peste e a doenças, entre outras. Sabemos que muitos casamentos eram interrompidos pela morte, muitas vezes precoce, de um dos cônjuges. No caso dos homens, muitos morriam em viagens marítimas. Nos registos de segundos casamentos houve casos em que foi dada a indicação por parte do cura que o marido da viúva tinha falecido nas partes da Índia, na África ou em viagem no mar.

SOCIEDADE

APROXIMAÇÃO À REALIDADE SOCIAL DA FREGUESIA DA SÉ PELOS REGISTOS PAROQUIAIS

Tendo por base as ocupações, cargos, títulos, formas de tratamento, casos de pobreza, posse de bens, bem como a referência a escravos feita nos registos paroquiais, tentámos identificar uma maior ou menor presença de diversas categorias sociais na freguesia da Sé, de modo a caracterizar sociologicamente a sua população. Embora nos tivéssemos debatido com a escassez de dados que se deveram a um registo não sistemático destas informações por parte dos párocos, não nos permitindo fazer afirmações conclusivas, os dados de que dispomos apontam para uma forte presença na freguesia de elementos do clero que ocupavam diversas posições na hierarquia religiosa e social, desde padres a cónegos, mas também bispos, arcebispos e outras dignidades eclesiásticas. Temos que ter presente que se tratava da freguesia onde se encontrava a Catedral de Lisboa e, por isso, a principal igreja da cidade.

Além do clero, os registos paroquiais revelam também a presença de famílias nobres e da aristocracia de corte na paróquia, identificadas pelo termo fidalgo, conde, cavaleiro,

marquês, e também pelas formas de tratamento, designadamente «Dom», «Dona», «Senhor», «Senhora», «Ilustríssimo», «Excelentíssimo».

A presença de letrados na freguesia observou-se através de profissões como juiz, mas, principalmente, pelas repetidas referências feitas a doutores e licenciados.

Mas, na freguesia da Sé passaram e residiram pessoas que ocupavam diversas profissões, como mercadores, naturais do Reino e estrangeiros, e pessoas ligadas aos ofícios mecânicos, nomeadamente sapateiros, barbeiros, canasteiros, alfaiates e muitos outros.

O maior número de registos que envolviam famílias ou indivíduos com profissões de natureza doméstica, nomeadamente criados e criadas, comparativamente com outras ocupações, justifica-se, com base em bibliografia, pelo facto da Sé ser uma freguesia nobre que necessitava de albergar um grande número de servidores, pois aí residiam, não só membros do clero, mas também nobres e burgueses ligados a actividades liberais.

A pobreza que existia na cidade de Lisboa e que nos é relatada em escritos da época foi extensível à freguesia da Sé. Aí identificámos diversos tipos de pobreza, sobretudo através dos registos de óbitos, quando os párocos justificavam o facto de o defunto não ter feito testamento porque era pobre, muito pobre, miserável, mendicante ou vagabundo, ou era sepultado por misericórdia. Contudo, a percentagem de pobres não foi muito elevada quando comparada com o total de óbitos, situando-se nos cerca de 2%, para a totalidade do período anterior ao terramoto. Admite-se, contudo, um sub-registo desta informação nos assentos paroquiais.

A observação do número de pessoas com testamentos declarados ao óbito, revelou uma percentagem à volta dos 20% do total de falecidos, percentagem que parece indiciar a presença de gente com posses na freguesia da Sé.

A presença de escravos foi também notória na freguesia. Alguns foram baptizados na paróquia já em idade adulta, vindo sobretudo da Costa de Cacheu, Costa da Mina e Cabo Verde. A observação dos senhores de escravos mostrou-nos que, nos casos em que essa informação nos era dada, os eclesiásticos, doutores e licenciados apareceram maioritariamente como seus proprietários.

A cadeia do Aljube, situada perto da Igreja da Sé, trouxe ainda à freguesia pessoas que aí se encontravam presas e o Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia recolhia moças donzelas órfãs. Muitos desses presos e raparigas donzelas celebraram casamento na paróquia e outros, nela, acabaram por falecer.

NOTAS FINAIS

Nesta investigação, através da aplicação da metodologia de «reconstituição de paróquias» desenvolvida em Portugal por Norberta Amorim, procedemos ao levantamento exaustivo e sistemático dos registos paroquiais de baptismos, casamentos e óbitos da freguesia da Sé de Lisboa, entre 1563 e o terramoto de 1755.

Tratou-se de um trabalho que teve como principal objectivo o conhecimento de comportamentos demográficos de nupcialidade, fecundidade legítima e ilegítima, mortalidade e mobilidade da sua população, antes das grandes mudanças ocorridas no país e na

cidade de Lisboa a nível político, económico, social e também demográfico, devido à interrupção do crescimento populacional, inesperadamente quebrado em consequência do terramoto. Por outro lado, através da exploração dos dados qualitativos referidos pelos párocos, tentámos uma aproximação à realidade social da paróquia, nesse período.

Embora os registos paroquiais não apresentassem lacunas cronológicas, a forte mobilidade geográfica que caracterizou a freguesia da Sé e o facto de, nesta paróquia, os óbitos dos menores de sete anos não terem sido registados de uma forma sistemática, foram factores limitativos à análise das diversas variáveis demográficas.

Concluimos contudo que, no que se refere à nupcialidade, os registos de casamento apontam para a existência de baixas idades médias femininas e masculinas ao primeiro matrimónio. As mulheres casavam, em média, aos 21 anos e casavam com homens mais velhos. A idade média ao primeiro casamento masculino situou-se nos 26 anos de idade.

Pela naturalidade dos nubentes percebemos que a grande percentagem dos casamentos realizados na freguesia da Sé envolviam pessoas vindas de fora, o que aponta para uma grande abertura desta freguesia ao exterior e uma grande mobilidade geográfica. Muitos noivos eram naturais do Arcebispado de Lisboa, nomeadamente de freguesias vizinhas, o que revela uma intensa mobilidade interparoquial. Muitos vinham também do Arcebispado de Braga, o que revela a presença de pessoas vindas do norte do país.

Relativamente à fecundidade, observámos que, entre 1564 e 1755, as taxas de fecundidade legítima mais elevadas registaram-se nas mulheres dos grupos de idades inferiores aos 30 anos. A idade média ao nascimento do último filho rondou os 40 anos e a descendência teórica aproximou-se dos nove filhos por casal, comportamento característico de uma época de fecundidade não controlada, em que o comportamento reprodutivo das mulheres casadas, em convivência conjugal, parece ter sido constante.

Pela análise das famílias segundo o número de filhos, constatámos que a média foi 2,75 filhos por família, em 1651-1755. Contudo, ao introduzirmos a duração do casamento, a média subiu, sendo mais alta nos casais cuja durabilidade do matrimónio atingiu os 25-29 anos, com uma média de 5,17 filhos por família, nesse período. Conclui-se que, quanto maior fosse a durabilidade dos casamentos, maior seria a probabilidade das famílias terem mais filhos. O baixo número médio de filhos por família reflecte uma interferência da interrupção precoce do casamento no número de filhos por casal e aponta para elevados níveis de mortalidade adulta que, em parte, poderão explicar os elevados níveis de infecundidade encontrados nesta freguesia.

Relativamente aos nascimentos ilegítimos, não chegaram a atingir os 5% nas mulheres livres, em relação ao total de nascimentos ocorridos entre 1563 e 1755. Na população escrava, essa percentagem situou-se nos 2,3%. A percentagem de enjeitados foi ainda mais baixa, situando-se em 1,5%, nesse mesmo período. As mães de filhos ilegítimos, com naturalidade conhecida, vinham maioritariamente de outras freguesias de Lisboa e do seu termo. Muitas, vinham também do Arcebispado de Braga.

Na análise da mortalidade, impedidos de conhecer os níveis de mortalidade infantil e mortalidade de menores e, assim, procedermos a análises aprofundadas desta variável demográfica, analisámos a mortalidade excepcional e concluimos que 1597-1599 foi um

período de grande mortalidade, influenciado pela peste. No ano 1599, registou-se a única crise grave na freguesia da Sé, identificada através dos registos de óbito desta paróquia, entre 1563 e 1755.

No que se refere à mobilidade geográfica, pelas naturalidades dos indivíduos e pela dificuldade de os acompanharmos nas suas trajectórias de vida, pelo facto de saírem do nosso campo de observação, percebemos que se tratava de uma freguesia com uma forte mobilidade, ao longo de todo o período. A grande parte dos indivíduos com naturalidade conhecida era natural do exterior. O fenómeno da mobilidade geográfica na freguesia da Sé de Lisboa, insere-se no fenómeno migratório citadino que atingiu as cidades da Europa, nomeadamente os grandes portos marítimos.

Sendo Lisboa uma cidade portuária e, desde há muito, um grande pólo de atracção humano, localizada na convergência das grandes rotas do comércio mundial, tornou-se um importante centro comercial com intensos movimentos ligados aos tráficos internacionais que fizeram dela a única realidade urbana do país e uma grande cidade a nível europeu. Era uma cidade que concentrava o poder económico, político e religioso e também uma multiplicidade de actividades ligadas a cargos da administração pública, ao poder e à igreja.

Pelos registos paroquiais identificámos algumas dessas pessoas na freguesia da Sé, como vereador do Senado da Câmara, provedor, corregedor, muitos eclesiásticos, alguns nobres e da aristocracia de corte, referenciados por fidalgo, conde, cavaleiro, marquês, «Dom», «Dona». As muitas referências feitas a doutores e licenciados, apontam também para a presença de letrados na freguesia. Mas, nesta freguesia, muitos tinham profissões de natureza doméstica, como criados e criadas. Outros tinham profissões ligadas ao mar e a actividades desempenhadas na Ribeira, como vendedores, vendedeiras, regateiras. Outros ainda estavam ligados aos ofícios, como barbeiros, canastreiros, alfaiates. Mas, na freguesia da Sé havia também os pobres, referenciados sobretudo nos registos de óbito da paróquia. A presença de escravos foi também notória na freguesia e pertenciam nomeadamente a eclesiásticos, doutores e licenciados.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Livros de Registos Paroquiais da freguesia da Sé de Lisboa, anos de 1563 a 1755.

Fontes impressas e bibliografia

AMORIM, Maria Norberta (1987) – *Guimarães de 1580 a 1819. Estudo demográfico*. Lisboa: INIC.

— (1991) – *Uma Metodologia de Reconstituição de Paróquias*. Braga: Universidade do Minho.

— (1992) – *Evolução Demográfica de Três Paróquias Do Sul do Pico-1680-1980*. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

— (2004) – *Comportamentos demográficos de Antigo Regime na Península Ibérica*. «Ler História», 47, p. 147-170.

— (2006) – *Demografia histórica e história da Família. Perspectivas para um percurso integrado*. «Ler História», 50, p. 45-65.

BARATA, Ana Maria dos Santos Cardoso de Matos Temudo (1988) – *As Crises de Mortalidade em Lisboa no século XVIII*. Lisboa: UNL. Tese de mestrado.

- BARBOSA, Maria Hermínia Vieira (com a colaboração de Anabela de Deus Godinho) (2001) – *Crises de mortalidade em Portugal, desde meados do século XVI até ao início do século XX*. Guimarães: NEPS/ICS – Universidade do Minho.
- BIDEAU, Alain (1984) – *Mecanismos Auto-Reguladores de Populações Tradicionais*. In MARCÍLIO, Maria Luiza, org. – *População e Sociedade. Evolução das Sociedades Pré-Industriais*. Petrópolis: Vozes, p.47-68.
- BRANDÃO, João (de Buarcos) (1990) – *Grandeza e abastança de Lisboa em 1552*. Org. e notas de José da Felicidade Alves. Lisboa: Livros Horizonte.
- CASTELO-BRANCO, Fernando (1982) – *Lisboa vista pelos estrangeiros (Até aos fins do Século XVII)*. Separata de *Presença de Portugal no mundo. Actas de colóquio*. Lisboa: Academia Portuguesa da História.
- CASTILHO, Júlio de (1935) – *Lisboa Antiga Bairros Orientais*. 2.ª ed. Lisboa, vol. V.
- (1936) – *Lisboa Antiga Bairros Orientais*. 2.ª ed. Lisboa, vol. VI.
- CONSTITUICOENS DO ARCEBISPADO DE LIXBOA, do padre José Caetano.
- COSTA, P. Antonio Carvalho da (1869) – *Corografia Portuguesa e descripçam topografica do famoso reyno de Portugal com as noticias das fundaçoes das cidades, villas, e lugares, que contêm; Varoens illustres, genealogias faz familias nobres, fundaçoes de conventos, catalogos dos bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios, e outras curiosas observaçoens. Tomo Terceyro*. 2.ª ed. Braga: Typographia de Domingos Gonçalves Gouvea.
- COUTO, Dejanirah (2004) – *História de Lisboa*. 6.ª ed. Lisboa: Gótica.
- DUBERT, Isidro (2007) – *Mobilidade poboacional e sistemas migratorios en Galicia ao remate do Antigo Réxime. Unha primeira aproximación*. In BORGE, Hernandez; LOPO, D. González Lopo, coords. – *Pasado e presente do fenómeno migratorio galego en Europa*. Santiago de Compostela: Edicións Sotelo Blanco, p. 119-153.
- DUPÂQUIER, Jacques (1984) – *Pour la Démographie Historique*. Paris: PUF.
- FLINN, Michael W. (1989) – *El sistema demográfico europeo, 1500-1820*. Barcelona: Editorial Crítica.
- GODINHO, Anabela Silva de Deus (1999) – *Comportamentos demográficos de uma freguesia rural do Baixo Alentejo: Selmes (séculos XVIII-XIX)*. Lisboa: ISCTE. Tese de mestrado.
- (2010) – *Lisboa Pré-Pombalina: A freguesia da Sé Demografia e Sociedade (1563-1755)*. Lisboa: ISCTE. Tese de doutoramento.
- GOIS, Damião de (1937) – *Lisboa de Quinhentos. Descrição de Lisboa*. Ed. bilingue, com tradução de latim de R. Machado. (1.ª ed.1554). Lisboa: Liv. Avelar Machado.
- LEBRUN, François (1983) – *A Vida Conjugal no Antigo Regime*. Lisboa: Edições Rolim.
- LIVI-BACCI, Massimo (1984) – *Crises de mortalidade: definição, métodos de cálculo, análise das consequências*. In MARCÍLIO, Maria Luiza, org. – *População e sociedade. Evolução das sociedades pré-industriais*. Petrópolis: Vozes.
- MACEDO, Luiz Pastor de (1939) – *A Rua das Canastras. Subsídios para a História das serventias públicas da Freguesia da Sé de Lisboa*. Lisboa.
- MARQUES, A. H. de Oliveira (1994) – *Depois da Reconquista. A cidade na Baixa Idade Média*. MOITA, Irisalva, coord. – *O Livro de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- (1995) – *Breve História de Portugal*. Lisboa: Editorial Presença.
- MATOS, José Luís (1994) – *As escavações no interior dos claustros da Sé e o seu contributo para o conhecimento das origens de Lisboa*. MOITA, Irisalva, coord. – *O Livro de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MOITA, Irisalva, coord. (1994) – *O Livro de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo de Freitas (1996) – *O Crepúsculo dos Grandes (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- MURTEIRA, Helena (1999) – *Lisboa da Restauração às Luzes*. Lisboa: Editorial Presença.
- OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues de (1938) – *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas (assim eclesiásticas como seculares) que há na cidade de Lisboa*. Lisboa: Biblion.
- (1987) – *Lisboa em 1551 Sumário em que brevemente se contém algumas coisas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa (1551)*. (Ed. de 1554-1555). Lisboa: Livros Horizonte.

- OLIVEIRA, Frei Nicolau de (1991) – *Livro das Grandezas de Lisboa*. Prefácio de Francisco Santana, texto actualizado por Maria Helena Bastos. (1.ª ed. 1620). Lisboa: Vega.
- PEREIRA, Isaías Rosa (1990) – *Para a História da Freguesia da Sé de Lisboa*. Lisboa: Edição do Cabido da Sé Patriarcal de Lisboa.
- RODRIGUES, José Albertino (1970) – *Ecologia urbana de Lisboa na segunda metade de Século XVI*. «Análise Social», vol. VIII: 29, p. 96-115.
- RODRIGUES, Teresa (1990) – *Crises de Mortalidade em Lisboa: séculos XVI e XVII*. Lisboa: Livros Horizonte.
- (1994) – *Um espaço urbano em expansão. Da Lisboa de quinhentos à Lisboa do século XX*. «Penélope, Fazer e desfazer a História», 13, p. 95-117.
- (1995) – *Nascer e Morrer na Lisboa Oitocentista. Migrações, Mortalidade e desenvolvimento*. 1.ª ed. Lisboa: Edições Cosmos.
- (1997) – *Cinco séculos de quotidiano: a vida em Lisboa do século XV aos nossos dias*. Lisboa: Edições Cosmos.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo (1990) – *História de Portugal*. Editorial Verbo.
- SERRÃO, Joel (1973) – *Demografia Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SERRÃO, Joel, dir. (1990) – *Dicionário de História de Portugal*. Porto: Livraria Figueirinhas, 6 vols.
- WRIGLEY, E. A. (1985) – *Historia y población. Introducción a la demografía histórica*. Barcelona: Editorial Crítica.

O TRABALHO ACADÊMICO COMO FONTE HISTÓRICA:

AS TESES INAUGURAIS DA ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DO PORTO (1827-1910)

RUI MANUEL PINTO COSTA*
ISMAEL CERQUEIRA VIEIRA**

Resumo: Este estudo pretende realizar uma análise de conteúdo das teses inaugurais da Escola Médico-Cirúrgica do Porto, publicadas entre 1827 e 1910, com recurso à bibliometria e à categorização temática do corpus documental, bem como ressaltar as potencialidades desses documentos para a historiografia da saúde e das ciências biomédicas em Portugal.

Palavras-chave: Teses; Medicina; Fontes; Escola Médico-Cirúrgica do Porto.

Abstract: This study intends to carry through a content analysis of the «Teses inaugurais da Escola Médico-Cirúrgica do Porto», published between 1827 and 1910, appealing to bibliometrics and thematic categorization of the corpus, as well as pointing out the potential of these documents for the history of health and biomedical sciences in Portugal.

Keywords: Theses; Medicine; Sources; Medical-Surgical School of Porto.

1. AS TESES INAUGURAIS ENQUANTO FONTE HISTÓRICA. POTENCIALIDADES, PROBLEMAS E PERSPECTIVAS

Também designada por «Dissertação Inaugural», a tese inaugural era um trabalho monográfico realizado pelo aluno em final de curso numa das Escolas Médico-Cirúrgicas de Lisboa e Porto, apresentado no denominado «Acto Grande»¹. Servia o propósito de encerrar o ciclo formativo que habilitava o profissional com o título de médico-cirurgião, uma vez que até 1911 apenas a Universidade de Coimbra podia conceder o título académico de licenciatura em medicina. De acordo com José Manuel Amarante², este «Acto Grande» das Escolas Médico-Cirúrgicas também incluiria dois exames, um de cirurgia clínica e outro exame prático de medicina, apesar do Regulamento para as Escolas Médico-cirúrgicas de Lisboa e Porto (1840) não fazer referência a estes exames complementares³.

Mas sendo obrigatório para a obtenção da licença profissional, este trabalho escrito estava sujeito a apresentação e avaliação perante um júri composto por professores do corpo docente, tratando, regra geral, um assunto do particular interesse do aluno e escolhido por si, ou então sugerido por um dos seus professores mas com a anuência do aluno.

Dentro da temática médica e cirúrgica, os conteúdos abordados eram extremamente variados, resultando numa paleta de matizes onde se pintam os temas e patologias que preenchiam a vivência dos finalistas. Não se confundam estes trabalhos com as

* Doutorado em História. Investigador do CITCEM (Grupo de Memória, Património e Construção de Identidades).

** Licenciado em História e doutorando em História Contemporânea. Investigador do CITCEM (Grupo de Memória, Património e Construção de Identidades).

¹ REGULAMENTO, 1840: 20.

² Cf. AMARANTE, 2005: [s.n.]

³ Cf. REGULAMENTO, 1840: 20, Capítulo VII, Art. 153.º a 158.º.

denominadas «teses de concurso»⁴, dedicadas aos concursos para provimento dos lugares de docência dos respectivos estabelecimentos de ensino, em número muito reduzido quando comparadas com as inaugurais.

Se bem que poucas dessas teses possam ser encaradas como trabalhos de inovador rasgo científico, muitas não eram senão túbias dissertações imoralmente adquiridas a terceiros como notou e criticou Ricardo Jorge, qual «*farrapagem simplesmente copiada ou comprada a mercado vergonhoso*»⁵.

Apesar disso, são trabalhos de recensão do *estado da arte*, quase sempre resumos teóricos mais ou menos alargados dos quais se esperava obter explicações temáticas minimamente aprofundadas sobre determinado tema. Nas últimas décadas do século XIX vão-se tornando progressivamente melhor elaboradas, ao ponto de algumas se poderem enquadrar no restrito campo dos primeiros trabalhos da medicina positivista em Portugal. Por outro lado, e independentemente da época em que foram realizadas, servem de guia para determinar o grau de preparação aparente dos alunos, mas também da pertinência dos temas sanitários dominantes e dos casos clínicos encontrados nas enfermarias dos hospitais onde estagiavam, uma vez que muitas destas dissertações não eram mais do que a explanação alargada de experiências vividas em ambiente formativo.

Em 1908, e após ter efectuado a primeira recolha sistemática destas teses, Pires de Lima não deixou de lhes apontar outras virtudes de natureza historiográfica:

*É bem sabida a deplorável reluctancia que teem os nossos medicos mais illustres em deixar trabalhos escriptos, em que o seu valor scientifico se demonstre e perpetue. As sociedades e as revistas medicas portuenses nunca puderam ter, por isso, vida desafogada e longa, e quem quizer conhecer a evolução da medicina n`esta cidade nos ultimos tempos, e a influencia poderosa que a Escola Medica tem tido no nosso restricto meio, é forçado seguramente a recorrer ás theses inaugurales como principal fonte para esse estudo*⁶.

Contudo, é necessário pisar o terreno com algum cuidado, uma vez que um número indeterminado destes trabalhos era adquirido de forma ilícita por parte de alguns alunos menos escrupulosos ou menos aplicados às lides académicas. Num relatório elaborado em 1885, Ricardo Jorge não se furtou a uma apreciação de algumas destas teses em termos assaz desprestigiantes:

Desventuradamente para nós a grande massa das dissertações reduz-se a papel estragado no prelo e que não pode senão a baixa serventia. São coisas indignas de ler-se, que desdouram não só o neófito como o estabelecimento de que o deixa habilitar à posição médica. O júbilo de contar mais uma tese de merecimento não é muito vulgar para a escola do Porto. (...) O ideal do fazedor da tese reduz-se a engendrar uma mayonnaise esfarrapada dos ripanços que pode haver à mão; a audácia e o menosprezo chegam a tal ponto de traduzir barbaramente qualquer

⁴ Para uma revisão sinóptica das teses de concurso veja-se LIMA, 1909: 271-287.

⁵ Cf. LIMA, 1908: 184.

⁶ LIMA, 1908: 184.

*dissertação francesa, a ver se logram, como tantas vezes conseguem, presidente e júri. Destas infandas farsas podia eu oferecer picarescos exemplos*⁷.

Apesar de estas palavras nos inspirarem alguma cautela, não se julgue que se cerceiam as possibilidades de abordagem dos conteúdos, nem muito menos nos devemos imbuir de uma aura de desconfiança acerca do pensamento médico que neles se encontra expresso. Adquiridas ilegalmente ou não, continuam a ser fontes ricas de potencialidades para a historiografia da saúde em Portugal, e em larga medida francamente desconhecidas.

Por extrapolação dos «discursos» que contêm e cruzando-os com outras fontes, é possível formular teorias e opiniões fundamentadas acerca das ideias e mentalidades que enformavam o pensamento e os saberes médicos entre o segundo quartel do século XIX e a primeira década do século XX. Por outro lado, abrem uma janela para os meandros da prática clínica em contexto hospitalar, permitindo ainda realizar com maior propriedade o que se designa por história das instituições, (se o objectivo for o de abordar a dinâmica da própria Escola Médica) ou ainda o *modus vivendi* do Hospital de Santo António.

Mas as potencialidades não terminam aqui. Ao debruçarmo-nos sobre as teses inaugurais das Escolas Médico-Cirúrgicas de Lisboa⁸ e Porto⁹, é ainda possível apreender o *status quo* em que se encontrava o ensino sobre uma determinada patologia, o seu tratamento e os traços mais marcantes do pensamento médico que a enformavam; ou ainda determinar o peso relativo de determinada temática em determinado período cronológico.

Coincidindo com a ascensão e apogeu do higienismo, a produção destes saberes ao longo do período de vigência das escolas médico-cirúrgicas permite detectar discursos e ideias dominantes, momentos de ruptura ou continuidade, e ainda aquilatar o impacto e permeabilidade do tecido médico a novas doutrinas e teorias.

Noutras realidades, como é o caso francês, o estudo das teses da Faculdade de Medicina de Paris serviu a G. Jacquemet como barómetro da «popularidade» de algumas doenças em finais do século XIX, permitindo apresentar resultados interessantes para a tuberculose, sífilis e cancro¹⁰.

Por vezes encaradas com alguma desconfiança e cepticismo, talvez pelas críticas com que Ricardo Jorge brindou muitas das teses produzidas no Porto, o seu uso como fonte histórica não parece ter despertado grande entusiasmo entre os principais cultores da historiografia da medicina. No entanto, essa tendência tem-se vindo a inflectir nos últimos anos. Alguns trabalhos recentes relativos à história da saúde/doença e/ou das ciências biomédicas, não enjeitaram uma incursão mais ou menos profunda nestas fontes algo ignoradas, com abordagens muito dirigidas a temas particulares, sobretudo na tentativa de descortinar nesses trabalhos de fim de curso os reflexos mais evidentes

⁷ JORGE, 2003: 112-114.

⁸ Para as teses de Lisboa entre 1836 e 1892 veja-se COSTA, 1891-1892; para aquelas entre 1892 e 1902 vejam-se: ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DE LISBOA 1891-1892: 253-268, ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DE 1900-1901: 146-155, e ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DE LISBOA, 1898-1899: 118-120; 1900-1901: 142-144; 1901-1902: 145-146.

⁹ Cf. o catálogo de LIMA, 1908: 186-255. Apesar de muito completo, neste catálogo estão contabilizadas apenas parte das teses de 1908, faltando ainda as de 1909 e 1910.

¹⁰ Cf. JACQUEMET, 1978: 349-364.

das principais preocupações sanitárias coevas. É o caso de parte do trabalho de Marinha Carneiro¹¹ na sua senda pelos saberes obstétricos, da abordagem de Rui Costa¹² acerca do discurso e conhecimento médico sobre a doença oncológica para o século XIX, da incursão de Rita Garnel¹³ nos meandros da medicina social de inícios do século XX, ou de Ismael Vieira¹⁴ sobre a relevância da tuberculose na produção documental dos finalistas de medicina.

2. O *CORPUS* DOCUMENTAL E A METODOLOGIA DE ANÁLISE

Observada enquanto fonte de pesquisa, a tese constitui-se num *corpus* de documento, tanto mais que faz parte de um conjunto de documentos passíveis de serem submetidos a procedimentos analíticos. Através de um processo de inferência sistemática assente na análise de conteúdo proposta por Laurence Bardin¹⁵, é possível dissecar os documentos, através de procedimentos como a codificação, a classificação e a categorização, algo que no caso deste trabalho se aproxima do processo bibliométrico.

Se bem que os objectivos do método assentem no desejo de rigor e na necessidade de ultrapassar aquilo que parece ser evidente, em consonância com a análise a que o historiador se vê sujeito no seu trabalho, Bardin também admite que «Não existe o pronto-a-vestir em análise de conteúdo, mas somente algumas regras de base, por vezes dificilmente transponíveis. A técnica de análise de conteúdo adequada ao domínio e ao objectivo pretendidos, tem que ser reinventada a cada momento, (...)»¹⁶. Laboriosas e em muitos casos exaustivas, as técnicas utilizadas devem ser adequadas ao domínio e ao objectivo pretendidos, sob pena de desvirtuação do trabalho desenvolvido.

Por isso mesmo interessou-nos ressaltar mais o conteúdo *manifesto* dos documentos do que o seu conteúdo *latente*, uma vez que o nosso objectivo se prende com a operacionalização dos dados de forma quantitativa. Ao visitar o conteúdo, optámos pela análise categorial (ou temática), por ser de natureza transversal, ter um uso prático, directo e uma capacidade de inferência mais vasta.

O conjunto de teses que constituem o *corpus* documental encontra-se na biblioteca da Faculdade de Medicina do Porto, sedeadada no Hospital de São João. É constituída por um conjunto de 1381 teses inaugurais dedicadas aos mais diversos aspectos da medicina, produzidas pelos alunos finalistas do curso entre 1827, ano da primeira tese, e 1910, último ano de vigência da escola.

Entre 1827 e 1864 eram manuscritas, passando desde então a ser impressas por imposição do próprio estabelecimento de ensino. No entanto, desde 1839 surgem algumas impressas, a primeira das quais foi a de António Isaac Teixeira de Pinho, com

¹¹ Cf. CARNEIRO, 2008.

¹² Cf. COSTA, 2010a; COSTA, 2010b.

¹³ GARNEL, 2006: 77-88.

¹⁴ Cf. VIEIRA, 2011.

¹⁵ Cf. BARDIN, 2009. A edição original em francês é de 1977: BARDIN, 1977.

¹⁶ BARDIN, 1977: 31 (tradução nossa).

apenas duas páginas de texto e uma de proposições, impressa em Aveiro na Typografia da administração Geral¹⁷.

Optou-se pela análise exaustiva do *corpus* das teses, uma vez que o período da sua construção é coincidente com a existência da Escola Médico-Cirúrgica do Porto adstrita ao Hospital de Santo António¹⁸, desde a fundação em 1825 da Régia Escola de Cirurgia do Porto (Escola Médico-Cirúrgica do Porto desde 1836) até à «transformação» administrativa em Faculdade de Medicina em 1911, integrada na recém-fundada Universidade do Porto.

A categorização escolhida foi sendo alterada e revista ao longo da análise, uma vez que o conteúdo exposto no texto nem sempre corresponde directamente ao sugerido nos títulos das teses. Também a grande variedade de temas, doenças e assuntos é demasiadamente lata para esmiuçar cada uma delas, sob pena de se obterem resultados intratáveis ou inexpressivos, daí que se reduziram a um número relativamente restrito de 12 grandes áreas (ou agrupamentos) do conhecimento médico:

1. Obstetrícia, ginecologia e saúde infantil
2. Urologia e nefrologia
3. Ortopedia, traumatologia e reumatologia
4. Climatologia, hidrologia, hidroterapia e termalismo
5. Técnicas cirúrgicas e/ou anestésicas (inclui a electroterapia)
6. Diagnóstico e técnicas de diagnóstico
7. Higienismo e saúde pública (inclui doenças consideradas de natureza social como o alcoolismo)
8. Anatomia patológica e fisiologia.
9. Ética, deontologia, medicina legal, epistemologia médica e história da medicina
10. Radiologia e radioterapia
11. Infeciologia (inclui as doenças infecto-contagiosas, venéreas e parasitárias)
12. Psiquiatria, doenças mentais e criminologia

Cada uma destas grandes áreas é passível de ser subdividida, de acordo com outros critérios que não recaem no âmbito lato e mais abrangente deste estudo, mas que reconhecemos serem capazes de dilatar o nosso conhecimento sobre os saberes médicos de oitocentos.

Este ordenamento poderia ainda ter sido realizado de modo diferente, optando por distribuir cada uma das teses por áreas disciplinares, como fez Rita Garnel¹⁹ com as teses de Lisboa produzidas entre 1899 e 1910, aproveitando uma relação directa com as cadeiras que constituíam o curso de medicina nos inícios do século XX. Contudo, dada a grande extensão temporal que optámos por abarcar, o enorme volume de teses e as várias modificações curriculares entretanto introduzidas por sucessivas reformas do ensino médico no Porto, tal hipótese de sistematização mostrou-se inviável.

¹⁷ PINHO, 1839.

¹⁸ Sobre a ligação umbilical entre o Hospital de Santo António e a Escola Médico-Cirúrgica veja-se ALVES & CARNEIRO, 2007.

¹⁹ Cf. GARNEL, 2007: 226-227.

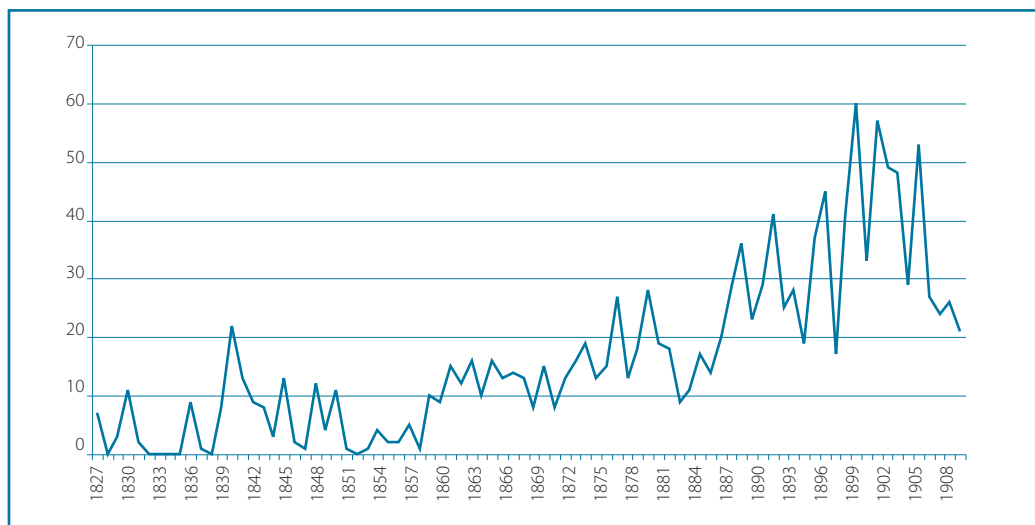
Até 1864 desconhecem-se vários desses títulos, pelo que se criou uma rubrica denominada por «Temática desconhecida», que inclui as teses que não se encontram na coleção da biblioteca da Faculdade de Medicina do Porto, mas que mesmo assim se sabe que existem graças à recolha compilada no catálogo de Pires de Lima de 1908. Este catálogo, aliás, não revela os títulos de dezenas das teses dos primeiros decénios, apesar de existirem e se encontrarem na Faculdade. Por essa razão se optou por confrontar e cruzar os dados do catálogo com as teses existentes, o que permitiu aportar novos dados acerca da temática que abordam, até agora perfeitamente desconhecida. Outras teses foram incluídas na «Temática inespecífica», por não serem passíveis de catalogação dentro dos agrupamentos acima referidos.

Seguindo um critério meramente prático agruparam-se as teses por decénios, de modo a obter números mais expressivos e tornar mais visíveis e comparáveis as temáticas e patologias dominantes.

Resultou daqui um conjunto de gráficos que se expõe de seguida.

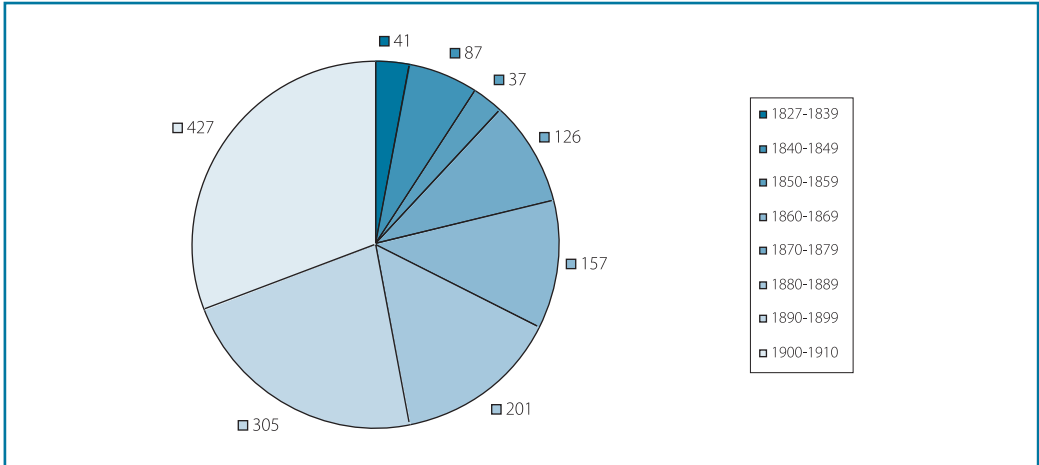
3. BIBLIOMETRIA E CATEGORIZAÇÃO

Gráfico 1: Distribuição das teses inaugurais por ano de publicação (1827-1910)



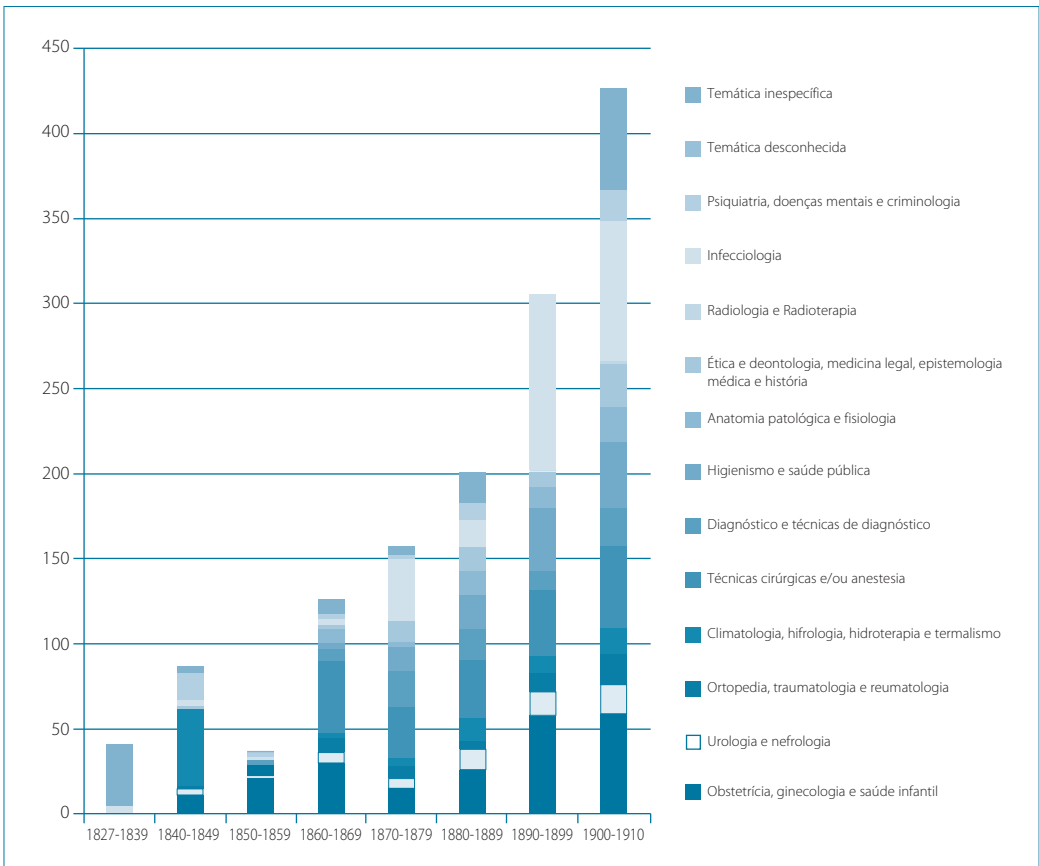
Note-se o número quase nulo de teses apresentadas entre 1832 e 1835.

Gráfico 2: Distribuição do número de teses por decénio (1827-1910)



Nota: pelo facto de apenas se disporem de 3 anos para os anos 20, agruparam-se os resultados de 1827-29 aos de 1830-39.

Gráfico 3: Distribuição temática por decénio (1827-1910)



4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A produção de teses ao longo do século XIX mostrou-se relativamente regular e crescente desde a década de 60. Antes dessa data, alguns períodos denotam bem as vicissitudes não só da escola, com número reduzido de alunos, mas também as vicissitudes de uma cidade, caso dos anos de 1832-35, no rescaldo de um período de cerco (1832-33) aquando da guerra civil. Outras questões como a eventual concorrência protagonizada pelo mais prestigiado curso de medicina leccionado na Universidade de Coimbra, também poderiam ser argumentos a invocar para justificar o escasso número de alunos e teses produzidas até à década de 60. Com efeito, foi apenas desde a promulgação da legislação de 1866 que os alunos da escola médica portuense passaram a facultativos de pleno exercício, equiparando-se à restante classe médica, tanto em direitos quanto em garantias.

É frequente encontrar épocas onde a existência de temas, teorias ou doenças dominantes se reflectem na escrita das teses. Em alguns anos é habitual encontrar vários trabalhos sobre temática próxima ou igual, e em algumas décadas existe temática recorrente, com maior expressão que as demais, fruto do maior número de casos contactados pelos alunos.

No tocante à temática abordada, a escola do Porto não renega a matriz cirúrgica que lhe dava nome, sendo esta a área que reúne o maior número de trabalhos na década de 40. Apesar da década de 50 ser atípica no volume produzido, as décadas de 40 e 50 mostram a elevada prevalência da temática obstétrica e ginecológica, reforçando os resultados obtidos por Marinha Carneiro para décadas posteriores²⁰.

Conquanto seja na década de 60 que a variedade temática se alargue, nota-se que é apenas a partir da década de 70 que se encontram relativamente bem definidas as grandes áreas de interesse dos alunos para o restante século, onde se continuam a destacar a obstetrícia e ginecologia, as habituais explanações de técnicas cirúrgicas e/ou anestésicas, mas onde a infecciologia passa a assumir um quinhão importante daí em diante.

Tanto no caso da obstetrícia como das técnicas cirúrgicas, o elevado volume de trabalhos apresentados na escola portuense revela a matriz prática do trabalho do cirurgião, não destoando do que se esperaria de um estabelecimento de ensino que conferia uma ênfase particular às técnicas de abordagem manual ou com recurso a instrumentos próprios do armamentário cirúrgico. Nestas duas grandes áreas houve sempre uma certa estabilidade ao longo dos anos, tanto no tocante ao número quanto à percentagem de trabalhos. Voltando ao caso da infecciologia, que inclui as doenças infecto-contagiosas, venéreas e parasitárias, nota-se um incremento significativo desde a década de 70, certamente pelo impacto revolucionário de Pasteur e Lister, não mais deixando de ter um peso bastante representativo no cômputo geral das teses.

Num patamar ligeiramente abaixo, mas igualmente representativo, encontramos as questões ligadas ao higienismo e à saúde pública, domínios do saber médico que justificavam o cariz preventivo assumido pela medicina da segunda metade de oitocentos, e que serviram para consolidar o papel dos médicos no campo da medicina social.

²⁰ Cf. CARNEIRO, 2005: 93.

A psiquiatria e saúde mental começam a despontar e afirmar-se na década de 80, ao passo que áreas como a urologia e nefrologia, ortopedia, traumatologia e reumatologia, e ainda a climatologia, hidrologia, hidroterapia e termalismo, não sofreram variações significativas, mantendo-se quase sempre no mesmo nível percentual ao longo dos diferentes decénios.

Outras áreas, como as dedicadas à anatomia patológica e fisiologia, apenas começam a ter maior expressão a partir de 1900, mesmo assim de forma incipiente em comparação relativa. A temática inespecífica, que apenas adquire essa designação por não ser catalogável nas áreas definidas à partida, merece um reparo particular; por ser cada vez mais representativa e incluir uma série cada vez mais díspar de assuntos, demonstra em certa medida a pulverização do conhecimento médico e a emergência de algumas novas especialidades, mas também o interesse por domínios que entretanto despontavam, como eram a endocrinologia, ou ainda por áreas paralelas, complementares ou até concorrentes da medicina, caso da farmacologia ou da própria homeopatia.

Um aspecto interessante prende-se com a rapidez com que circula o conhecimento médico internacional na escola portuense. O facto de surgirem teses dedicadas a temas emergentes ou ainda muito recentes no arsenal dos saberes clínicos, acentua a dinâmica existente neste estabelecimento de ensino. Poderiam citar-se vários exemplos, mas basta apontar aqueles dedicados à radiologia e radioterapia²¹, domínios que a breve trecho chamam a atenção dos jovens clínicos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com esta abordagem temática torna-se mais fácil a interpretação deste *corpus* documental, sobretudo para aqueles que pretendam desenvolver e/ou aprofundar estudos apoiados por fontes que ainda guardam a possibilidade de oferecer subsídios e contributos insuspeitos.

Numa altura em que a renovação da historiografia da saúde e das ciências biomédicas começa a ter mais proeminência fora dos círculos algo herméticos e ensimesmados da história da medicina, não podemos esquecer que as fontes provenientes da construção dos discursos médicos continuam a ser elementos de referência para todos os obreiros da oficina de *Clio*.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Jorge; CARNEIRO, Marinha (2007) – *Olhar o Corpo, Salvar a Vida*. Porto: Hospital de Santo António.
- AMARANTE, José Manuel (2005) – «Prefácio». In COELHO, Joaquim Guilherme Gomes (Júlio Diniz) – *Da importância dos estudos meteorológicos para a medicina e especialmente de suas aplicações ao ramo operatorio*. Fac-símile da tese de licenciatura de Júlio Diniz. Porto: Editora da Universidade do Porto, [p. não numeradas].
- BARDIN, Laurence (2009) – *A análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- (1977) – *L'analyse de contenu*. Paris: PUF.

²¹ Cf. por exemplo SOUZA, Francisco Mendonça Pinto de – *Breve estudo sobre o radio*. Porto: Typographia Minerva, 1904.

- CARNEIRO, Marinha (2008) – *Ajudar a nascer: parteiras, saberes obstétricos e modelos de formação (séc. XV-1974)*. Porto: U. Porto editorial.
- CARNEIRO, Marinha do Nascimento (2005) – *A nova cultura científica na obstetrícia e seus efeitos profissionais (séc. XIX)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III.ª série, vol. 6. Porto, p. 69-98.
- COSTA, Manuel V. Alfredo da (1891-1892) – *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa. Anno lectivo de 1891-1892. Primeiro anno/Segundo anno*. Lisboa: Imp. Nacional.
- COSTA, Rui Manuel Pinto (2010a) – *Luta contra o cancro e oncologia em Portugal. Estruturação e normalização de uma área científica (1839-1974)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.
- (2010b) – *Discurso médico, saúde pública e estratégias políticas para «Uma questão palpitante do tempo actual»: a emergência da luta contra o cancro em Portugal (1904-1923)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III.ª série, vol. 11. Porto, p. 135-164.
- ESCOLA MÉDICO-CIRÚRGICA DE LISBOA (1891-1892) – *Catálogo das theses inaugurais*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*. Lisboa, p. 253-268.
- (1900-1901) – *Relação dos alunos que defenderam these na Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, de 1892-1893 a 1897-1898, e títulos das theses defendidas*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*. Lisboa, p. 146-155.
- (1898-1899) – *Theses*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*. Lisboa, p. 118-120.
- (1900-1901) – *Theses*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*. Lisboa, p. 142-144.
- (1901-1902) – *Theses*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*. Lisboa, p. 145-146.
- GARNEL, Maria Rita Lino (2007) – *Vítimas e violência na Lisboa da I República*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- GARNEL, Rita (2006) – *A consolidação do poder médico: a medicina social nas teses da escola médico-cirúrgica de Lisboa (1900-1910)*. In PEREIRA, Ana Leonor; PITA, João Rui, coord. – *Miguel Bombarda (1851-1910) e as singularidades de uma época*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 77-88.
- JACQUEMET, G. (1978) – *Médecine et maladies populaires dans le Paris de la fin du XIXe siècle*. In MURARD, L.; ZYLBERMANN, P., dir. – *L'haleine des faubourgs. Recherche*. N.º 29. Fontenay-sur-Bois, p. 349-364.
- JORGE, Ricardo (2003) – *A Escola Médico-Cirúrgica do Porto*. In ALVES, Jorge Fernandes, coord. – *O Signo de Hipócrates. O Ensino Médico no Porto segundo Ricardo Jorge em 1885*. [S.l.]: Sociedade Portuguesa de Gastrenterologia, p. 112-114.
- LIMA, J. A. Pires de (1908) – *Catálogo das Theses Defendidas na Escola Médico-Cirúrgica do Porto desde 6 d' Outubro de 1827 até ao fim de Julho de 1908*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica do Porto. Anno lectivo de 1907-1908*. Porto, p. 185-255.
- (1909) – *Catálogo das dissertações de concurso apresentadas à Escola Médico-Cirúrgica do Porto*. In *Anuário da Escola Médico-Cirúrgica do Porto. Anno lectivo de 1908-1909*. Porto, p. 271-287.
- PINHO, António Isaac Teixeira de (1839) – *Cura do cancro da mama. Preferência do processo de amputação*. Porto: Typografia da Administração Geral. Tese inaugural.
- REGULAMENTO para as escholas medico-cirurgicas de Lisboa e Porto 1840. Lisboa: Imprensa Nacional.
- VIEIRA, Ismael Cerqueira (2011) – *O pioneirismo da Madeira no tratamento da tuberculose em meados do século XIX*.

«LUZ E NEGRUME».

PARA UMA REFLEXÃO NO SENTIDO DA VIDA EM ANTÓNIO CORREIA

MICHELA GRAZIANI*

Resumo: Com o seguinte trabalho entende-se investigar o sentido religioso da vida e do mundo na obra poética *Fragments de António Correia*. Enquanto escritor e poeta português que reside há muito tempo em Macau, a sua religiosidade abrange tanto a cultura católica ocidental quanto a oriental. Por isso, os poemas analisados revelam um olhar aberto e sempre voltado à interrogação e à reflexão no que concerne eventos histórico-sociais, questões universais da vida humana e da Natureza, explicitando uma profunda sensibilidade religiosa. Neste sentido, o seu conceito de liberdade insere-se também numa óptica ocidental e oriental, pois representa metaforicamente o sentido de liberdade ainda vivo na cidade de Macau e explicitado na harmoniosa convivência entre diferentes crenças.

Palavras-chave: António Correia; Macau; Religião; Natureza.

Abstract: This paper intends to explore the religious meaning of life and the world in the poetic work *Fragments ('Fragments')* by António Correia. As a Portuguese writer and poet who has long resided in Macau, his religiosity encompasses both the western and oriental Catholic culture. For this reason, the poems analysed reveal a watchful eye, always open to questioning and reflecting on historical-social events, the universal questions of human life and Nature, revealing a profound religious sensibility. Furthermore, his concept of freedom is framed by a western and oriental perspective, as it represents metaphorically the sense of freedom that is still alive in Macau and reveals the harmonious coexistence of different beliefs.

Keywords: António Correia; Macau; Religion; Nature.

Não me fales de poder
Nem de riqueza
Fala-me do que sentires
Quando o amanhecer
For luz de libertar¹
[...]

(António Correia)

Os versos do *incipit* acima transcrito representam o início de um trabalho de reflexão e de análise hermenêutica da recolha poética *Fragments*, de António Correia. Essas unidades rítmicas põem em destaque um dos valores mais prezados pelo autor: a simplicidade, seja ela exterior ou interior, e conseqüentemente, a preocupação de se centrar não tanto na riqueza material, mas antes no cuidar e no bem-estar da alma e na percepção e compreensão dos sentidos. Daí o discurso filosófico-religioso do autor que reúne em si princípios ocidentais, cristãos e orientais, taoistas, tendo em conta o mundo sensível interior e a sua complexa relação com a realidade externa corrompida. E por isso também, na qualidade de escritor português que viveu em Macau durante quase vinte anos, o seu pensamento serve de «ponte», de intermediário entre duas culturas só aparentemente distantes, e cujo eco encontra correspondência nos excertos aqui apresentados do

* Universidade de Florença. michela.graziani@unifi.it. Tradução de Isabel Castro (CITCEM).

¹ CORREIA, 1996: 85.

Evangelho segundo S. Mateus e do Tao Te Ching: «Não acumuleis tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem tudo consomem e onde os ladrões arrombam e roubam; acumulai antes tesouros no céu [...] Porque aí onde está o teu tesouro, estará também o teu coração»² (Mateus). «[...] [...] Cria e ensina, cria sem possuir, age sem contar com os resultados, cultiva sem te apoderares: esta é a dita virtude escondida»³ (Lao Tze).

Na verdade, vai-se delineando um pensamento que encontra na interculturalidade religiosa a própria origem e um «guia» para uma possível resolução das incompreensões humanas e para uma provável explicação dos enigmas universais. Embora para o autor, na vida terrena não seja permitido descobrir todos os mistérios do cosmos e o destino do homem seja oscilar entre momentos de fé/redenção e inquietude, parece que tal oscilação foi por ele aceite e acolhida na sua aceção mais positiva, ou melhor, como primeiro exemplo do dualismo, inato na natureza humana desde os primórdios bíblicos. Daí a temática central da oposição luz-sombra/penumbra que se evidencia no seu discurso poético, em pleno respeito pela lógica da complementaridade.

Com efeito, nos poemas em análise, o elemento luz, representado simbolicamente na versão diurna do Sol e da aurora, e na versão telúrica do sonho, do luar, da vela e das estrelas, explicita semanticamente não só o despertar dos sentidos pelo contacto com a Natureza (*rasgando o negrume/ a aurora/ assume/ a alegria/ do lago*)⁴, mas também a força necessária para enfrentar as adversidades da vida terrena (*por pior que seja/ a adversidade/ há sempre uma saída/ para a luz que se almeja*)⁵ e o caminho entre a terra e o céu (*tem muita escarpa/ muito fragedo/ e tanta luz/ a montanha/ da nuvem branca. O caminheiro/ não se atravanca/ carrega a harpa/ do degredo/ e aceita a cruz [...]*)⁶. Por isso, é sinónimo de libertação (*luz de libertar*)⁷, contemplação (*contemplo/ neste templo/ de meditação/ a luz do teu olhar*)⁸, mas também de anunciação, revelação, epifania do saber e chama criadora que permite o nascimento da poesia. «Se na alma/ germina a ideia/ e esta cresce/ e se incendeia/ em emoção/ não a caleis [...] e vereis/ que a poesia acontece»⁹.

Neste sentido, trata-se de uma luminosidade religiosa, se vista como uma bênção redentora (*bênção redentora*)¹⁰; filosófica, se representada pelo pensamento enquanto eterno companheiro e confidente que, por vezes, como uma espécie de Virgílio, ilumina o espírito humano ajudando-o a discernir entre o bem e o mal; outras vezes, como um *alter ego* faustiano, detém-no na penumbra ou num labirinto, onde pode aspirar à libertação das trevas.

² RAVASI, 2006: 64.

³ SABBADINI, 2009: 103.

⁴ CORREIA, 1996: 13.

⁵ *Ibidem*: 61.

⁶ *Ibidem*: 59.

⁷ *Ibidem*: 85.

⁸ *Ibidem*: 89.

⁹ *Ibidem*: 49.

¹⁰ *Ibidem*: 13.

Pensamento/ porquê me justigas, / no momento, / em que a luz me deslumbra? / Porque razão me queres, / na penumbra, / longe de tanta gente, / que se diz amiga? / Porque me ensinas/ a desfolhar malmequeres, / com o cuidado, / de discernir o mal do bem/ e me deixas assim, / com a flor destrocada/ e a alma também?¹¹.

Tal mundo obscuro remete, ao mesmo tempo, e em primeiro lugar, para as inquietações e medos do sujeito poético, simbolizados pelas sombras e pelo espelho que, reflectindo tais sombras, revela a verdadeira identidade do homem, ou melhor, aquela de representar apenas um só fragmento da própria condição de ser humano, pequeno e miserável, elemento aéreo (pássaro ou vento) destinado, enquanto microcosmo, a flutuar na vastidão do macrocosmo. Em segundo lugar, remete para os sofrimentos do homem na terra e para todas as infâmias presentes na realidade quotidiana, aqui representada de modo genérico como negrume, que simboliza a maldade e os pecados capitais não só do indivíduo, mas também da sociedade.

A partir desse dualismo luz/sombra é, então, possível começar a compreender a visão do autor e o seu pensamento filosófico-religioso na dupla acepção cristã e taoista. Em concreto, trata-se de uma *Weltanschauung* humanística cujo centro não gravita em torno da figura do homem, mas dos seus valores ético-morais de matriz cristã que regulam a sua natureza humana e o seu lugar na sociedade, e aos quais o homem está vinculado, mesmo se inconscientemente. Ponto central e primordial para António Correia é, então, a reflexão, o acto do homem de se interrogar até empreender uma viagem iniciática, uma aprendizagem que tem em vista o autoconhecimento e o conhecimento da realidade que o circunda; um percurso que só realizado individualmente poderá trazer benefícios à sociedade futura. Por isso, apresenta-se como um caminho direccionado para a observação do Tudo, que remete, inevitavelmente, para o Tao, enquanto via espiritual que permite ao iniciado penetrar nos seus mistérios, mas também enquanto princípio eterno e imutável, origem de toda e qualquer coisa.

No interior desta visão, a criação do universo e da beleza da Natureza aparecem ao autor como qualquer coisa de milagroso, emanado de uma vontade sobrenatural, mas não na acepção bíblica de desígnio divino, e sim antes na sua valência mística e mitológica de sopro vital, seja esse fruto do olhar incendiado de um dragão (*o Universo respira na raiz/ do fogo que dardeja/ do olhar incendiado/ do mítico dragão*)¹² ou dos elementos naturais (*procura o signo da água/ na força que há no vento/ põe na alma o fogo/ que desfaz a mágoa/ que gera o alento*)¹³, como recita a cosmogonia chinesa¹⁴. Logo, dos poemas

¹¹ *Ibidem*: 137.

¹² *Ibidem*: 27.

¹³ *Ibidem*: 57.

¹⁴ Existem muitos mitos cosmogónicos chineses. O mais conhecido vê no semi-deus Pan Gu «un gigante nato dall'esplosione del caos primordiale, il cui corpo prima della morte si trasformò: il respiro formò venti e nuvole; la voce divenne tuono; l'occhio sinistro formò il sole e quello destro la luna. I quattro arti e le cinque parti terminali divennero i punti cardinali e le cinque montagne sacre; il corpo e il seme formarono l'acqua e i fiumi; i muscoli e le vene diventarono le arterie della terra; la carne i campi; i capelli e la barba divennero stelle; i peli del corpo piante e alberi; i suoi denti e le ossa metallo e rocce» («um gigante nascido da explosão do caos primordial, cujo corpo se transformou antes da morte: a respiração deu origem aos ventos e às nuvens; a voz transformou-se em trovão; o olho esquerdo no Sol e o direito na Lua.

analisados resulta que o artífice do cosmo não é Deus, assim como a criação mais bela dele resultante não é o homem mas a Natureza, representada pelo autor como verdadeira bênção do ser humano e como orquestra sinfónica que, com os seus sons e cromatismos, faz vibrar os sentidos perante o esplendor da vida que se repete todos os anos na Primavera. Para além disso, é sempre a Natureza que, da união dos quatro elementos regulados pela lei física da complementaridade, faz brotar aquela fluidez, aquele devir natural das coisas que lhe permite, ao contrário do que acontece no mundo humano, manifestar-se sempre assim como é, sem segredos.

Assim, na Natureza, o homem pode regenerar-se, encontrando valores ancestrais cada vez mais ausentes da sociedade urbana, reeducando-se a viver no respeito por si e pelos outros, através da observação, da audição e do silêncio da palavra, precisamente como nos revela o seguinte excerto do Tao Te Ching: «Aqueles que sabem não falam, aqueles que falam não sabem»¹⁵. Para o homem trata-se de seguir, em parte e em sentido metafórico, as pegadas do sábio taoista, cuja acção e saber são parte integrante das forças naturais, para se poder identificar com uma árvore, uma pedra ou com a água que escorre e que é parte do todo.

Tal aprendizagem, porém, não deve ser interpretada como um percurso ascético de renúncia ou de exílio na Natureza, pois, como recorda o próprio Lao Tze, o indivíduo, contrariamente ao sábio, deve viver na realidade, ainda que habituando-se a separar-se dela. «Vive no mundo das manifestações, das coisas, do desejo, ciente do mistério, do inseparável, do estado que está para além do desejo. Sê no mundo, mas não do mundo»¹⁶. Trata-se, então, de aprender ou redescobrir ensinamentos ético-morais caros à tradição cristã e taoista, não na fuga, mas na convivência com o quotidiano. Eis então como valores como o perdão, o sentido de sacrifício, de trabalho e da amizade, a coragem, o amor pela Verdade, a força de vontade e a confiança em si próprio adquirem plenamente o seu significado cristão a partir do sofrimento e das dificuldades da vida terrena e da maldade do homem. Só através do contacto com os problemas individuais e colectivos, respeitantes à natureza humana, é possível empreender a viagem até ao alto, até à elevação espiritual, cujo apogeu reside, nos poemas de António Correia, no sonho de um mundo equidistante entre a terra e o céu, e onde as dores terrenas podem verdadeiramente encontrar conforto na promessa da redenção eterna. «É p'ra ti este poema/ filho de um outro eu/ que mora/ dentro de mim/ e que a vida passa a sonhar/ com um mundo equidistante/ entre a terra/ onde se pena/ e um céu/ sempre jardim/ de redenção promissora»¹⁷.

Este é um discurso que revela o pensamento católico do autor, propenso à recepção da

As quatro artes e as cinco partes terminais transformaram-se nos pontos cardeais e nas cinco montanhas sagradas; o corpo e o esperma formaram a água e os rios; os músculos e as veias formaram as artérias da terra; a carne os campos; o cabelo e a barba tornaram-se estrelas; os pêlos do corpo plantas e árvores; os seus dentes e ossos metais e rochas») (Cfr. FILORAMO, 2005: 422). Segundo o taoísmo, pelo contrário, o tal sopro originário corresponde ao próprio tao, como se pode ler de seguida: «Il Tao genera l'uno, l'uno genera il due, il due genera il tre, il tre genera i diecimila esseri, i diecimila esseri portano sulla schiena lo yin e abbracciano lo yang. Nel vuoto centrale i due soffi vitali si uniscono» («O Tao gera o uno, o uno gera o duo, o duo gera o trio, o trio gera os dez mil seres, os dez mil seres levam às costas o yin e abraçam o yang. No vazio central unem-se os dois sopros vitais») (Cfr. SABBADINI, 2009: 335).

¹⁵ *Ibidem*: 423.

¹⁶ *Ibidem*: 46.

¹⁷ CORREIA, 1996: 11.

palavra divina, ainda que sempre numa óptica filosófica reflexiva, tanto que as figuras de Deus e de Cristo evidenciam as seus próprios matizes interpretativos. A imagem de Deus, por exemplo, não corresponde, como já indicado previamente, àquela do criador do Tudo, mas àquela da Lei da natureza (*Deus existe e é a Lei/ da natureza*)¹⁸, ou seja, princípio vital inato naquela e na vida do homem, no momento em que ele entra em contracto com a Natureza. Ao mesmo tempo, Cristo não é visto como o Messias, na sua valência semântica mais abstracta e etérea, mas antes como um irmão a quem o autor se sente ligado por um laço de sangue, explicitado simbolicamente pelo vinho e por beber essa bebida pelo mesmo cálice. «Bebe mais um copo/ bebe do meu vinho/ Fui eu que o criei/ de alma embriagada/ Por isso é meu sangue/ ou de Cristo tanto faz/ que Ele é meu irmão [...]»¹⁹.

Daqui se deduz como tais entidades divinas estão presentes na vida do homem, pois acompanham-no no percurso de ascese vertical, mas não são elas a resolver os problemas terrenos. A chave da resolução reside no homem²⁰ e na sua força interior, que torna possível a materialização dos sonhos e dos desejos; no cansaço, na paciência e na honestidade para alcançar melhores resultados no âmbito do trabalho ou pessoal, daí a metáfora da formiga e do alpinista; mas também, na coragem de exteriorizar os próprios sentimentos e de libertar as emoções, sempre pelo coração e nunca pelo engano. A isto soma-se a capacidade de perdoar, de procurar a Verdade e acreditar na amizade e na confiança humana enquanto único e verdadeiro «esteio da eternidade», pelo menos para o poeta. «Saboreio/ a certeza/ de fazer da amizade/ o esteio/ da eternidade»²¹.

A satisfação terrena é, pois, possível pondo em prática tais ensinamentos e, por analogia, olhando e reflectindo dentro de si próprio, tentando enfrentar e superar as inquietações existenciais, visto que até nos momentos mais sombrios são as próprias sombras interiores a revelar de repente a luz do renascer. Eis, então, a visão cristã e taoista do autor e o significado mais profundo e iluminador do seu discurso: António Correia exorta o homem a olhar além do presente, a navegar para a frente como se fosse a vela de um barco, e a partir para uma qualquer viagem, seja real ou interior, predispondo a própria natureza a conhecer os «outros eus». «Extasiado/ parto em viagem/ e já nem sei quem sou. [...] No êxtase da tarde/ o sol em mim é outro eu/ e eu o sol moribundo/ abraçado ao céu»²².

É uma exortação para não termos medo do passar do tempo e da morte, porque na velhice continuar-se-á a ver o bem e o mal da realidade terrena, «a luz e o negrume»²³ que representam a sombra da voz humana que se propaga pelo infinito (*só o mistério os une/*

18 *Ibidem*: 29.

19 *Ibidem*: 25.

20 O pensamento de António Correia encontra, por vezes, paralelo, com o de Giuseppe Tucci, para quem «il vero tesoro è in noi stessi, e consiste nel sentirsi superiore a tutto quell'incomposto mondo di desideri e di passioni che maturano infallibilmente angosce e dolori a noi poveri mortali, vanamente illusi di poter arrivare, attraverso quelli, ad una felicità che tanto più s'allontana quanto più crediamo di averla dappresso» («o verdadeiro tesouro está em nós mesmos, e consiste em sentirmo-nos superiores a todo aquele mundo desordenado de desejos e de paixões que, infalivelmente, dão origem a angústias e dores a nós, pobres mortais, vãmente iludidos de conseguirmos alcançar, através daqueles, uma felicidade que tanto mais se afasta quanto mais acreditamos tê-la alcançado») (Cfr. TUCCI, 2006: 68).

21 CORREIA, 1996: 165.

22 *Ibidem*: 121, 81.

23 *Ibidem*: 125.

e são a sombra/ da nossa voz/a fazer ondas)²⁴; no final de tudo uma luz, uma saída ou uma esperança manifestar-se-á sempre. Basta saber recolhê-la ou reconhecê-la na Natureza ou em outro lugar qualquer. Por isso, para o autor, a morte²⁵ não existe se a alma é capaz de aceitar a natural e inevitável sucessão dos acontecimentos. «A morte nunca existe/ no presente/ se a alma resiste/ perante/ a emoção/ que o instante/ lhe consente»²⁶.

A temática dos medos interiores reflecte também um aspecto bem mais laico, vivido e sentido fortemente pelo próprio autor – a passagem de Macau para a China, em 1999, e o clímax de tensão que precedeu e assinalou tal período. Na verdade, a partir desse *topos* o autor inicia uma ulterior reflexão sobre a importância da memória histórica, das raízes culturais e da voz colectiva. Em concreto, centra a sua atenção na particularidade histórico-cultural macaense, que ele bem conheceu, chegando depois à noção de que o passado lusitano e a memória histórica dele derivada são e devem continuar a ser o lume que perpetua a fé dos macaenses. Nesse sentido, o conceito de fé revela aqui uma dupla valência: religiosa, se atribuída àquele que, para empreender a viagem iniciática, precisa da fé divina como guia espiritual (*fé do luzeiro*)²⁷; filosófica, pois torna o povo macaense «ponte do futuro», mas também metáfora de luz e renovação.

*Por Deus esconjuro/ a morte/ da memória/ que no ar flutua/ e ergo a ideia/ de fazer a história/ a candeia/ ou a voz/ que perpetua/ a fé/ que faz de nós/ a ponte do futuro. [...] O infinito é desatino/ na alma do povo/ que assume/ o destino/ profundo/ de ser lume/ e ser renovo/ mas nada impõe a ninguém/ abraça meio mundo/ e vai sempre mais além*²⁸.

Ao mesmo tempo, a história e a memória simbolizam a voz de um passado que não deve desaparecer, daí a mensagem de esperança dirigida às autoridades governativas de Portugal e China, a fim de que continue a ser mantido o estatuto especial que distingue a cidade de Macau. Um auspício particularmente sentido pelo nosso autor, não só porque tal memória lusitana reflecte o facto de ser poeta e cidadão português (*não aceito/ vender a memória/ da raiz que me fez/ poeta/ e português!*)²⁹, mas também porque as raízes histórico-culturais do povo macaense são por ele sentidas como causa e bandeira do seu orgulho lusitano (*na alma tenho o sonho/ embalado no orgulho/ de sentir bem funda/ a raiz do povo/ que é minha causa e bandeira*)³⁰. Por isso, a incerteza dos anos pré-1999 é descrita

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A respeito disso, a explicação de Tucci é clarividente para se compreender melhor tal conceito na óptica oriental, segundo a qual «il Taoista è sicuro di non andare incontro a nessun Dio. [...] La morte dell'individuo è un fatto naturale, né più né meno come la nascita e come la vita: la morte succede alla vita e la vita alla morte in un continuo fatale divenire attraverso cui si svolge la legge del Tao. [...] Il taoista non ha paura di fronte alla morte, perché in realtà la morte per lui non esiste, come non esistono tutti i contrari» («o Taoista está seguro de não ir ao encontro de algum Deus. [...] A morte do indivíduo é um facto natural, tal como o nascimento e a vida: a morte sucede à vida e a vida à morte num contínuo fatal devir através do qual se desenvolve a lei do Tao. [...] O taoista não tem medo diante da morte, porque, na verdade, a morte para ele não existe, como não existem todos os contrários») (TUCCI, 2006: 57).

²⁶ CORREIA, 1996: 153.

²⁷ *Ibidem*: 59.

²⁸ *Ibidem*: 163, 167.

²⁹ *Ibidem*: 23.

³⁰ *Ibidem*: 19.

nos poemas em questão com tonalidades cromáticas de cinzento e através da metáfora do vento frio do Norte, portador de sombras nefastas, e do furacão que tudo arrasa e destrói como um círculo dantesco (*a gente emudece/ ao ver/ o tufão estrebuchar/ na bravura/ endiabrada/ [...] É o inferno/demente/ eterno/ e presente/ abrindo a goela/ o vento a uivar/ e a água a gemer/ pedaços de tudo e de nada*)³¹, para melhor sublinhar o triste presságio de um evento inevitável que não tardará a chegar, atormentando as almas de todos aqueles que vivem na península. Por isso, o autor sente-se como um pássaro que sonha com a mudança no seu sentido mais positivo, mesmo manifestando a ansiedade de quem não sabe quem irá trazer a redenção ao território e com a certeza de que nada pertence ao homem na vida terrena. «Somos pássaros somos ânsia/ sonhamos ninho na mudança/ e é aqui que nós o queremos/ [...] É cinzento é cinzento/ o horizonte/ mas sonhamos/ com o sol com a ponte/ com a raiz e com a árvore/ Temos tudo nada temos/ porque é no vento/ que voamos»³².

Como feliz auspício, vê no povo macaense a metáfora do abraço; um abraço humano e universal, porque sempre aberto ao encontro do Outro, tal como na palavra entrevê o verdadeiro instrumento de liberdade que, se esquivava de venenos ou de mentiras, e audaz por também andar contra o vento, pode iluminar e renovar a nível colectivo e não apenas individual. «Não é no papel/ é na boca que procuro/ o rosto da palavra/ para a despir/ de todo o fel/ e do engano/ em que se lava/ o mentir»³³.

É a coragem de protestar contra as injustiças e os abusos, mas também de lutar, como neste caso, pelo futuro da cidade de Macau e pela identidade da sua gente, para que, construindo no presente, o novo futuro possa ser mais sereno. Assim, do discurso filosófico-religioso de António Correia emerge plenamente a fragmentariedade da vida e da alma humana, daí o título da obra analisada, *Fragmentos*. Fragmentos, de facto, que põem a nu as fraquezas terrenas, mas que, reunidas, vão recompor a unidade da qual o homem também faz parte e que servem para compreender melhor os valores efectivamente importantes para se alcançar a tal união. A propósito, cada capítulo do volume, chamado «livro», ajuda a esclarecer este discurso, porque os capítulos estão divididos em fragmentos: fragmentos da raiz, da virtude, do amor, da inquietude, da fé e da redenção. Por aqui se percebe o provável caminho do homem, segundo o autor, cujo início reside na descoberta ou apropriação das próprias raízes, sejam estas histórico-culturais ou cósmicas, pois a raiz é o princípio da vida, a origem de tudo, verificando-se aqui um paralelo com os Génesis e o seu princípio cosmológico cristão³⁴, mas também com aquele taoísta³⁵. Depois

³¹ *Ibidem*: 31.

³² *Ibidem*: 143.

³³ *Ibidem*: 161.

³⁴ «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». («No princípio Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava informe e deserta e as sombras cobriam o abismo e o espírito de Deus pairava sobre as águas») (RAVASI, 2006: 51).

³⁵ «Tornare alle radici è la quiete, è tornare al proprio destino. Tornare al proprio destino è l'eterno. Conoscere l'eterno è illuminazione; non conoscere l'eterno è essere senza radici e causare la propria sciagura. [...]» «Regressar às raízes é a paz, é regressar ao próprio destino. Regressar ao próprio destino é o eterno. Conhecer o eterno é a iluminação; não conhecer o eterno é estar sem raízes e causar o próprio infortúnio. [...]») (SABBADINI, 2009: 153).

de encontradas as raízes, é necessário pensar na virtude da alma, cuja referência, agora nos conduz para os ensinamentos do Tao Te Ching, não por acaso chamado o «Livro da Vida e da Virtude»³⁶.

Fortalecida a alma, o homem pode agora abrir o coração, abandonando-se ao amor da luz humana e divina; esse amor servirá para enfrentar e superar as inquietações e turbacões do Eu. Só assim, no final, será possível fazer o caminho em direcção à fé e à redenção, chegando à superação da fragmentariedade terrena, na certeza de se sentir finalmente livre, sem nada desejar de material e assim poder viver na emoção de sonhos irreais, pois «feliz é quem sabe/ olhar e não ver/ ignorar/ esquecer/ o que magoar»³⁷.

BIBLIOGRAFIA

CORREIA, António (1996) – *Fragmentos*. Macau: Edição C&C Advogados.

FILORAMO, Giovanni (2005) – *Storia delle religioni. Cina e Estremo Oriente*. Roma: Gruppo Editoriale L'Espresso.

RAVASI, Gianfranco, a cura di (2006a) – *La Bibbia. Antico Testamento, Pentateuco I*. Milano: Edizioni RCS Quotidiani.

RAVASI, Gianfranco, a cura di (2006b) – *La Bibbia. Nuovo Testamento, Vangeli I*. Milano: Edizioni RCS Quotidiani.

SABBADINI, Augusto Shantena, a cura di (2009) – *Lao Tze. Tao Te Ching*. Milano: Urta Edizioni.

TUCCI, Giuseppe (2006) – *Apologia del Taoismo*. Firenze-Milano: Luni Editrice e Oriental Press.

NOTAS BIO-BIBLIOGRÁFICAS

António Correia nasceu na freguesia de Anreade, concelho de Resende, em 1948. Poeta, contista e romancista, colaborou em jornais e revistas. É licenciado em Direito e diplomado em Secretariado. Foi militar em Angola; bancário, sindicalista e advogado em Lisboa; advogado, notário, gestor, conselheiro e deputado em Macau e na China, durante cerca de vinte anos. Em 2000 foi condecorado pelo Presidente da República Portuguesa com a Ordem de Mérito, no grau de Grande-Oficial. Radicou-se em Macau em 1980, de onde saiu em 1997. Em Macau foi membro do Conselho Superior da Advocacia, Conselho de Cultura e Conselho Consultivo do Governo de Macau e colaborou na Rádio Macau como cronista. Actualmente mantém a sua ligação com Macau e tem igualmente residência no Brasil.

³⁶ Tal conceito de «virtude», no pensamento de Tucci, remete para «all'energia del Tao stesso e a quella forza che è insita in ogni essere e per cui ogni essere è ciò che è e fa quel che fa» («a energia do próprio Tao e para aquela força que é inata a cada ser e pela qual cada ser é aquilo que é e faz aquilo que faz») (TUCCI, 2006: 36); enquanto que no Tao Te Ching encontra a sua explicação no seguinte passo: «[...] Coltiva la virtù nella tua persona e la tua virtù sarà autentica; coltiva nella tua famiglia e la tua virtù sarà traboccante; coltiva nel tuo villaggio e la tua virtù sarà durevole; coltiva nel tuo paese e la tua virtù sarà abbondante; coltiva nel mondo e la tua virtù sarà vasta. [...] Come so che il mondo è così? Per via di questo». («[...] Cultiva a virtude em ti e a tua virtude será autêntica; cultiva-a na tua família e a tua virtude será transbordante; cultiva-a na tua aldeia e a tua virtude será duradoura; cultiva-a no teu país e a tua virtude será abundante; cultiva-a no mundo e a tua virtude será vasta. [...] Como sei que o mundo é assim? Por isto») (SABBADINI, 2009: 407).

³⁷ CORREIA, 1996: 65.

OBRAS DO AUTOR

- Abrindo o caminho* (contos e poesia). [Lisboa, 1976]. Macau: Edição do autor, 1990.
- Miscelânea* (mensagens em prosa e verso para crianças). Macau, [s.n.], 1987.
- Conjugando o verbo amar* (poesia). Macau, 1989.
- Folhas dispersas* (poesia). Macau, 1989.
- Ngola* (contos). Macau: Edição do autor, 1990.
- Deideia* (poesia). Macau: Edições Macau Hoje, 1992.
- Amagao, meu amor* (poesia). Macau: Edições Macau Hoje, 1992.
- Fragmentos* (poesia). [1994], Macau: Edição C&C Advogados, 1996.
- Contos de Ou-Mun* (contos). Macau: Livros do Oriente, 1996.
- Rua sem nome* (romance). 1999.
- Serenidade* (poesia). Lisboa, A. F. Publicações, 2000.
- Oratus* (poesia). 2002.
- Contos cearenses* (contos). Lisboa, A. F. Publicações, 2002.
- Flores do bem* (poesia). Lisboa, ProArt&Letra, 2004.
- Memórias do meu rio* (contos). 2005.
- Contos fabulosos* (contos). Lisboa, ProArt&Letra, 2006.
- Aldeia da paz* (romance). Lisboa, ProArt&Letra, 2007.
- As duas faces do poema*. Lisboa, ProArt&Letra, 2008.
- Amor felino* (poesia). Lisboa, ProArt&Letra, 2009.

RECENSÕES

INÊS LOURENÇO: A POESIA COMO LÂMINA IMPLACÁVEL DO TEMPO

LOURENÇO, INÊS – *COISAS QUE NUNCA*. LISBOA: &ETC, 2010, 60 p. ISBN 978-989-8150-25-7.

*Procurei os sentidos
da água corrente, da pedra submersa, do arder
da lenha, do som de passos na areia.
A todas estas riquezas fugidias
chamei alma.*

(Inês Lourenço, in *Coisas que Nunca*, p. 55)

Inesgotável! Inesgotável na voz impressa, no tempo, no corpo, na alma, na morte, na mulher, na lâmina implacável do tempo. Inesgotável nas coisas que nunca deveriam perecer – assim se define a poesia de Inês Lourenço.

Com efeito, toda a sua progressão textual faz-se no sentido de uma mais alta definição da voz poética, passando por experiências de dicção em que se podem distinguir essencialmente três momentos¹ cruciais: uma primeira fase, marcadamente engagée, feminista e contestatária, a que correspondem *Cicatriz 100%* e *Retinografias*; uma segunda fase, da qual fazem parte *Os Solistas*, onde se assume uma atitude mais distante, descomprometida e mais irónica, sarcástica, em que se esboçam os vectores axiais da sua poética; e um terceiro momento, que se inicia com *Teoria da Imunidade* e se estende por *Um Quarto com Cidades ao Fundo*, *A Enganosa Respiração da Manhã*, *Logros Consentidos*, *Disfunção Lírica* e pelo seu último livro *Coisas que Nunca*, no qual Inês Lourenço opta, manifestamente, por uma poesia mais próxima da realidade, comprometida com o quotidiano, o minimalismo, sempre com a acidez cortante de uma ironia iconoclasta².

Destes três momentos ressalta, segundo Isabel Allegro Magalhães, um universo de sensações que são o lugar de arrebatamento, com o desejo e a imaginação a convocá-las, uma epistemologia dos sentidos, que constrói o erotismo e a sensualidade na relação com os seres, os acontecimentos, a corporeidade da existência³. No seio dessa fixação com o comum da vida, onde são fotografados pequenos nada, constantes do presente ou da decantação da memória⁴, o ritmo involuntário da vida invade-nos docemente a alma. Desse ritmo intensamente irregular/ofegante ou sísmico⁵ esboça-se *Coisas que Nunca*, livro feito de sucessivas reinvenções, de múltiplos sentidos ou sem-sentidos, onde a voz da poetisa pulsa como lâmina implacável do tempo, despedaçando os músculos dos sentidos:

REESCRITA

*Fender os versos
com a lâmina implacável do
tempo. No umbigo do poema cravar
o sabre rente às vísceras dos verbos,
à linfa de adjetivos. Despedaçar
os músculos dos sentidos. Abrir
a rede viária do sangue. Romper
a velha epiderme⁶.*

Coisas que Nunca é, pois, o reflexo de uma voz que num percurso de vinte anos se foi delineando, num progressivo e contínuo amadurecimento, assente simultaneamente numa poética de sabedoria e da emoção concebida

¹ BRAGA, Daniela et al. (2001) – *Inês Lourenço – Um Quarto com Cidades ao Fundo*. «Apeadeiro, revista de atitudes literárias», n.º 1 (Primavera). Vila Nova de Famalicão: Ed. Quasi, p. 92.

² *Ibidem*.

³ SEIXO, Maria Alzira et al. (2001) – *Inês Lourenço*. In *Vozes e Olhares no Feminino*. Porto: Ed. Afrontamento, p. 174-176.

⁴ *Ibidem*

⁵ LOURENÇO, Inês (2010) – *Coisas que Nunca*. Lisboa: & etc., p. 19.

⁶ *Ibidem*.

pela razão. Desde sempre, e segundo valter hugo mãe, que a *escrita desta autora se faz desse estar acima parecendo levar o chão nos pés, ou vir ao chão suportando o céu nas mãos*⁷. É do encontro com a memória, a infância, o corpo, a cidade, o espaço, com a transfiguração do quotidiano e a circunstância que a sua poesia espelha uma (in)temporalidade renovada e inovadora:

*As raparigas da Foz há muito deixaram
 de enlaçar os bilros sobre as almofadas.
 Já não imitam nos meandros da renda o desenho
 das ondas. Nem esperam, rodeadas de filhos pequenos*

*o regresso do seu modesto ulisses. Hoje
 trabalham na pizzaria ou servem pregos e finos
 na esplanada. Com um pouco de sorte fazem
 um Curso de Gestão ou de outras ciências
 ocultas para gáudio da família que as vai
 ver desfilar no Cortejo da Queima e noutras
 praxes saloias que a turba não dispensa.*

*Também há as outras, que ao certo não
 sei o que fazem, mas que ainda debutam
 aos dezoito anos ao som de O Danúbio Azul,
 com reportagem na imprensa rosa.*

*Mas o certo é que o mar da Foz não desbotou
 jamais a sua cor atlântica, nem desistiu
 desde há milénios de receber o Douro,
 embora os caranguejos, as lapas
 e os beijinhos nos tenham abandonado
 como as histórias de antigos piratas e Robinsons
 deixaram os nossos sonhos.*

*O mar da Foz envolve na salina rebentação
 aquele poderoso rio, que apesar de retido
 em comportas de barragem, incorpora
 desde a nascente o corpo feminino
 das ribeiras que para ele correm ainda
 como rendilheiras, no regresso dos barcos*⁸.

Mais do que uma *recolha de contida e rigorosa escrita*, esta obra, marcada por uma

alternância entre poemas curtos e longos, reflecte toda uma lógica assente numa sequencialidade orgânica e vincadamente serial, isto é, compõe-se de poemas claramente entrelaçados, numa límpida construção que prende e envolve de forma poderosa o leitor. Inês Lourenço é, desde logo, *criadora de ponderado verso, como verso calibrado por metrónimo, cortado por mão segura*⁹. Como uma faca. Sem paradas inúteis. Vertiginosamente, em que tudo é dito de forma lapidar e cristalina:

CRÓNICAS

*Mulheres de canastra à cabeça, que num
 recôncavo
 de esquina, não calcetada, onde uma nesga
 de terra desmentia o urbanismo
 invasor, mijavam de pé
 com rara pontaria dissimulando
 entre as grossas saias, as
 pernas afastadas. Não usavam cuecas
 tal como uma modelo da Vogue,
 cujo profundo decote dorsal,
 prolongado abaixo da cintura,
 as abolia.*

*Coincidências
 da baixa plebe
 e da alta-costura*¹⁰.

Oscilando entre uma escrita marcada por um universo feminino, sem ser feminista, e uma apurada sensibilidade do mundo, os seus textos são o reflexo de uma voz que espicaça a moralidade caquética da sociedade pequena, do quotidiano repetitivo, de um tempo marcado pela disforia.

É nesta capacidade de conferir ao discurso um outro olhar sobre as coisas, sobre as circunstâncias do mundo, que a sua poesia se

⁷ MÃE, valter hugo (2003) – *Métodos de Encantar Incautos*. In suplemento «Mil Folhas» do jornal «Público», 15 de Março.

⁸ LOURENÇO, Inês – *Op. cit.*, p. 25-26.

⁹ MÃE, valter hugo (2003) – *Inês Lourenço e José Emílio-Nelson: a poesia de 80 em dois exemplos fundamentais*. «Esquina do Mundo – Centro de Estudos Ferreira de Castro», n.º 1 (Dezembro). Vila Franca de Xira: Ed. Colibri, p. 35.

¹⁰ LOURENÇO, Inês – *Op. cit.*, p. 27.

reveste de originalidade, inventando e reinventando-se:

POEMA DO DIA SEGUINTE

*Talvez ignore ainda
 que não confio no poder dos versos,
 que assim como os deuses
 são um mero álibi de sentidos
 duvidosos.*

*Mas, sem poder nenhum
 os prefiro, livres na sua inteira
 inutilidade. Restam-nos a roupa enxuta
 de improváveis viagens, e sempre
 o melhor vinho da colheita
 por haver¹¹.*

Em *Coisas que Nunca*, mais do que uma atenta observação da realidade que a rodeia, realidade que é tempo, corpo, alma; o leitor é não só reconduzido pelos meandros da memória, como também é confrontado com curiosos retratos dos anseios e das decepções do quotidiano. Aqui a palavra fácil ludibria a tensão, o sonho é sufocado pelo desalento, por *coisas sem ocidente*:

COISAS QUE NUNCA

*Coisas que nunca tivessem ocidente. Crianças
 que nunca envelhecessem. Rios
 que não desaguassem. Coisas
 sem o engodo de crescer
 em direcção à morte¹².*

Fernando Pinto do Amaral e João Barrento, entre outros, analisando a poesia portuguesa da pós-modernidade, diagnosticaram-lhe um generalizado e *difuso sentimento de melancolia*¹³. Ora, em Inês Lourenço não encontramos propriamente um fio condutor impregnado de melancolia, mas sim um turbilhão de sensações, resultantes de uma voz insubmissa, que não esconde uma genuína vontade de trans-

gredir, de sacudir mentalidades, recorrendo para o efeito a um tom sarcástico e mordaz:

MAMOGRAFIA DE MÁRMORE

*Deliciam-me as palavras
 dos relatórios médicos, os nomes cheios
 de saber oculto e míticos lugares
 como a região sacro-lombar ou o tendão de
 Aquiles.*

*Numa mamografia de rastreio
 a incidência crânio-caudal seria
 um bom título para uma tese teológica.*

*Alguns poetas falam disso. Pneumotórax
 de Manuel Bandeira ou Electrocardiograma
 de Nemésio, para não referir os vermelhos de
 hemoptise
 de Pessanha ou as engomadeiras tísicas
 de Cesário.*

*Mas nenhum(a) falou (ou fala)
 de mamografia de rastreio. Versos dignos
 só os de mamilo róseo desde o tempo
 de Safo ou de Penélope. E, de Afrodite
 enquanto deusa, só restaram óleos e
 mamografias de mármore¹⁴.*

Pedra angular da sua obra é também o pacto que a sua poesia estabelece com a força pura da palavra – o Verbo. Ao alternar imagens exteriores com interiores, numa luta anunciada com o tempo, a palavra não é mais do que a *difícil arte de não-ser, nem umas coisas nem outras*¹⁵:

PARA UMA POETISA

*Pentei os meus poemas com madeixas
 claras. Com elegância os lugares
 e os dizeres. Só receio se, na
 compostura dos meus versos, não
 conseguí decompor o Tempo¹⁶.*

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 18.

¹³ AMARAL, Fernando Pinto do (1982) – *Na órbita de Saturno*. Lisboa: Hiena e BARRENTO, João (1996) – *O Astro Baço – a poesia portuguesa sob o signo de Saturno*. In *A Palavra Transversal*. Lisboa: Cotovia, p. 79-94.

¹⁴ LOURENÇO, Inês – *Op. cit.*, p. 41.g

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

Mais do que uma poética como limiar para uma reflexão sobre a transfiguração do quotidiano, a vivência que decorre do encontro com a poesia de Inês Lourenço apresenta-se como um universo labiríntico onde se realça, em antagonismo com *modernices* efémeras e destituídas de sentido, todas aquelas coisas que nunca deveriam perecer, mas antes constituírem-se como alimento da memória – a começar pela nossa própria infância, com todos os estímulos que lhes deram e nos dão consistência:

BERCEUSE

*Canção de embalar é talvez
demasiado melódico e além disso
um desuso. Já ninguém canta a adormecer
os filhos. Coisa imprópria para o crescimento
de criaturas autónomas
e hiper-activas que devem fugir
ao sedentarismo e à obesidade.*

*O Canal Panda faz isso muito melhor
ou qualquer brinquedo mecânico e perfeito.*

*Também já ninguém canta
nos lavadouros públicos ou nos campos. Os*

*únicos campos onde se cantam as brumas
da memória são os estádios (...)*¹⁷

Com este suave desmontar da realidade circundante, Inês Lourenço conquista o leitor e convida-o a participar das suas tentativas de restauração da ordem mental e afectiva no seu mundo compartilhado, de cuja reorganização todos podem fazer parte. Só a poesia na sua plenitude poderá ser a *lâmina implacável* da memória e dar cor às coisas que nunca:

BECOS

*Nos velhos filmes de capa e
espada, tantas vezes os jogos
mortais de esgrima confinavam
os heróis aos recantos de ruelas
sem saída.*

*Também um livro de poemas
é um antigo beco onde a mortalidade
da esgrima subsiste. Mas é sempre possível
escalar telhados escorregadios e emboscar-se
numa qualquer viela
inventada*¹⁸.

CIDÁLIA DINIS

(MEMBRO DO GRUPO DE INVESTIGAÇÃO MULTICULTURALIDADE
E DIÁLOGO INTERNACIONAL DO CITCEM – CENTRO DE INVESTIGAÇÃO
TRANSDISCIPLINAR «CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA». ESTUDANTE DE
DOUTORAMENTO DA FLUP E BOLSEIRA DA FCT. CIDALIADINIS@SAPO.PT.)

¹⁷ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

A ECONOMIA PORTUGUESA NO TEMPO DE NAPOLEÃO – CONSTANTES E LINHAS DE FORÇA

ANTÓNIO ALVES CAETANO

LISBOA: TRIBUNA DA HISTÓRIA, [2008], 271, [1] p., IL., BIB., ISBN 978-972-8799-79-3.

«A economia portuguesa no tempo de Napoleão. Constantes e linhas de força» de António Alves Caetano, um especialista em História Económica, procura explicar a conjuntura económica portuguesa no momento das invasões francesas e da guerra peninsular, procurando entender as consequências do embargo aos portos portugueses e a «fuga» da corte portuguesa para o Brasil, em 1807. As visões apresentadas sobre a história do que aconteceu e a história «possível», ou seja, a história que seria verosímil ter ocorrido sem este cataclismo «inatural», são interessantes de sobrepôr, desenvolvendo o autor a análise das causas e dos danos deste processo histórico, tido como único e específico. Esta recensão crítica procura desconstruir a obra e o processo da sua construção, desde as fontes usadas, o método e os seus conteúdos.

As invasões francesas figuram desde sempre na História Europeia como um momento marcante. Portugal, na altura um reino mercantil com uma posição geográfica estratégica, entre o velho e o novo mundos, assumindo Lisboa a posição de sétima maior metrópole da Europa e de posto comercial fulcral no sistema de então, rapidamente se vê transformado em campo de batalha, com as finanças destruídas, e num país fragmentado e isolado. Os eventos ocorridos são percebidos por uma abundante historiografia, em que se inclui a obra em análise, como factores que moldaram o futuro de Portugal enquanto nação, ainda hoje repercutindo consequências do desenlace das invasões napoleónicas e da guerra peninsular. Para António Alves Caetano, este evento foi um subverter do natural curso da História de Portugal, se em historiografia se pode tomar qualquer dinâmica histórica como «natural».

O evento teve implicações demográficas, com drástica perda de população na metrópole, implicações económicas, com quedas enormes de capital nos cofres e nas praças portuguesas, a par de implicações sociais, e da afirmação dos novos ideais do liberalismo. Implicações financeiras, com o aumento do défice e as quebras na balança do comércio, um alegado descrédito de Portugal como nação, no domínio político, com a correspondente perda de influências a nível europeu são outras tantas consequências apontadas pelo autor.

Esta obra de António Alves Caetano é uma colectânea de vários ensaios e comunicações apresentadas a congressos de História Económica e Social, nomeadamente nos da APHES, sobre a economia de Portugal durante este período conturbado da história, focando diferentes aspectos, na tentativa de evidenciar os elementos constantes e as linhas de força da conjuntura, sempre apoiado em fontes pertinentes. Documentação do Erário Régio, «livros-mestre», marco dos navios, balanças gerais de comércio e documentos diplomáticos encontram-se listados, entre outros, relevantes. Essas fontes são identificadas e a sua escolha explicada pelo autor, através de um ensaio de crítica de fontes, tornando-se assim um excelente ponto de partida para alguém que decida investigar sobre esta temática.

A originalidade da obra, porventura discutível, é a de saber o que seria de Portugal sem este evento que o arrastou para a crise, sem margem de manobra. O *educated guess* que António Alves Caetano tenta desenvolver no último capítulo desta obra é uma das partes mais interessante do livro. É indispensável lê-la na íntegra, todavia, para se entenderem as causas que levaram Portugal ao ponto a que

chegou, focando-se o autor na história económica e financeira do país, levando-nos pelos meandros da vida administrativa do reino português e das suas balanças de comércio.

Trabalhando com valores e indicadores estatísticos de antes, durante e depois da guerra peninsular, a obra analisa os bloqueios aos portos do Norte da Europa e de Portugal e a «fuga» da corte para o Brasil, facto que acelerou a sua independência, tornando em simultâneo Portugal num «protectorado» inglês, cada vez mais fragilizado financeiramente. Tratando-se de uma obra criada sobre o modelo referenciador da História Económica, foca-se em dados predominantemente quantitativos para demonstrar as consequências dos eventos estudados. Usa fontes seriais para analisar padrões económicos, e uma metodologia estatística para concluir acerca dos danos que estes eventos provocaram no frágil tecido económico português deste período.

Ocorre, porém, que por vezes temos a impressão que estamos a ser bombardeados com dados estatísticos que necessitariam de uma mais aprofundada análise qualitativa para uma mais concreta percepção das tendências que evidenciam. Em História, mesmo em História económica, os dados quantitativos por si só não representam tudo, necessitando de ser contextualizados e comparados, e a sua informação cruzada para melhor se entender a conjuntura. Para isso, o cotejo desta obra com as mais clássicas de Emmanuel Wallerstein¹, Jorge Borges de Macedo², Jorge Miguel Pedreira³, António Pedro Vicente⁴ e com as mais recentes

de José Luís Cardoso⁵, Domingos Vandelli⁶ ou Miguel Alexandre Dantas da Cruz⁷, autores que aprofundam algumas destas questões, torna-se imprescindível para criar uma visão mais completa desde quadro histórico.

Em termos de conteúdo, a comunicação «A guerra peninsular e a economia portuguesa» realizada em 2007 no *Congresso Internacional e Interdisciplinar sobre a Guerra Peninsular* procura introduzir o leitor na situação das finanças portuguesas entre 1796 e 1820, apontando para a mudança nos padrões económicos do país e das tendências da sua exportação e importação, dando a entender as consequências nefastas do bloqueio continental, da guerra peninsular e da queda do sistema económico do império português. No ensaio «O comércio da Ásia e as invasões francesas», publicado na *Revista de História Económica e Social* em 2001, não se encontra muita relevância de conteúdos. O capítulo explica para onde se dirige o fluxo de comércio português após a conjuntura de instabilidade política e militar. A sua teoria é a de que, estando o Brasil aberto ao comércio inglês, que predava os comerciantes portugueses, estes tiveram que procurar outras vias de comércio. Foi, segundo o autor, uma tentativa falhada por parte desses comerciantes que desde há muito se haviam habituado ao mercado reservado que obtinham no Brasil, descurando o resto do comércio continental e mesmo ultramarino. Esta tendência secular do modo de fazer comércio é depois demonstrada pela dificuldade sentida pelos comerciantes portugueses em se adaptarem à concorrência vivida no comércio mundial.

A comunicação «As finanças públicas portuguesas antes da revolução de 1820»,

1 WALLERSTEIN, Emmanuel (1994) – *O sistema mundial moderno – O mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750*. Porto: Edições Afrontamento, vol. 2.

2 MACEDO, Jorge Borges de (1990) – *O Bloqueio Continental: a economia e guerra peninsular*. Lisboa: Gradiva.

3 PEDREIRA, Jorge Miguel (1987) – *Indústria e atraso económico em Portugal (1800-1825): uma perspectiva estrutural*. «Análise Social», vol. XXIII (97), p. 563-596.

4 VICENTE, António Pedro (2006) – *Guerra Peninsular: 1801-1814*. Matosinhos: QuidNovi.

5 CARDOSO, José Luís (2001) – *A economia política e os dilemas do império luso-brasileiro 1790-1822*. Lisboa: CNECDP

6 VANDELLI, Domingos (1992) – *Aritmética política, economia e finanças, 1770-1804*. (introd./ed. José Vicente Serrão). Lisboa: Banco de Portugal.

7 CRUZ, Miguel Alexandre Dantas da (2008) – *Portugal perante o sistema internacional dos finais do século XVIII – 1792-1807*. Lisboa: ISCTE. Tese de mestrado.

realizada em 2006 para o *XXVI Encontro Anual da APHES* clarifica a questão da estadia prolongada da corte no Brasil mesmo após o final da guerra e do bloqueio dos portos. Esta estadia suga os rendimentos do Estado para o Brasil, mas também as elites e as frotas mercantes. Foi este aumentar de dívidas e «má administração» por parte dos poderes portugueses que olhavam o continente a partir do Brasil, sem pensar nas consequências desse prolongado sistema administrativo, que leva à revolução de 1820, à independência do Brasil, ao atraso da industrialização portuguesa e à dependência excessiva do império britânico. Tudo leituras dominantes no seio de uma historiografia clássica portuguesa. A comunicação «Portugal na periferia dos impérios», realizada em 2007 para o *XXVII Encontro Anual da Associação Portuguesa de História Económica e Social*, conclui o que já começamos a entender com as outras comunicações lidas nesta obra: a política entre impérios mostra Portugal como uma nação periférica, um «protectorado» britânico e, depois da «fuga» da corte para o Brasil, uma «colónia brasileira». Foi vista durante as invasões napoleónicas como uma nação anexa à Inglaterra e como um peão numa guerra à qual não pôde fazer frente sem aprofundar cada vez mais a sua dependência inglesa.

O último estudo deste trabalho de António Alves Caetano é o mais interessante, por ser uma conclusão sobre o impacto dos acontecimentos. O *educated guess* é então aqui explorado na comunicação «contra factual da economia portuguesa após o bloqueio de como as cousas teriam sido diferentes se não houvera Napoleão». Realizada em 2005 para o *XXV*

Encontro Anual da APHES, este último capítulo tenta explorar o que seria a evolução possível da economia portuguesa se esta não tivesse vivido o bloqueio e a invasão militar francesa, usando os livros da balança geral de comércio para criar um cenário «virtual». A verdade é que o progresso económico português, antes da influência inglesa e do fracasso da força militar para aguentar uma guerra declarada, parecia estar a acontecer. Na segunda metade do século XVIII, num período de estabilidade das finanças portuguesas, há até uma ligeira subida das exportações, as classes mercantis portuguesas floresciam desde a criação da Junta do Comércio, em 1755, e com a subordinação da Mesa do Bem Comum dos Mercadores à nova criação do reinado de D. José, mas também com a criação dos estatutos de mercadores de retalho, em 1757, e a instituição da Aula de Comércio, em 1759. Todas estas medidas conseguiram dar um ímpeto forte ao grupo mercantil português no sistema de trocas comerciais mundial, institucionalizando e profissionalizando a classe mercantil, mesmo se viciada na facilidade do exclusivo do comércio do Brasil. Como qualquer tipo de suposição ou de história prospectiva, esta tem que estar subordinada a um modelo empírico de investigação muito específico e controlado. Neste caso, o autor decidiu usar os dados estatísticos encontrados para criar estimativas de como seria a continuação das linhas de tendência sem os eventos de facto ocorridos, para isso assentando na análise da interdependência económica dos vários sectores de actividade. O que o autor faz, embora apelativo, é irreal e discutível, do ponto de vista historiográfico.

DANNY RANGEL
(CITCEM)

A ÁGUIA E A RENASCENÇA PORTUGUESA NO CONTEXTO DA REPÚBLICA

ARNALDO DE PINHO E CELESTE NATÁRIO (ORG.)

PORTO: UNIVERSIDADE DO PORTO – UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, 2011. 88p., il., ISBN 978-972-8932-74-9.

Em 2010 comemorou-se o Centenário da República em Portugal. Por todo o país desenvolveram-se várias atividades, especialmente no âmbito académico, que recordaram o regime político, o período histórico, assim como as figuras que aí se destacaram. Hoje é possível afirmar que dessas iniciativas resultou um vasto conjunto de edições sobre a I República e que se revelam do maior interesse para aqueles que se debruçam cientificamente sobre o tema, tal como para o público em geral.

Uma dessas publicações é «A Águia e a Renascença Portuguesa no Contexto da República» (resultante de uma exposição e de um ciclo de conferências realizadas na cidade do Porto), organizada pelo Grupo de Investigação «Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal» do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, pelo Centro de Estudos do Pensamento Português da Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional do Porto) e pela Biblioteca Pública Municipal do Porto.

Esta publicação é constituída por 38 ilustrações que figuraram na referida Exposição e por 7 ensaios assinados por autores (Fernando Catroga, Fernando Guimarães, J. Pinharanda Gomes, António José Queirós, António Cardoso, Paulo Samuel e José Gama) que se têm dedicado ao estudo da cultura e do pensamento contemporâneos.

O referido livro, dado à estampa em 2011, é um contributo para as reflexões históricas e filosóficas em torno do Republicanismo, do movimento cultural da Renascença Portuguesa e do simbolismo da revista «A Águia», colocando-se em evidência o seu papel no panorama político e intelectual português.

No conjunto das colaborações destaco «O Voo d'Águia ao Amanhecer da República», ensaio de Fernando Catroga, Historiador e Professor

Catedrático da Universidade de Coimbra, especialista em História das Ideias, História da Cultura e Teoria da História. Ao longo da sua carreira estudou várias temáticas, das quais o Republicanismo tem ocupado um lugar central, resultando daí várias publicações, das quais merecem destaque: «O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos»; «Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil»; «Nação. Mito e Rito»; «Res Publica. Cidadania e Representação Política em Portugal. 1820-1926».

«O Voo d'Águia ao Amanhecer da República» é uma reflexão histórico-filosófica sobre o contexto cultural do Republicanismo cujas origens remontam ao século XVIII, mais concretamente, ao período da Revolução Francesa. Este acontecimento histórico teve profundas repercussões na Europa, no plano das Ideias Políticas e Filosóficas, e acabou por ter a expressão máxima enquanto fenómeno político em Portugal no ano de 1910, quando a I República foi implantada. Por isso, o regime republicano e o contexto histórico que o antecede têm sido estudados tanto por historiadores, como por filósofos, na medida em que representam uma época de grande importância para a História das Ideias. O interesse reside no facto de ser um período de mudança e de rutura, constituído pela emergência de novos paradigmas políticos, económicos, sociais e culturais. Nesta ambiência de mutação ganha relevo o *Intellectual*, que se inicia na participação na esfera pública, chamando frequentemente para si uma missão algo «profética» e redentora. A partir de então, não só os políticos tentam influenciar a opinião pública, mas também os intelectuais, que se manifestam através da escrita. Em todo este processo a imprensa é o instrumento determinante na afirmação deste novo grupo, assim como as edições. O universo

do livro e da leitura experimenta novos tempos numa sociedade em transformação, que os *homens das letras* pensavam transformar.

A reflexão de Fernando Catroga centra-se no contexto do campo cultural português do Republicanismo, na viragem do século XIX para o XX, e aborda a problemática do decadentismo finissecular, fazendo uma análise aos conceitos associados como *crise e regeneração*, ideias que estavam presentes no campo cultural e no campo político, assim como na sociedade em geral, que se autopercecionava e autoavaliava em estado de *crise e/ou de decadência*. Por isso, durante esse período, os discursos político e literário assumem essa perspectiva dicotómica, tensa e complexa, que balança entre a *decadência* e a *regeneração*, o *velho* e o *novo*, a *tradição* e a *modernidade*. O autor de «O Republicanismo em Portugal. Da Formação ao 5 de Outubro de 1910» demonstra como os conceitos são historicamente mutáveis, que variam de acordo com os factos políticos, sociais e económicos e que são, acima de tudo, instrumentos de legitimação de poder. Catroga reflete sobre a Literatura como um campo de poder, espaço de lutas internas, cujos combates protagonizados pelos escritores ultrapassam as questões estéticas e as concepções filosóficas vigentes. Neste sentido, a ação do intelectual passa a ser uma atividade política e escatológica, na medida em que constrói a memória histórica e discursa sobre o futuro. Os intelectuais assumem o papel de pedagogos na condução das nações e de mestres no diagnóstico dos males e das curas da Humanidade, pelo que as ideias de crise e de decadência estavam associadas a uma concepção de patologia social. Esta questão remete-nos imediatamente para a problemática da relação dos intelectuais com o poder, extensamente desenvolvida ao longo do século XX por vários autores como: Benda, Bobbio, Bordieu, Boudin, Croce, Foucault, Gramsci, Manheim, Mills, Ortega y Gasset e Sartre (ordenados alfabeticamente).

O historiador traz para a sua reflexão o advento do intelectual, as principais ideias

veiculadas e o papel da construção da memória histórica coletiva, assim como as (re)definições em torno da identidade nacional, remetendo-nos desta forma para o nacionalismo literário e cultural europeu. No caso de Portugal, refere o movimento literário da Renascença Portuguesa, o seu significado histórico e filosófico, destacando o Saudosismo enquanto doutrina desenvolvida por Pascoaes. Assim sendo, a *Saudade* foi transformada num símbolo do movimento e, por consequência, num tema polémico que gerou contendas no campo literário, levando à cisão do grupo. Como é bem sabido, a história da Renascença Portuguesa (1912-1932) cruza-se com outros movimentos intelectuais que marcaram a I República, como o Integralismo Lusitano (1914-1932), a revista «Orfeu» (1915) e a Seara Nova (de 1921 à atualidade).

A «Águia», órgão oficial do movimento cultural portuense, era o símbolo de uma nova geração de intelectuais, que tinha por missão fazer renascer Portugal e de criar um «homem novo». O autor também nos leva a refletir criticamente sobre o campo literário, como um campo de poder, no período posterior à revolução liberal em Portugal até ao regime republicano, referindo o uso político das ideias literárias e como os factos políticos têm impacto na produção cultural.

«O Voo d'Águia ao Amanhecer da República» resulta numa reflexão profunda e coerente sobre o universo das ideias que constituíram o decadentismo finissecular e se estenderam à I República, ressaltando o papel dos intelectuais na nova sociedade liberal e tendo por pano de fundo a Renascença Portuguesa. Neste sentido, o ensaio dedicado ao movimento cultural liderado por Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, poderá ser do interesse de todos os que se dedicam ao estudo dos Intelectuais e da Cultura Portuguesa Contemporânea.

EJÉRCITOS Y ARMADAS DE LOS REYES CATÓLICOS – NÁPOLES Y EL ROSELLÓN (1494-1504)

MIGUEL ÁNGEL LADERO QUESADA

MADRID: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 2010, 861 p. ISBN: 9788496849969 - ISBN: 8496849961.

Embora os meandros da política interna e diplomática da última década dos *Reis Católicos* sejam já bem conhecidos, o mesmo não se verifica no que às campanhas militares do Rossilhão e de Itália diz respeito. Estas são sempre vistas na perspectiva do pós-conquista de Granada e configurando a evolução para uma estrutura militar moderna. Com respeito a estas campanhas, havia uma lacuna ao nível do seu conhecimento militar rigoroso, em parte porque apenas há cronistas oficiais até 1492, motivo pelo qual a utilização de crónicas e de memoriais mais tardios precisava de ser completada com o recurso aos documentos. Neste livro, o objetivo do autor é, justamente, «mejorar el saber histórico (...) [e] ofrecer explicaciones coherentes y lo más completas que sea posible sobre asuntos estudiados de forma monográfica, de manera que los nuevos conocimientos obtenidos y las perspectivas abiertas sean también ayuda para otras investigaciones» (p. XIV).

Neste sentido, Miguel Ángel Ladero Quesada usa exaustivamente documentos de carácter financeiro para complementar as fontes cronísticas e para nos proporcionar uma visão global mais próxima da realidade hispânica de finais do século XV e inícios do XVI. Foram analisados pagamentos de tropas – permanentes e contratadas –, armadas, abastecimento de víveres e outros bens necessários ao bom funcionamento do exército, armas, correios, empréstimos, câmbios e a dízima eclesiástica. O autor utilizou principalmente documentos inéditos espanhóis, mas não deixou de recorrer a outra documentação espanhola, francesa e italiana editada, a qual serve de complemento às crónicas, às memórias e a outras fontes dos séculos XVI a XVIII.

O estudo editado pela Real Academia de la Historia é um casamento feliz entre a averiguação dos aspetos financeiros e tributários, por um lado, e a análise da política e da guerra, por outro, apresentando porém uma perspectiva mais política do que militar, até porque as batalhas de que o autor nos dá conta são pouco mais do que meras referências com indicação do número de efetivos e do respetivo resultado, como é o caso da batalha que opôs Espanhóis a Franceses no campo de Seminara ou La Gioia (p. 92), ou o caso da batalha de Ceriñola (p. 94).

O resultado destas opções é uma obra dividida em três partes. A Primeira Parte corresponde a uma generosa contextualização política, desde a subida ao poder de Isabel e Fernando até à redução dos efetivos militares, que chega com o fim das campanhas em Itália. Neste macro cenário, o autor identifica três grandes momentos: o acesso ao poder, entre 1468 e 1479; a reorganização política e a conquista de Granada, entre 1480 e 1492, reconhecendo Ladero Quesada este ano como sendo decisivo, devido à conquista de Granada, à expulsão dos judeus e ao acordo estabelecido com um nome que ficaria famoso: Cristóvão Colombo; e um terceiro momento, correspondente ao último decénio de vida de Isabel, que equivale, *grosso modo*, a uma época de prosperidade. Nesta última síntese estão integrados, é claro, os conflitos galo-hispânicos do Rossilhão e em Nápoles (1495-1498 e 1500-1504), se bem que tenham existido algumas tréguas, as quais nem sempre vigoravam em todas as fronteiras. O autor explicita como, através de vicissitudes várias, Espanha e França assinaram o tratado de Chambord-Granada (em novembro de 1500), no qual acordavam a repartição do reino de Nápoles. Estiveram mesmo aliadas contra a

ameaça muçulmana, uma vez que suspeitaram que Nápoles não hesitaria em pedir a ajuda dos Otomanos. A rutura surge com incidentes junto da praça militar de Atripalda, em Basilicata, e os roubos de gado a partir de junho de 1502. Assim, as hostilidades iniciaram-se a 13 de setembro de 1502. Os Espanhóis permaneceram à defesa, até porque enfrentavam tropas mais numerosas, e os Franceses tiveram de reduzir-se a ações de bloqueio, sendo mal sucedidos nos seus intentos navais contra Barletta e Tarento. Entrava-se, assim, na segunda guerra.

Poderíamos pensar que, feita a retrospectiva política, o especialista em finanças nos daria um relato muito técnico de contas, com parcelas e somatórios extraídos dos documentos consultados. Tal não acontece e a Segunda Parte principia com o elenco dos meios e dos recursos militares necessários para fazer a guerra no final do século XV: cavalaria das *Guardas Reales e da Hermandad*; vassalos recebendo um estipêndio (chamados *vassalos de acostamiento*); nobres e Ordens Militares; milícias concelhias e a sua transição para a infantaria moderna; e, como não podia deixar de ser, a artilharia. Além disso, a defesa estática do território, através das fortalezas, as armas utilizadas pela soldadesca e o abastecimento dos soldados e das armadas, bem como a definição das mesmas, completam esta Segunda Parte, na qual o autor generosamente inclui os valores consultados nos documentos, tornando a reconstrução do passado numa história harmoniosa.

Se a segunda secção do livro é dedicada ao cenário pirenaico do Rossilhão, a Terceira Parte integra as guerras de Nápoles, nas quais as armadas tiveram um papel preponderante. A obra termina com um Apêndice riquíssimo, no qual o autor organiza os dados da fazenda pelas zonas geográficas em causa, por datas, e onde, seguindo estes dois critérios, vai arrolando tudo o que diz respeito à guerra.

Financiar campanhas militares desta envergadura sem deitar o país a perder, vencê-las e ainda operacionalizar a transição para a guerra moderna, foi um processo estrutural que

começou com a conquista de Granada e que terminou com a vitória nas guerras de Nápoles. Entre várias novidades, e só para citar dois exemplos, Ladero Quesada assinala a presença de «peones a la çuyça» (p. 215) e salienta que as «capitanias están ya agrupadas en *coronelías*, esto es formando regimientos, cosa que antes no había ocurrido» (p. 454). Não obstante esta evolução, os *Católicos* tiveram de enfrentar grandes dificuldades, tais como: atrasos nos pagamentos (às vezes por mais de um ano); desvalorização pelo câmbio, registando o autor que «nunca los naçidos hisieron tanta guerra syn dinero y syn ser pagados tantos días» (p. 387); e as consequentes deserções. Porém, Isabel e Fernando superaram com êxito estes obstáculos, principalmente porque tinham uma política interna controlada e estável. Ainda assim, os gastos muito avultados, os quais superaram os nove anos da guerra contra Granada, exigiram recursos ordinários e extraordinários, num total de dezassete proveniências diferentes investigadas por Miguel Ángel Ladero Quesada. Conclui o autor que, embora haja a defesa de um objetivo comum às coroas de Castela e Aragão, cerca de 85% dos recursos empregues para financiar a guerra, seja no pagamento das tropas, no aluguer de carracas, ou na (re)construção da fortaleza de Salses (destruída pelos Franceses em Outubro de 1496), só para dar alguns exemplos, partiu da coroa da Castela, bem como a maior parte dos efetivos militares e navais utilizados na defesa de interesses comuns.

Apesar da sua análise predominantemente estrutural, Ladero Quesada presta também muita atenção ao papel de indivíduos, como é o caso de Hernando de Zafra, secretário dos *Reis Católicos*; de Alonso de Morales, tesoureiro do *extraordinário*; e de Juan de la Torre, pagador das *Guardas Reales* e de outras tropas permanentes a soldo dos *Reis Católicos*. O cuidado com estas figuras tanto permite associá-las à Fazenda como às empresas militares, detendo-se o autor em nomes como: Galcerán de Requesens, conde de Trevento e capitão geral da primeira armada, em 1495; Gonzalo

Fernández de Córdoba, *Gran Capitán*; e Don Luis Portocarrero, comandante da expedição de socorro de 1503. Algumas das manobras levadas a cabo requereram uma logística impressionante, estando o teatro de operações a centenas de quilómetros, um facto que causava algum desconforto e insegurança a Isabel e a Fernando. Ladero Quesada documenta-nos esses receios recorrendo às numerosas missivas que os *Reis Católicos*, habituados a superintender pessoalmente as campanhas militares, enviaram aos responsáveis no terreno pelas guerras italianas.

Face ao exposto, o contributo deste novo livro do reputado investigador espanhol é decisivo. Através das relações dos pagamentos, podemos identificar uma miríade de perguntas que agora passam a ter resposta: quantidade, proveniência genealógica e geográfica, tipologia e cadeia de comando dos soldados (incluindo os mercenários); organização social do exército (milícias concelhias, nobres, Ordens Militares, entre outros); número de

cavalos de combate e de bestas de carga; armamento ofensivo e defensivo utilizado; víveres consumidos por homens e por animais (trigo, cevada e vinho); recurso a artilharia e a munições (tipologia, quantidade, mestres artilheiros estrangeiros e castelhanos); tipologia, quantidade, proveniência, estatuto jurídico e pilotos das embarcações utilizadas; bandeiras e divisas usadas pelos homens; e, claro está, a configuração que estas forças assumiam no terreno, efetuando o autor algumas comparações entre as duas guerras em apreço. Por último, Ladero Quesada apresenta-nos uma estimativa rigorosa do custo total da guerra no Rossilhão e em Nápoles, que ascendeu aproximadamente a 2.079.000.000 maravedis.

Em conclusão, estamos perante uma obra que se saúda vivamente, uma vez que apresenta um contributo decisivo para o estado do conhecimento atual das guerras no Rossilhão e em Itália, no tempo dos *Reis Católicos*.

Texto escrito conforme o Acordo Ortográfico.

MARCELO ENCARNÇÃO
(DOUTOR EM HISTÓRIA, FLUP; INVESTIGADOR DO CITCEM)

NOTÍCIAS

CICLO DE CONFERÊNCIAS «O NÚCLEO EGÍPCIO DA UNIVERSIDADE DO PORTO». 19 JANEIRO-8 MARÇO 2012

ROGÉRIO SOUSA (CITCEM)
ALEXANDRE LOURENÇO (REITORIA UP)

Na sequência da exposição da coleção egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto, por ocasião do Centenário da Universidade do Porto, foi organizado um ciclo de conferências comissariadas por Luís Manuel de Araújo, Professor da Universidade de Lisboa. Seguindo-se à publicação do catálogo, também da autoria de Luís Manuel de Araújo, o programa de conferências incidiu sobre aspectos particulares da coleção por forma a chamar a atenção do público para o potencial de investigação que a coleção encerra. A exposição, com mais de 10.000 visitas contabilizadas prova a

importância que a mesma tem tido nas comemorações do Centenário da Universidade do Porto e no cartaz cultural da cidade do Porto.

Para além do ciclo de conferências, que contou também com a participação de Telo Canhão e de Rogério Sousa, foram ainda realizadas actividades pedagógicas destinadas ao público escolar e o curso livre «A morte e o além no Antigo Egipto», coordenados por Rogério Sousa. A adesão a estas iniciativas foi igualmente representativa, tendo-se criado condições para a fidelização de um público entusiástico pela cultura da antiga Civilização Egípcia.

EXPOSIÇÃO FOTOGRÁFICA «DETALHES DA FASCINAÇÃO EGÍPCIA». REITORIA DA UNIVERSIDADE DO PORTO, 15 MARÇO-18 MAIO 2012

MARIA DO CARMO SERÉN (CITCEM)
ROGÉRIO SOUSA (CITCEM)

Em exibição entre 15 de Março e 18 de Maio de 2012, a exposição apresenta ao visitante um olhar sobre o Egipto contemporâneo que de certo modo reactualiza, com um olhar actual, a visão mítica e arquetípica do Egipto como o ponto de partida para uma viagem simbólica de reencontro com as origens.

A exposição reúne e articula os contributos de quatro viajantes de diferentes nacionalidades e profissões de modo a reconstituir uma única viagem cujo ponto de partida é o Cairo antigo, imerso numa vivência medieval do espaço e do tempo, para progressivamente se aproximar dos territórios inóspitos do deserto e dessa forma reencontrar as imagens da antiga utopia criada pela multimilenária civilização do Nilo, utopia essa que, em muitos sentidos, merece ainda hoje ser reactualizada.

Numa versão mais reduzida, a exposição foi primeiramente exposta no átrio da Biblioteca Central da FLUP, por ocasião da realização do

colóquio Alexandria ad Aegyptum, em Outubro de 2010. Resultando da colaboração entre o CITCEM e a Reitoria da Universidade do Porto, a iniciativa contou ainda com o apoio da Biblioteca Central da FLUP, o CPF e o CITCEM.

A exposição é acompanhada por visitas guiadas pelos comissários e por Raquel Guerra, cada uma delas seguindo uma óptica distinta, de acordo com diferentes perspectivas: a da egiptologia (Rogério Sousa), da crítica fotográfica (Maria do Carmo Serén) e da cultura e história contemporâneas (Raquel Guerra). Ainda no âmbito da exposição foi criada uma comunidade de leitores repartida em três sessões: 1. Obras literárias egípcias (*Os Doces Versos* e o «Livro das Origens» – poemas de amor e uma composição religiosa, respectivamente) publicados em língua portuguesa; 2. A monumental obra que deu a conhecer o Egipto ao Ocidente, a *Description de l'Égypte*; 3. *O Quarteto de Alexandria*, de Lawrence Durrell.

«MUMIFICARTE» – WORKSHOP NO NÚCLEO EGÍPCIO DA UNIVERSIDADE DO PORTO. 2-6 ABRIL 2012

ROGÉRIO SOUSA (CITCEM)
SARA RODRIGUES (FLUP/LICENCIATURA ARQUEOLOGIA)

Na sequência da grande adesão de público que gerou a exposição do núcleo egípcio da Universidade do Porto, foi criado, a título experimental, uma oficina educativa através da cooperação entre o CITCEM e a Reitoria da Universidade do Porto. Esta actividade baseia-se numa proposta primeiramente implementada no Serviço Educativo do Museu Nacional Soares dos Reis. Utilizando os recursos museológicos da Universidade, em exibição na Reitoria, a actividade propõe aos jovens participantes uma autêntica «imersão» numa oficina de mumificação do antigo Egipto, através da qual é vivenciada a longa sequência de práticas e rituais que conduzem à confecção de uma múmia.

Os alunos, com idades compreendidas entre os 6 e os 15 anos, demonstraram uma grande curiosidade em relação à civilização egípcia,

sobretudo no que aos rituais da morte diz respeito. Desde a visita à exposição, onde a múmia e o seu sarcófago se revelaram, como seria de esperar numa actividade dedicada à mumificação, o centro das atenções, até ao *workshop* propriamente dito, no qual um voluntário se prestava à encenação do processo de mumificação egípcio, todos participaram de forma activa e entusiástica. O *workshop* «MumificarTE» foi uma excelente oportunidade de introduzir as crianças e os jovens nas crenças egípcias sobre a morte e o Além que, apesar da sua solenidade, não deixou de os cativar. A actividade ficou completa com a produção de artefactos manufacturados pelos próprios alunos, inspirados nos amuletos que puderem observar na colecção Egípcia do Museu de História Natural.

9.ª EUROPEAN SOCIAL SCIENCE HISTORY CONFERENCE. GLASGOW, 11-14 DE ABRIL 2012

HUGO PEREIRA (CITCEM)

Nos passados dias 11 a 14 de Abril de 2012 decorreu em Glasgow a nona edição da European Social Science History Conference, organizada pelo International Institute of Social History. As instalações da universidade local acolheram os trabalhos dos conferencistas. Sem um tema central que norteasse a chamada de comunicações, estas tocaram vários aspectos da História como ciência social, tendo, porém, sido enquadradas em diversas redes temáticas: África, Antiguidade, Ásia, Justiça Criminal, Cultura, Economia, Educação e Infância, Elites, Etnicidade e Migração, Família e Demografia, Saúde e Ambiente, Trabalho, América Latina, Cultura Material e de Consumo, Idade Média, História Oral, Política, Cidadania e Nações, Religião,

Rural, Sexualidade, Desigualdade Social, História Espacial e Digital, Tecnologia, Teoria, Urbana, Mulher e Género e História Mundial. O evento contou com a participação de investigadores de diversas nacionalidades, baseados em instituições de vários países. O contingente português foi também numeroso, nele se incluindo diversos investigadores do CITCEM. Gaspar Martins Pereira e Amândio Barros apresentaram um paper sobre a região do Douro. Alexandra Esteves e Marta Lobo de Araújo expuseram duas comunicações conjuntas sobre as classes desfavorecidas de Portugal (dotes de casamento entre camponeses e dieta alimentar dos pobres). Paulo Teodoro de Matos e Norberta Amorim apresentaram também as suas conclusões sobre os

desafios à história demográfica nacional dos últimos 50 anos. Paula Bessa e Cristina Osswald mostraram numa sessão da rede de Religião o quotidiano e a vivência material em instituições de carácter missionário e monástico. Ana Sofia Ribeiro baseou-se na sua recém-defendida dissertação de doutoramento para elaborar uma comunicação sobre a rede de Simon Ruiz num painel moderado por Amélia Polónia, que presidiu ainda a duas outras sessões e apresentou também uma exposição sobre a mesma temática. Tiago Faria, Flávio Miranda e Marcelo Encarnação (este último recentemente doutorado) organizaram um painel dedicado às políticas

secretas dos governos ibéricos da Baixa Idade Média, que constituem um dos temas de análise das suas investigações individuais. Por fim, refira-se ainda o trabalho de Hugo Silveira Pereira sobre caminhos-de-ferro portugueses inspirado num dos capítulos da sua dissertação de doutoramento, actualmente em curso (o programa, os resumos e alguns dos textos completos podem ser encontrados em www.iisg.nl/esshc). Em suma, Glasgow e a ESSHC foram palcos privilegiados para os investigadores do CITCEM mostrarem o seu trabalho. Daqui a dois anos, realizar-se-á nova ESSHC, desta feita em Viena.

AS DOAÇÕES PIAS NO MUNDO MEDIEVAL NO CONGRESSO *TUA SUNT DOMINE OMNIA* EM OVIEDO. OVIEDO, 18-21 ABRIL 2012

MARTA MIRIAM RAMOS DIAS (CITCEM)

No passado mês de Abril decorreu, entre os dias 18 e 21, o Congresso *Tua sunt domine omnia* no Salão dos Actos do *campus* de Humanidades da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Oviedo. O evento teve como objectivo a comemoração do 1200.º aniversário do testamento do Rey Casto através da apresentação de comunicações que incidissem sobre o tema *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*.

O congresso contou com vinte e uma comunicações que acercaram sobretudo diversos aspectos dos testamentos da Alta Idade Média e da Idade Média. As diferentes abordagens dos historiadores aos documentos, em conformidade com as suas linhas de investigação, demonstraram novas metodologias àqueles que estudam exaustivamente estas fontes.

A seguir ao acto de abertura, teve lugar a comunicação de Javier Fernández Conde, Professor Catedrático em História Medieval da Universidade de Oviedo. Em *La Religiosidad medieval y las donaciones a la Iglesia*, Fernández Conde reforçou a ideia do carácter supersticioso e mágico subjacente às intenções do testador medieval, seguindo a mesma linha da sua

mais recente obra *La religiosidad medieval en España (siglos XIV-XV)*.

A temática das doações pias permitiu a incursão, não só nas fontes, mas também na arquitectura, pintura e joalheria, caso das comunicações de Alejandro García Álvarez, *La arquitectura religiosa como donación piadosa: la iglesia fundacional del monasterio de Corias*, de Lorenzo Arias Páramo *Claves iconográficas del programa pictórico de la iglesia de San Julián de los Prados*, e a de Cesar García de Castro Valdés *Significados de la orfebrería sacra en la Alta Edad Media: Alfonso II y la cruz de los ángeles de San Salvador de Oviedo (808)*, entre outras.

A participação no congresso foi extremamente enriquecedora para todos os que usam os testamentos e cartas de doação como fontes diretas ou indiretas na investigação, indiferentemente da área de trabalho. Aprenderam-se, também, técnicas para a identificação da alteração de dados nos testamentos através do contributo de David Peterson. Estas alterações forjadas na Idade Média e Baixa Idade Média, resultavam numa grave deturpação do conteúdo do documento.

I.º ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA MEDICINA TROPICAL. INSTITUTO DE HIGIENE E MEDICINA TROPICAL, UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA, 21-24 ABRIL 2012

RUI MANUEL PINTO COSTA (CITCEM/CEIS20)

Integrado no programa de comemorações do 110.º aniversário da fundação da Escola de Medicina Tropical de Lisboa, antecessora do atual Instituto de Higiene e Medicina Tropical (IHMT-UNL), bem como no 60.º aniversário do I.º Congresso Nacional de Medicina Tropical, decorreu entre 21 e 24 de Abril o I.º Encontro Luso-Brasileiro de História da Medicina Tropical, nas instalações do IHMT. A realização deste encontro coincidiu ainda com a abertura da IV Mostra Museológica intitulada «110 anos de História em Medicina Tropical – Luis Marto e a preservação do património».

Promovido pelo próprio IHMT-UNL, resultou de uma organização conjunta entre especialistas portugueses e brasileiros da História das Ciências, não só do IHMT mas também da Fundação Oswaldo Cruz e do Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT).

De acordo com os responsáveis pela organização, constituiu-se «(...) como um momento privilegiado para congregar investigadores nacionais e estrangeiros de diferentes áreas de investigação, de modo a promover uma discussão tão diversificada quanto possível sobre a medicina tropical nos espaços nacional, colonial e pós-colonial nos séculos XIX e XX, relativamente a opções e práticas médicas em Portugal, no Brasil, em África ou na Ásia»¹. Com efeito, a medicina tropical acabou por ser o eixo que sustentou um largo conjunto de comunicações temáticas que suplementaram as conferências plenárias a cargo de Isabel Amaral (CIUHCT), Marcos Cueto (Casa de Oswaldo Cruz), Sanjoy

Bhattacharya (University of York) e Marta Lourenço (Museu da Ciência/CIUHCT), personalidades de particular relevo no tocante à historiografia da medicina tropical em diferentes contextos geográficos.

Por seu turno, as 12 sessões preenchidas com as comunicações temáticas articularam-se em torno de 4 vertentes centrais: trópicos e medicinas: conceitos e representações; saberes e práticas médicas: histórias e tradições plurais; actores, doenças e instituições; e ainda as políticas internacionais de saúde. Tanto nas sessões plenárias como nas comunicações em sessões paralelas, seguiu-se o modelo da apresentação seguida de debate final, moderado por um especialista, colocando no mesmo plano os trabalhos de investigadores jovens e seniores, num diálogo que se mostrou proveitoso e potenciador de ensaios futuros.

Privilegiando a história dos saberes biomédicos e das representações sociais do binómio saúde-doença, a maior parte das comunicações apresentadas permitiu aquilatar do volume invulgarmente elevado de trabalhos historiográficos em curso e da apetência crescente de muitos investigadores face à História da Ciência em geral, mas em particular para a história das ciências biomédicas, realizada com recurso a abordagens metodológicas próprias da historiografia, muito para além das tradicionais incursões socioprofissionais de cariz iatrocêntrico.

Talvez a principal lição a tirar para os historiadores que participaram neste evento seja o facto de não poderem negligenciar nem simplificar uma situação muito mais complexa do à partida se poderia supor, ultrapassando as questões habitualmente associadas ao espírito de racismo científico, estabelecido durante os períodos de vigência colonial. Não se pode

¹ Cf. SÁ, António; LEONE, Claudia; AMARAL, Isabel; BASSAN, Miran (ed.) – *I Encontro Luso-Brasileiro da História da Medicina Tropical. A medicina tropical nos espaços nacionais, coloniais e pós-coloniais (Séc. XIX-XX). Livro de resumos.* [CD] Lisboa: 2012, p. 5.

desligar a emergência e o investimento realizado na medicina tropical sem questionar as políticas de exclusão/inclusão, é certo, mas também sem avaliar corretamente o papel das empresas privadas, dos poderes públicos, dos esforços de beneméritos, e, também, das práticas e tradições científicas que permitiram construir e densificar um campo de ação científica muito específico e complexo.

Para além da presença de vários pesquisadores brasileiros da Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), da USP ou da UFRJ, apenas para citar algumas das muitas universidades e centros de pesquisa representados, todos os principais centros portugueses dedicados a História da Ciência estiveram presentes. No entanto, os que mais presenças marcaram foram o Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT) e o Grupo de Investigação de História e Sociologia da Ciência do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20), ao reunirem um número considerável de comunicações.

Apesar de não dispor da mesma visibilidade

em termos de produção historiográfica no tocante à História da Ciência, foi inserido numa sessão dedicada aos «Saberes e práticas médicas: histórias e tradições plurais» moderada por Maria de Fátima Nunes (CEHFCi) que o Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» (CITCEM) esteve representado, quando Ismael Cerqueira Vieira e Rui Manuel Pinto Costa apresentaram uma comunicação intitulada «O lugar da Medicina Tropical na escola médica portuense (1877-1923)».

Atendendo ao grande interesse suscitado ao longo do evento, a par das questões que naturalmente se levantam e aos novos caminhos de pesquisa abertos pela troca de ideias, resta desejar que este seja apenas o primeiro de futuros encontros, onde a visão luso-brasileira se possa ver acrescentada e enriquecida com a investigação e os olhares dos trabalhos historiográficos provenientes de outros países de língua oficial portuguesa, tão necessários quanto essenciais à construção/reconstrução de uma História da Medicina Tropical que não pode nem deve ser unidireccional.

I CONGRESSO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA. UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA, 18-19 MAIO 2012

CARLA SEQUEIRA (CITCEM)
CLÁUDIA PINTO RIBEIRO (CITCEM)

Realizou-se, na Universidade Nova de Lisboa, nos dias 18 e 19 de Maio, o I Congresso Anual de História Contemporânea, que se dedicou à apresentação de estudos no domínio da História Contemporânea e reuniu intervenções proferidas por conferencistas convidados e a apresentação de comunicações submetidas através de *call for papers*. Marcando o arranque da Rede de História Contemporânea, a organização esteve a cargo do Instituto de História Contemporânea (IHC) e do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20), representados na comissão organizadora por Maria Fernanda Rollo (IHC), Maria Manuela

Tavares Ribeiro (CEIS20), Ana Paula Pires (IHC) e João Paulo Avelãs Nunes (CEIS20).

O Congresso teve início no dia 18 de Maio, com uma conferência inaugural proferida por Eduardo Lourenço, a que se seguiu a mesa redonda dedicada ao tema «Portugal Contemporâneo. História e Historiografia», com a participação de nomes bem conhecidos da nossa praça (Miriam Halpern Pereira, Fernando Rosas e Luís Reis Torgal, com moderação de Joaquim Romero Magalhães e comentário de Hipólito de la Torre Gómez).

A seguir à manhã reservada, unicamente, para estes dois eventos, o Congresso distribuiu-se por

vinte sessões simultâneas: fazer História; sociedade e trabalho; economia: agentes e atividades; História das relações internacionais; ciência e História da medicina; ensino e investigação; História e território; liberalismo, república e republicanismo; guerra, diplomacia e relações internacionais; religião; regimes, poder e propaganda; resistência e oposição; revolução e democracia; violência política; cultura; arte e política cultural; colónias e colonialismo; descolonização e pós-colonialismo. De salientar, dois aspetos de relevo: por um lado, o número de sessões e de investigadores envolvidos denota a urgência na realização de um evento deste género, indicando a vitalidade das unidades de investigação envolvidas e a riqueza deste campo de investigação. Por outro lado, a submissão de centenas de resumos demonstra o interesse por parte da comunidade científica na realização deste Congresso.

A representar o CITCEM (membro da Rede de História Contemporânea), estiveram Carla Sequeira, Cláudia Ribeiro e Hugo Silveira Pereira.

Carla Sequeira, com uma comunicação integrada na sessão dedicada à «República e Republicanismo», reflectiu sobre o percurso político de Antão de Carvalho entre 1891-1910, procurando contribuir para a identifica-

ção dos mecanismos de afirmação do republicanismo em Trás-os-Montes e Alto Douro.

Cláudia Ribeiro, num artigo intitulado «Vinho, café, chá... e cinema!», fez eco das preocupações de médicos e pedagogos dos princípios do século XX que, defendendo o Cinema como importante aparelho didáctico, se debruçaram sobre estas questões no sentido de contribuir para o aperto da fiscalização da produção cinematográfica.

Hugo Pereira dissertou sobre os «Factores estruturantes da rede ferroviária portuguesa (1845-1892)», apresentando alguns factores que presidiram à configuração da rede ferroviária nacional, com destaque para o papel das companhias privadas, a estratégia ferroviária de Espanha, a pressão de militares, engenheiros e autoridades locais, a geografia de Portugal e a sua situação financeira.

Podemos considerar que o Congresso foi um êxito, graças à conjugação de diversos factores: a competência da organização, o conforto das instalações e, evidentemente, a qualidade e diversidade das apresentações que integraram este evento que, em breve, estarão disponíveis em formato de e-book, no sítio do Congresso <http://congresso.histcontemp.pt/>.

II SEMINÁRIO DOCTORAL MARTÍN DE AZPILICUETA. UNIVERSIDADE DA CANTÁBRIA, 28-29 MAIO 2012

RODRIGO DOMÍNGUEZ (BOLSEIRO FCT/CITCEM)

Teve lugar em Santander, Espanha, na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade da Cantábria, nos dias 28 e 29 de Maio últimos, o II Seminário Doctoral Martín de Azpilicueta, organizado pelo Instituto de Estudos Fiscais de Espanha em parceria com a rede espanhola *Arca Communis*, que integra projectos de investigação em História da Fazenda e Fiscalidade hispânicas (séculos XIII-XVIII) e suas relações com outros modelos europeus.

Com o subtítulo «Sistemas fiscais, poder e sociedade na Europa Medieval e Moderna» e

destinado a estudantes de doutoramento de projectos desenvolvidos em Espanha e noutros países acerca desta temática, o seminário recebe o nome do assim chamado *Doctor Navarrus* (Barásoain, 13/XII/1492 – Roma, 21/VI/1586), um dos mais ilustres representantes do pensamento económico espanhol do século XVI.

A primeira edição foi organizada em Outubro de 2011, em Madrid, como parte integrante do Congresso Internacional «El alimento del Estado y la salud de la República: orígenes, estructura y desarrollo del gasto público en

Europa (siglos XIII-XVIII)». Em 2012, já com vida e agenda próprias e coordenada por Juan Antonio Bonachía Hernando (U. Valladolid), José Ignacio Fortea Pérez (U. Cantábria), Ernesto García Fernández (U. País Basco/ Euskal Herriko Unibertsitatea) e Juan E. Gelabert González (U. Cantábria), o evento contou com a participação de investigadores de grandes projectos e centros espanhóis (U. Valladolid, CSIC-Barcelona, U. Valência, U. Málaga, U. Cantábria, entre outros) e com uma representação do CITCEM, por intermédio do doutorando Rodrigo da Costa Domínguez, que apresentou a comunicação «Echando la casa por la ventana: Alfonso V de Portugal y las demandas por crédito público a finales de la Edad Media».

Os trabalhos decorreram em diferentes

sessões de manhã e de tarde, com apresentações para uma audiência de, no máximo, 15 minutos, que foram seguidas de discussões e debates. A rede pretende, futuramente, disponibilizar o material para discussão das comunicações.

A rede *Arca Communis* tem como algumas de suas tarefas o ensino e promoção da investigação. Estes seminários são projectados com o duplo objectivo de difundir a reflexão teórica e metodológica de doutorandos e doutores recentes interessados na história da tributação e facilitar a troca de opiniões sobre os trabalhos em curso.

Maiores detalhes sobre as edições anteriores e eventos futuros podem ser encontrados no seguinte sítio: <<http://www.arcacomunis.uma.es/azpilicueta.php>>.

X CONGRESO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA CULTURA ESCRITA «ESPACIOS Y FORMAS DE LA ESCRITURA EPISTOLAR EN EL ÁREA ROMÁNICA (SS. XIV A XX)». UNIVERSIDADE DE ALCALÁ, 6-8 JUNHO 2012

MARIA INÉS NEMÉSIO (BOLSEIRA FCT/CITCEM)

Se em 1611, Sebastián de Covarrubias definia no seu *Tesoro de la lengua castellana o española* o conceito de carta como «mensajería que se envia al ausente por escrito en cualquier matéria que sea», dois séculos mais tarde Lampedusa afirmava que «algo debe cambiar para que todo siga igual», indicando, no fundo, que a *mudança* é a verdadeira promotora da redacção epistolar. Embora as cartas nem sempre tragam boas notícias, a esperança de que assim seja é um tópico secular e recorrente na saudação com que a maioria tem início. Quem escreve espera sempre que o destinatário se encontre bem e de boa saúde. Além disso, como já afirmavam os clássicos, cada carta não é mais do que um «diálogo ou conversação entre ausentes» ditado por circunstâncias diversas (guerras, prisões, emigração, missões diplomáticas, clausura em conventos, entre tantas outras que aqui se poderiam citar) nas

quais somente o papel poderá perpetuar a relação entre entes queridos.

Evocando «500 anos de escrita epistolar», entre os dias 6 e 8 de Junho de 2012 realizou-se em Alcalá de Henares, na Sala de Conferencias Internacionales do Colegio Mayor de San Ildefonso, antigo edifício da Universidad de Alcalá e actual Reitoria da mesma Universidade, o *X Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, intitulado «Espacios y formas de la escritura epistolar en el Área Románica (ss. XIV A XX)».

Organizado pela Universidad de Alcalá (Grupo de Investigación Lectura, Escritura, Alfabetización [LEA], Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre a Cultura Escrita [SIECE], Red de Archivos e Investigadores de la Escritura Popular [RedAIEP]); pela Université Rennes 2 (Groupe de Recherche et d'études sur culture écrite et société [GRECES], Centre

d'études des littératures et langues anciennes et modernes [CELLAM]); pela École des hautes études hispaniques et ibériques – Casa Velásquez; e pelo Ministerio de Economía y Competitividad (*Acción Complementaria X Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita* [HAR2011-14893-E], *Proyecto de Investigación Cultura escrita y memoria popular: tipologías, funciones y políticas de conservación (ss. XVI a XX)* [HAR2011-25944]), o referido Congresso ficou marcado pela presença de professores e investigadores especialistas na área, de trajetória reconhecida, provenientes de Espanha, França, Itália e Portugal, acompanhados por estudantes de mestrado e doutoramento que trabalham sobre questões epistolares de um ponto de vista multidisciplinar.

Em três dias de trabalho foram proferidas 3 conferências, contando com a sessão de abertura em que compareceram o Reitor da Universidad de Alcalá, Fernando Galván Reula, o Director da Casa Velásquez, Jean-Pierre Étienvre, e os dois Directores do Congresso, Antonio Castillo Gómez (UAH) e Chistine Rivalan Guégo (UR 2), e cerca de 36 comunicações. Todas elas partilharam os objectivos seguintes: a promoção de um diálogo alargado entre investigadores da mesma área com o fim de apresentar perspectivas e possibilidades de abordagem diversas, eventualmente direccionadas para projectos futuros; e, a exposição dos resultados alcançados ou dos caminhos ainda por percorrer no âmbito dos trabalhos em curso.

As grandes linhas de debate distribuíram-se por 10 painéis temáticos, sendo que o critério adoptado para a constituição dos mesmos não foi o cronológico, mas antes o do dialogismo entre temas. Antecedido pela conferência «Pétrarque épistolier et les débuts de la correspondance humaniste», em que Philippe Guérin (Université Paris III) explorou questões ligadas à redacção de cartas familiares e à conversação com os antigos, entre os quais Cícero, «...l'inventeur de l'Humanisme et l'instaurateur d'une discursivité grosse de

potencialités multiples...»¹, passando pela construção de autobiografias a partir de um discurso inicialmente epistolar, o painel n.º 1 – «La republica epistolar», contou com as intervenções de Consolación Baranda Leturio (UCM), «Las cartas de Francisco López de Villalobos: redes sociales, origen converso y solidaridad vertical»; Claire Lesage (UR 2), «La corrispondenza amorosa e letteraria di Maria Savorgnan e Pietro Bembo: carteggio d'amore (1500-1501)»; e Paolo Tinti (Università di Bologna), «Lo spazio della biblioteca nelle lettere di Girolamo Tiraboschi (1731-1794)», moderadas por Francisco M. Gimeno Blay (Universitat de València). O painel n.º 2 – «Palabras de poder y contra el poder», coordenadas por Antonio Castillo Gómez, integrou as comunicações de Francisco M. Gimeno Blay, «La correspondencia epistolar en el Compromiso de Caspe (1412); Isabella Lazzarini (Università degli Studi del Molise), «“Lessico familiare”: linguaggi dinastici e reti politiche nella comunicazione epistolare delle élites di governo (Italia, XV secolo)»; Lise Monjarret (UR 2), «La carta como soporte privilegiado del discurso panfletario del siglo XVII»; e Vanda Anastácio (UL), «Entre líneas. Función e intención en la correspondencia de Dña. Maria Ana Victoria de Bourbon (1718-1781)». No terceiro painel, «Lenguaje epistolar y creación literaria», participaram activamente Maria Gioia Tavoni (Università di Bologna), «“Il lessico familiare” di Maria Pascoli dalla sua corrispondenza»; Rita Marquilhas (UL), «Artificios, artefactos y ecofactos en la escritura de cartas»; Claude Le Bigot (UR 2), «¿Para qué la ficción epistolar? Sobre las Cartas de Fernando Arrabal»; e Isabelle Pouzet (UR 2), «De la carta al poema: la correspondencia

¹ Cf. O epistolário de Cícero, obra que também alcançou grande sucesso na Época Moderna, é uma referência obrigatória em qualquer ensaio sobre matéria epistolar. Nas suas cartas familiares estabeleceram-se não apenas os princípios do género que mais tarde viriam a ser perfilhados por variadíssimos autores, como também se delineou uma estrutura sustentada posteriormente, ao longo de muitos séculos.

Efraín Huerta-Mireya Bravo (1933-1935), sendo que as sessões foram orientadas por Pura Fernández do Centro de Ciencias Humanas y Sociales – CSIC. Do quarto painel, «Aprender a escribir cartas», dirigido por Stéphane Michonneau Ehehi da Casa de Velázquez, fizeram parte Monica Ferrari y Federico Piseri (Università degli Studi di Pavia & Università degli Studi di Milano), «Una formazione epistolare: l'educazione alla lettera e attraverso la lettera nelle corti italiane del Quattrocento»; Alberta Petto Ello (Università di Bologna), «Tra Sette e Ottocento anche i rampolli dell'aristocrazia di Parma scrivono»; Tiago C. P. dos Reis Miranda (UNL), «Las ediciones del Secretario portuguez de Francisco José Freire (1745-1823)»; e Christine Rivalan Guégo, «Enseñar a escribir: Carmen de Burgos, “mujer de cartas”». O encerramento deste primeiro dia ficou assinalado pelo concerto «Antonio Machado: su voz y mirada», cuja composição musical esteve a cargo de Pablo Guiducci e Dante Areal.

Alain Hugon, da Université de Caen, deu início aos trabalhos programados para o segundo dia com a conferência «Existe-t-il une écriture diplomatique au Siècle d'or espagnol?», seguido do painel n.º 5 – «Juegos de cartas», moderado por Christine Rivalan Guégo, e no qual participaram Jeanne-Marie Cam (UR 2), «Juegos de máscaras, voces e ilusiones: situaciones enunciativas enredadas en la epístola poética del Siglo de Oro»; Bénédicte Coadou (UR 2), «La carta en La Galatea y el Persiles: uso y abismación de la escritura epistolar en dos creaciones de Cervantes»; Delphine Hermès (UR 2), «Carta de don Francisco de Quevedo sobre casarse. Hacia unas capitulaciones matrimoniales entre una rendición de veras y una petición de burlas»; e Anaïs Gonzalez Suescun (UR 2), «La escritura epistolar en la sección de correspondencia del periódico infantil Chiquilín (1924-1927, Madrid)». O painel n.º 6 – «Correspondencia y espiritualidad», centrou-se nas apresentações de Gabriella Zarri (Università degli Studi di Firenze), «La lettera monastica tra uso e abuso: tipologie ed esempi

(sec. XV-XVII)»; Laurey Braguier (UR 2), «Cartas, autonomías y vigilancias de las beatas castellanas en el siglo XVI»; Ricardo Saez (UR 2), «Ignacio de Loyola, usos y prácticas epistolares»; María del Val González de la Peña (UAH), «“No sé dejar la pluma”: las cartas de Benedicta Teresa al Conde-Duque de Olivares», coordenadas por Béatrice Perez (UR 2). Durante a tarde as sessões organizaram-se em torno de três painéis: painel n.º 7 – «Cartas bajo sospecha», orientadas por Rita Marquilhas e constituído por Lodovica Braidà (Università degli Studi di Milano), «Libri di lettere all'Indice. Censura, autocensura ed espurgazione dei testi epistolari nel XVI secolo»; Carmen Serrano Sánchez (UAH), «Secretos y censuras: las cartas de Pedro López de la Cañada»; Verónica Sierra Blas (UAH), «El panóptico epistolar. Censura carcelaria y estrategias comunicativas en las prisiones de la guerra y posguerra españolas»; painel n.º 8 – «Correspondencias privadas (I)», dirigido por James S. Amelang (UAM), e desenvolvido por Béatrice Perez, «Cartas de un mercader sevillano a principios de los tiempos modernos»; Roberto García Puente y Juan Ignacio Pulido Serrano (UAH), «Lo material e inmaterial en la correspondencia de un hombre de negocios del siglo XVI: Simón Ruiz»; e Antonio Castillo Gómez, «Mensajes efimeros. Escribir billetes en el Siglo de Oro hispánico»; painel n.º 9 – «Correspondencias privadas (II)», moderado por Ricardo Saez, e composto por José Miguel Escribano Páez (European University Institute, Firenze), «“Amigo y querido Legasa”». Escribir cartas y mantener redes entre la Corte y la aldea en el siglo XVIII»; Elena Chicharro Crespo (UAH), «Cartas a Miguel de Basterra, Superintendente de las Minas de Almadén (ss. XVIII-XIX)»; e Juan Antonio Yeves (Fundación Lázaro Galdiano, Madrid), «La correspondencia en España en el siglo XIX: cartas íntimas y literatura epistolar». Findos os debates, todos os participantes jantaram animadamente no simpático restaurante «La Cúpula», um antigo Convento de Capuchinhos.

No terceiro dia assistiu-se à exposição do painel n.º 10 – «Acontecimientos Epistolares», coordenado por Verónica Sierra Blas (UAH), e que contou com a colaboração de Rocío Sánchez Rubio e Isabel Testón Núñez (UE), «“Quien quiere, tarde olvida”. Cartas privadas de familias extremeñas entre España y América, ss. XVI-XVIII»; Zulmira C. Santos (UP), «Cartas de amor em tempo de guerra no século XVII: a correspondência de D. Joana de Vasconcellos»; Laura Martínez Martín (UAH),

«Escribir en cadena. Solidaridad y control en las cartas de los emigrantes»; e Guadalupe Adámez Castro (UAH), «Cartas entre alambradas. La organización del correo en los campos de refugiados españoles durante el primer exilio (1939-1945)».

Ao encerramento oficial das actividades, em que se programou a publicação das actas do Congresso, seguiu-se um almoço de confraternização entre os intervenientes.

3.º ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DA TECNOLOGIA, UNIVERSIDADE DE ÉVORA, 26-28 SETEMBRO 2012

RUI MANUEL PINTO COSTA (CITCEM/CEIS20)

Nos dias 26, 27 e 28 de setembro de 2012, teve lugar no Colégio do Espírito Santo da Universidade de Évora o 3.º Encontro Nacional de História das Ciências e da Tecnologia, sob o tema «Ciência, Crise e Mudança». A tarefa da organização coube ao Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência (CEHFCi), com a coordenação científica e executiva a cargo de Maria de Fátima Nunes e José Pedro Sousa Dias.

Particularmente adequado pela atualidade e oportunidade da temática escolhida, assenta, tal como se encontra expresso no livro de resumos do evento, no facto de «Na situação económica e política que hoje vivemos [se] torna[r] particularmente urgente aprofundar o estudo e o debate sobre a interação entre a Sociedade, a Ciência e a sua História»¹. Para todos os efeitos, há que reconhecer que existe uma presença cada vez maior do historiador da ciência na sociedade, certamente pelo facto já conhecido da ciência e tecnologia ocuparem um lugar incontornável na resolução dos problemas, assumindo-se como um dos pilares

mais previsíveis do mundo que sairá do atual momento de crise.

Com um historial relativamente recente, estes encontros têm vindo a realizar-se desde 2009, no seguimento do programa de estímulo à promoção da História da Ciência em Portugal e de valorização do património cultural e científico nacional, fomentado nesse ano pelo MCTES. Organizados de forma rotativa por diferentes centros e núcleos de historiadores, têm vindo a atrair um número crescente de investigadores ligados à História das Ciências, impressão que não é apenas atestada pela opinião da organização do presente evento, mas também pelo elevado número de comunicações apresentadas no decorrer dos 3 dias de trabalho.

A conferência de abertura esteve a cargo do bem conhecido historiador da ciência Kostas Gavroglu (Universidade de Atenas), com obra também publicada em português² e cuja carreira se tem desenrolado na esfera internacional. Por seu turno, a conferência de encerramento foi proferida por José Manuel

¹ BRANDÃO, José Manuel; NUNES, Maria de Fátima (coord.) – 3.º Encontro Nacional de História das Ciências e da Tecnologia. [Livro de resumos]. Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2012, p. 5.

² Cf. GAVROGLU, Kostas – *O Passado das Ciências como História*. Porto: Porto Editora, 2007.

Sanches Ron, membro da Real Academia Espanhola e catedrático de História da Ciência na Universidade Autónoma de Madrid. Refletindo em redor do papel dos historiadores num momento de crise como o que atualmente se vive, José Sanches Ron não deixou de passar em revista as questões em torno do poder da ciência, da independência dos atores no processo da sua construção, apontando ainda a dicotomia entre o mediatismo da «Big science» versus o pragmatismo dos resultados obtidos pela «Small science».

A crescente diversidade de proveniências dos investigadores, maioritariamente afetos a variadíssimos centros portugueses de I&D, não retirou o habitual protagonismo daqueles que tradicional e consistentemente têm vindo a desenvolver um maior volume de trabalho em redor da História da Ciência. Referimo-nos, como não poderia deixar de ser, ao Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência (CEHFCi), ao Grupo de Investigação de História e Sociologia da Ciência do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20) e ao Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia (CIUHCT).

As 126 comunicações apresentadas distribuíram-se por 18 painéis temáticos, estruturando-se em torno de 8 vertentes principais: História, filosofia e pensamento científico; ideias e polémicas; Políticas científicas, investigação, desenvolvimento e modernização; Instituições e agentes da ciência; Ciência, colonialismo e impérios; Património, museus, arquivos e instrumentos; Medicina, saúde e sociedade; História e ensino da ciência; e ainda Redes, colaboração e internacionalização da ciência.

Como é habitual, as apresentações foram seguidas de um debate moderado por um especialista. Neste caso, os 20 minutos habitualmente previstos para cada comunicação foram reduzidos pela organização a 15. Se esta opção permitiu conferir maior largueza e dinâmica aos debates finais, o que foi do agrado de muitos, terá certamente impedido a

explanção mais serena de algumas das comunicações, quase obrigadas a um exercício de contrarrelógio. Ressalve-se que o tempo pré-determinado pela organização foi adequadamente comunicado aos participantes em tempo útil, restando saber se esta tendência no sentido de tornar as comunicações mais «telegráficas» não terá consequências no incremento da superficialidade dos trabalhos apresentados.

Incluído na última sessão dedicada às «Redes, colaboração e internacionalização da ciência» e moderada por Rita Garnel (CESNOVA – UNL), o Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» (CITCEM) foi representado por Rui Manuel Pinto Costa e Ismael Cerqueira Vieira, que apresentaram uma comunicação subordinada ao tema «As novas ‘pestes’ em perspetiva comparada: tuberculose e cancro na contemporaneidade portuguesa».

Aquando da sessão de encerramento dos trabalhos, as palavras de Maria de Fátima Nunes traduziram o que era a sensação de muitos dos presentes, ao afirmar que «(...) o mundo da História da Ciência em Portugal está a crescer de uma forma profissional e académica». Esperando que o próximo encontro permita continuar a dar razão a esta afirmação, o 4.º ENHCT encontra-se já programado para 2014, com acolhimento e organização a cargo da Universidade de Aveiro.

Numa altura em que se sente que o momento é propício à afirmação de novos historiadores da ciência ainda em processo de formação, e ao reconhecimento de outros com obra publicada, temos plena consciência que no contexto português esta é ainda uma disciplina jovem e plena de potencialidades. Oxalá a própria continuidade da História da Ciência e Tecnologia em Portugal não se veja mitigada pelos ventos da «Crise», e que a «Ciência» continue a fazer parte do tão desejado processo de «Mudança».

1.º CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA INTERDISCIPLINAR DA SAÚDE, FACULDADE DE FARMÁCIA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, 18-19 OUTUBRO 2012

RUI MANUEL PINTO COSTA (CITCEM/CEIS20)

Nos dias 18 e 19 de Outubro de 2012, teve lugar na Faculdade de Farmácia da Universidade de Coimbra o 1.º Congresso Internacional de História Interdisciplinar da Saúde (1.º CIHIS). A organização foi partilhada entre o particularmente prolífico e bem conhecido Grupo de História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia do Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra (CEIS20), e a Sociedade de História Interdisciplinar da Saúde (SHIS). Por seu turno, a organização do simpósio que decorreu inserido no segundo dia do congresso, teve a colaboração do Grupo de Investigación Hispano-Luso en História de la Poliomiélitis y el Síndrome Post-Polio. A coordenação do evento esteve a cargo de João Rui Pita e Ana Leonor Pereira (CEIS20).

Realizado num contexto em que a história da saúde se apresenta «... cada vez mais, década após década, como um universo temático muito vasto e interdisciplinar», enriquecida com um manancial crescente de contributos por parte das ciências sociais e humanas, a janela cronológica escolhida pelos organizadores privilegiou a época contemporânea, por entenderem que entre os finais do século XVIII e o término do século XX «... a rede interdisciplinar e multiprofissional da saúde foi-se estabelecendo com uma malha cada vez mais complexa, independentemente das histórias particulares dos serviços públicos e privados de saúde»¹. Conscientemente assumidas, estas visões espartilhadas entendem-se pelo facto de continuar a ser necessário providenciar campo de manobra suficiente aos que se dedicam a

temáticas mais periféricas ou ultra-focalizadas, sem que no entanto se percam de vista as necessárias e norteadoras visões de conjunto.

E se a interdisciplinaridade foi a tónica, a internacionalização do evento esteve garantida pela presença de investigadores provenientes não só de Portugal (e muito particularmente da Universidade de Coimbra como seria de esperar), mas também de Espanha, Brasil, Argentina, França e Polónia. Os principais tópicos abordados assentaram sobretudo nas relações entre a Farmácia, o Direito, a Medicina, a Saúde Pública, a Psiquiatria e a Polio-mielite, incluindo ainda as biografias de profissionais de saúde e da indústria farmacêutica, as bibliotecas e os arquivos. A qualidade da organização, aliada à presença de conferencistas convidados de renome e com larga experiência nas suas áreas particulares de investigação, definiu à partida o que seria normal esperar no decorrer dos dois dias de trabalhos.

José Luis Valverde (Cátedra Jean Monnet da EU, Universidade de Granada), abriu o congresso com uma conferência plenária dedicada aos problemas metodológicos da História das Ciências da Saúde. A de encerramento foi proferida por António Carreras (Universidade de Salamanca) versando o processo de medicalização progressiva a que foi sujeita a sociedade moderna, reportando-se em particular ao caso da psiquiatria. As demais conferências plenárias estiveram a cargo de Manuel Curado (Universidade do Minho), Lucília Nunes (Instituto Politécnico de Setúbal) e Laurinda Abreu (Universidade de Évora).

Intitulado «Cambiando perspectivas: instituciones, profesionales y pacientes frente a la poliomiélitis en la Península Ibérica», o simpósio que teve lugar no dia 19 contou com 5 intervenções de vários investigadores espanhóis

¹ PITA, João Rui; PEREIRA, Ana Leonor (Coords.) – Livro de Resumos – I Congresso Internacional de História Interdisciplinar da Saúde. Coimbra: CEIS20-Grupo de História e Sociologia da Ciência e da Tecnologia/SHIS, 2012, p. 3.

e portugueses, da responsabilidade do Grupo de Investigación Hispano-Luso en História de la Poliomiélitis y el Síndrome Post-Polio.

As demais 28 comunicações orais distribuíram-se por 7 sessões, tendo-se seguido o habitual modelo de debate final moderado por um especialista. Como vem sendo costume encontrar noutros eventos semelhantes, também aqui as comunicações seguiram um modelo de apresentação mais reduzido, circunscrito a 15 minutos, seguindo-se mais 5 dedicados à discussão. As apresentações em formato poster reuniram um total de 13 comunicações.

A participação do Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» (CITCEM) fez-se por Rui Manuel Pinto Costa que apresentou uma comunicação intitulada «Anastácio da Nóbrega: a cirurgia do cancro da mama na obra de um tradutor esquecido», numa sessão moderada por Manuel Correia (CEIS20). De notar ainda a participação de Nuno Bessa Moreira, doutorando em História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), que apresentou «Subsídios para

a compreensão das práticas historiográficas de Maximiano de Lemos e Tiago de Almeida», numa sessão moderada por Romero Bandeira (ICBAS, CEIS20).

De acordo com as palavras de Ana Leonor Pereira, proferidas ainda no primeiro dia do congresso, perspectiva-se já o 2.º CIHIS, antevendo-se que tome lugar em meados de 2013. Desta feita, adivinha-se que a principal ênfase temática seja colocada nas questões que enformam as metodologias utilizadas no processo de construção da historiografia da ciência. A presença de um número expressivo de alunos em fase de pós-graduação assim o parece determinar, e esperamos apenas que a inauguração deste evento se continue a projetar no futuro, pleno de vida longa e contributos frutuozos.

Quem sabe, e se for essa a intenção dos organizadores, porque não pensar em torná-lo num evento de pendor transnacional ou itinerante, internacionalizando-o ainda mais e fazendo-o percorrer outras universidades da Europa e do mundo?

JÁ TENS ONDE CAIR MORTO? VERÃO EM PROJECTO NA UNIVERSIDADE JÚNIOR 2012 DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ROGÉRIO SOUSA (CITCEM)

Um novo curso de temática egiptológica foi introduzido no programa da Universidade Júnior da Universidade do Porto. Coordenado pela equipa constituída por Maria Luísa Malato, Isabel Pereira Leite e Rogério Sousa, o curso, que decorrerá em Julho de 2012, integra-se nas actividades de divulgação científica proporcionada pela nova linha de investigação «Morte, mitos e utopias» do CITCEM. Destinada ao público escolar do ensino secun-

dário, a iniciativa foi definida como uma introdução ao universo da morte no antigo Egipto, permitindo a compreensão do simbolismo dos amuletos, uma breve iniciação à escrita hieroglífica, à literatura mágica do Além e à mumificação. O projecto visa também o estreito contacto com a colecção egípcia da Universidade do Porto e conta ainda com a colaboração da equipa de curadores da Reitoria da Universidade do Porto.

MORTE, MITOS E UTOPIAS. UM NOVO PROJECTO DE INVESTIGAÇÃO NO CITCEM

ROGÉRIO SOUSA (CITCEM)

Integrado no grupo de investigação «Memória, Património e Construção de Identidades», este novo projecto pretende incentivar os estudos multidisciplinares em torno dos espaços e das práticas funerárias resultantes da articulação de disciplinas diversas como a arqueologia, a história da arte, a história das religiões, a história económica e social, a sociologia ou a psicologia.

Pretende-se assim contribuir para enriquecer a compreensão do património construído, nomeadamente dos espaços funerários, estimulando a identificação de genealogias de imagens, práticas e discursos, assim como a identificação do seu dinamismo económico-social e o seu impacto na vida das comunidades locais.

O projecto possui objectivos específicos:

1. Estudar o impacto das representações da morte na vida material, social e económica das populações, desde a Antiguidade até aos nossos dias.
2. Estimular o cruzamento de dados iconográficos com as fontes literárias correspondentes, bem como estimular o estudo comparativo de tradições culturais distintas.
3. A linha de investigação enquadra-se nos objectivos do CITCEM sobretudo no que toca à promoção de acções de extensão cultural, em particular na região Norte, com vista à valorização do território e do património regional, bem como a integração na investigação de estudantes de pós-graduação.

II CONGRESSO ANUAL DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA UNIVERSIDADE DE ÉVORA / COLÉGIO DO ESPÍRITO SANTO 16-18 DE MAIO DE 2013

Call for papers:

A Rede de História Contemporânea, constituída por diversos centros de investigação, vai realizar o II Congresso Anual de História Contemporânea, nos dias 16 a 18 de Maio de 2013, na Universidade de Évora.

De acordo com os objectivos da Rede de História Contemporânea, o Congresso pretende proporcionar um espaço de debate científico aberto a todos os investigadores de História Contemporânea, promover a divulgação de novos estudos nesta área, em particular de jovens investigadores, e reforçar a cooperação entre os diversos centros de investigação. Além da apresentação de comunicações submetidas através deste *call for papers*, o Con-

gresso incluirá, também, intervenções proferidas por conferencistas convidados.

Apela-se à participação dos investigadores de História Contemporânea, através da submissão de propostas de comunicações ao Congresso, nos prazos e normas fixadas neste *call for papers*.

Línguas do Congresso:

Português, Inglês, Francês e Espanhol.

Prazos e normas de submissão de propostas/ /comunicações:

Submissão de propostas:

Data-limite: 31 de Outubro de 2012 a 31 de Janeiro de 2013

A proposta deverá conter título da comunicação, resumo (máx. 500 palavras), currículo breve (máx. 300 palavras)

A comunicação dos resultados da aceitação de propostas será feita até 15 de Março de 2013

Entrega dos textos integrais das comunicações:

Data-limite: 30 de Abril de 2013

Os textos integrais das comunicações não deverão ultrapassar as 3.000 palavras

Centros que integram a Rede de História Contemporânea:

Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa (CEHCP) / Instituto Universitário de Lisboa

Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência (CEHFCi) / Universidade de Évora

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) / Universidade Católica Portuguesa

Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (CEIS20) / Universidade de Coimbra

Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM) / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Universidade do Minho

Gabinete de História Económica e Social (GHES) / Instituto Superior de Economia Gestão da Universidade Técnica de Lisboa

Instituto de História Contemporânea (IHC) / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Centros responsáveis pela organização do II Congresso Anual de História Contemporânea:

Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência (CEHFCi) / Universidade de Évora

Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM) / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Universidade do Minho

Comissão Organizadora:

Maria de Fátima Nunes (Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência)

Gaspar Martins Pereira (CITCEM)

José Pedro Sousa Dias (Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência)

Luís Alberto Alves (CITCEM)

Contactos:

Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência (CEHFCi)

Universidade de Évora – Palácio Vimioso

Secretariado: Marco Cardoso

Email: cehfc@uevora.pt

Telefone: 266 706 581

TESES DEFENDIDAS POR INVESTIGADORES DO CITCEM EM 2012

Teses de Mestrado:

António Gonçalves – «Estudo Demográfico de uma comunidade rural de Guimarães: Santa Maria de Vila Nova das Infantas (1640-1840)». Mestrado em História, ICS-UM. Orientador: Carlota Santos.

Bruno Alexandre Mareca Lopes – «Da investigação à valorização do património histórico local: comissários e familiares do Santo Ofício em Arraiolos nos séculos XVII e

XVIII». Mestrado: Gestão e Valorização do Património Cultural – Ramo de Património Artístico e História da Arte. Universidade de Évora. Orientador: Antónia Fialho Conde e Fernanda Olival.

Bruno Leal Correia da Fonseca – «O Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar e o Congo ex-Belga (1960-65). Mestrado em História, UM. Orientador: Francisco Manuel Azevedo Mendes.

Bruno Miguel Cunha Henriques – «A regene-

ração da raça portuguesa no pensamento de António Mendes Correia. História. Antropologia. Eugenia. Política. (1910-1960). Mestrado em História Contemporânea, FLUP. Orientador: Jorge Alves.

Carla Alexandra Monteiro Azevedo – «A Metodologia de Inventariação de D. Jerónimo, Contador de Argote». Mestrado em Arqueologia, FLUP. Orientador: Armando Coelho da Silva.

Carla Sofia Fernandes Xavier – «Limites materiais da paisagem. Os caminhos e as propriedades de Mire de Tibães (séculos XVIII a XXI)». Mestrado em História, UM. Orientador: Francisco Azevedo Mendes; co-orientador: Helena Paula de Abreu Carvalho.

Delminda Maria Miguéns Rijo – «A Representação de Santa Justa nos Róis de Concessados (1693-1702)». Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Orientador: João Alves Dias.

Gonçalo da Cruz – «Oppidiação, Urbanismo e Romanização nos castros no Noroeste Português. A Citânia de Briteiros como caso de estudo». Mestrado em Arqueologia, UM. Orientador: Maria Manuela Martins.

João da Silva Torres Lima – «MOJAF – Movimento Juvenil de Ajuda Fraternal». Mestrado em História Contemporânea, FLUP. Orientador: Gaspar Martins Pereira.

Teses de Doutoramento:

Ana Cecília Machado da Costa (Bolseira FCT) – «A influência de S. Francisco de Sales na vida devota em Portugal». Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas, FLUP. Orientador: Zulmira Santos.

André Evangelista Marques (Bolseiro FCT) – «Paisagem e Povoamento: da representação documental à materialidade do espaço no território da diocese de Braga (sécs. IX-XI)».

Doutoramento em História, FLUP. Orientador: Luís Amaral.

Ângela Ferreira Campos – «Silence and shame? An oral history of the Portuguese Colonial War (1961-1974)». Doutoramento em História, University of Sussex, Brighton, Inglaterra.

António Francisco Dantas Barbosa – «As festividades nas confrarias dos séculos XVII e XVIII em Ponte de Lima». Doutoramento em História Moderna, UM. Orientador: Maria Marta Lobo de Araújo.

António Manuel dos Santos Pinto da Silva – «PORTUCALE e os CALLAICI. Um lugar e um povo na origem de duas nações (Territórios e comunidades na foz do rio Douro entre a Proto-história e a Romanidade)». Doutoramento em Arqueologia, História da Antiguidade e Ciências e Técnicas Historiográficas, Universidade de Santiago de Compostela. Orientador: Gerardo Pereira Menaut.

César Augusto Miranda de Freitas (Bolseiro FCT) – «Alexandre de Gusmão: da literatura jesuíta de intervenção social». Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas, FLUP. Orientador: Zulmira Santos.

Cidália Maria Baptista Dinis – «Edição Crítica e estudo da obra de Francisco de Vasconcelos Coutinho». Doutoramento em Literaturas e Culturas Românicas, FLUP. Orientador: Francisco José de Jesus Topa.

Cláudio André Neves Amaral (Bolseiro FCT) – «Energia, Modernidade Social e Desenvolvimento Económico: A Electrificação do Concelho de Matosinhos (1890-1970)». Doutoramento em História, FLUP. Orientador: Jorge Fernando Alves.

Cristiana Sofia Monteiro dos Santos Pires – «Edição crítico-genética de «Primeiros Versos» de António Nobre». Doutoramento em Crítica Textual e Crítica Genética, FLUP. Orientador: Maria João Reynaud.

Elsa Maria Gomes da Silva Pereira – «Edição crítica e estudo das obras de João Penha». Doutoramento em Literaturas e Culturas Românica, FLUP. Orientador: Francisco José de Jesus Topa.

- Flávio Miranda (Bolseiro FCT) – «Portuguese Merchants in the Euro-Atlantic space in the Middle Ages». Doutoramento em História, FLUP. Orientador: Luís Miguel Duarte; co-orientador: Hilario Casado Alonso (Universidad de Valladolid).
- Fortunato Carvalhido da Silva (Bolseiro FCT) – «Representações do outro – perspectivas museológicas». Doutoramento em Museologia, FLUP. Orientador: Alice Semedo.
- Hugo José Silveira da Silva Pereira (Bolseiro FCT) – «A política ferroviária nacional (1845-1900)». Doutoramento em História, FLUP. Orientador: Jorge Fernandes Alves.
- Hugo Aluai Sampaio (Bolseiro FCT) – «A Idade do Bronze na bacia do Ave». Doutoramento no ramo de Arqueologia, área de conhecimento de Arqueologia da Paisagem e do Povoamento, UM. Orientador: Ana Bettencourt (UM); co-orientador: Susana Oliveira Jorge (FLUP).
- Ismael Cerqueira Vieira – «A Tisiologia e a luta contra a tuberculose em Portugal» Doutoramento em História, FLUP. Orientador: Jorge Fernandes Alves.
- Joana Isabel Ribeiro Sequeira (Bolseira FCT) – «Produção têxtil em Portugal nos finais da Idade Média». Doutoramento em História, FLUP em Co-tutela com a École des Hautes Études en Sciences Sociales. Orientador: Luís Miguel Duarte; co-orientador: Matthieu Arnoux (EHESS).
- João Antero Gonçalves Ferreira – «Estratégias de Reprodução Social em Guimarães (Séculos XVII-XX)». Doutoramento em História, UM. Orientador: Carlota Maria Fernandes dos Santos.

PUBLICAÇÕES DO CITCEM

REVISTAS

CEM

CEM/cultura, espaço & memória. Porto: CITCEM, n.º 1 (2010). Dossier temático «Viagens e viajantes».



CEM/cultura, espaço & memória. Porto: CITCEM, n.º 2 (2010). Dossier temático «Memória material e materiais de memória».



Em preparação:

CEM/cultura, espaço & memória. Porto: CITCEM, n.º 4 (2013). Dossier temático «Paisagem».

CEM/cultura, espaço & memória. Porto: CITCEM, n.º 5 (2014). Dossier temático «População e saúde».

Via Spiritus

'*Via Spiritus*'. *Pregação e Espaços Penitenciais.* Porto: CITCEM, n.º 16 (2009).



'*Via Spiritus*'. *A infância de Cristo.* Porto: CITCEM, n.º 17 (2010).



'*Via Spiritus*'. *A educação feminina nos sécs. XVI-XIX: entre a aia e a mestra de noviças.* Porto: CITCEM, n.º 18 (2011).



Em preparação:

'*Via Spiritus*'. *Revisitação das correntes de espiritualidade (sécs. XVI-XVIII): obras e autores.* Porto: CITCEM, n.º 19 (2012).

'*Via Spiritus*'. *Guerra e Paz: da espiritualidade à «política» (sécs. XVI-XVIII).* Porto: CITCEM, n.º 20 (2013).

MONOGRAFIAS

2009

BETTENCOURT, Ana M. S.; ALVES, Lara Bacelar (ed.) – *Dos montes, das pedras e das águas. Formas de interação com o espaço natural da pré-história à actualidade*. [S. l.]: CITCEM/ APEQ – Associação Portuguesa para o Estudo do Quaternário, 2009.



MORAIS, Rui; DELGADO, Manuela – *Guia das cerâmicas de produção local de Bracara Augusta*. Braga: CITCEM, 2009.



SERÉN, Maria do Carmo – *Uma espada de brilhantes para o General Silveira*. [S.l.]: Governo Civil do Distrito de Vila Real/ CITCEM, 2009.



2010

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra (coord.) – *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XVIII)*. Braga: CITCEM, 2010.



ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; FERREIRA, Fátima Moura; ESTEVES, Alexandra (org.) – *Pobreza e assistência no espaço ibérico (séculos XVI-XX)*. [Braga]: CITCEM, 2010.



FERREIRA, Fátima Moura – *BRAGA nos tempos da I República: ressonâncias socioculturais»* (catálogo). [S.l.]: Câmara Municipal de Braga/ CITCEM, 2010.



FERREIRA, Maria da Conceição Falcão – *Guimarães: 'Duas vilas, um só povo'. Estudo de história urbana (1250-1389)*. Braga: CITCEM/ICS- Universidade do Minho, 2010.



MARTINS, Carla Maria Braz (coord.) – *Mineração e povoamento na Antiguidade e no Alto Trás-os-Montes Ocidental*. Porto: CITCEM, 2010.



TOPA, Francisco; MARQUES, Marco de Oliveira (org.) – *'E agora sei que oiço as coisas devagar'. Evocação e escuta de Daniel Faria*. Porto: CITCEM/ sombra pela cintura, 2010.



ESTRADA, Rui – *On rorty and other ethical issues*. Munique: Martin Meidenbauer, 2010. (CITCEM – Studies in Literature, 9).



2011

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de – *Filha casada, filha arrumada: a distribuição de dotes de casamento na confraria de São Vicente de Braga (1750-1870)*. Braga: CITCEM, 2011.



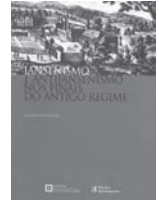
ARAÚJO, Maria Marta Lobo de; ESTEVES, Alexandra (coord.) – *Marginalidade, Pobreza e Respostas Sociais na Península Ibérica (séculos XVI-XX)*. Braga: CITCEM, 2011.



DIAS, Geraldo Coelho – *Quando os monges eram uma civilização... Beneditinos: Espírito, alma e corpo*. Porto: CITCEM / Edições Afrontamento, 2011.



SANTOS, Cândido dos – *Jansenismo e antijansenismo nos finais do antigo regime*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011.



FERREIRA, Fátima Moura; MENDES, Francisco Azevedo; CAPELA, José Viriato (coord.) – *Justiça na Res Publica (sécs. XIX-XX). Ordem, direitos individuais e defesa da sociedade*. Braga: CITCEM, 2011, vol. II.



SANTOS, Carlota (coord.) – *Família, Espaço e Património*. Braga: CITCEM, 2011.



MELO, Arnaldo; RIBEIRO, Maria do Carmo (coord.) – *História da construção – Os construtores*. Braga: CITCEM, 2011.



CONDE, Manuel Silvio Alves – *Construir, habitar: a casa medieval*. Braga: CITCEM, 2011.



MORUJÃO, Isabel; SANTOS, Zulmira C. (coord.) – *Literatura culta e popular em Portugal e no Brasil – Homenagem a Arnaldo Saraiva*. Porto: CITCEM / Edições Afrontamento, 2011.



2012

MARTINS, Manuela; MEIRELES, José; FONTES, Luís; RIBEIRO, Maria do Carmo; MAGALHÃES, Fernanda; BRAGA, Cristina – *Água. Um Património de Braga*. Braga: CITCEM; UAUM – Unidade de Arqueologia da Universidade do Minho, 2012.



NUNES, Henrique Barreto; CAPELA, José Viriato – *O mundo continuará a girar*. «Prémio Victor de Sá de História Contemporânea, 20 anos (1992-2011)». Braga: Conselho Cultural da Universidade do Minho/CITCEM, 2011.



RIBEIRO, Maria do Carmo; MELO, Arnaldo Sousa – *Evolução da paisagem urbana: sociedade e economia*. Braga: CITCEM, 2012.



PEIXOTO, Fernando Costa – *Do corporativismo ao modelo profissional. O Instituto do Vinho do Porto e a evolução do sector do vinho do porto (1933-1995)*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011.



MARTINS, Manuela; FREITAS, Isabel Vaz de; DEL VAL VALDIVIESO, Maria Isabel – *Caminhos da água. Paisagens e usos na longa duração*. Braga: CITCEM, 2012.



No prelo:

GONÇALVES, Iria – *Por terras de Entre-Douro-e-Minho com as Inquirições de Afonso III*.

FONTES

BARROS, Amândio Jorge Morais – *Cartas da Índia. Correspondência privada de Jorge de Amaral e Vasconcelos (1649-1656)*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. (Colecção «Fontes», n.º 1).



SERAFIM, João Carlos Gonçalves; CARVALHO, José Adriano Freitas de – *Um diálogo epistolar. D. Vicente Nogueira e o Marquês de Niza (1615-1654)*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. (Colecção «Fontes», n.º 3).



SERAFIM, João Carlos Gonçalves; CARVALHO, José Adriano Freitas de – *A Aurora da Quinta Monarquia*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. (Colecção «Fontes», n.º 2).



No prelo:

CARVALHO, José Adriano Freitas de (ed., introd. e notas) – *Outavas à Jornada pelo Douro acima com uns amigos*, de Tomé Tavares Carneiro.

TESES UNIVERSITÁRIAS

SEQUEIRA, Carla – *O Alto Douro entre o livre cambismo e o protecção-nismo: a «questão duriense» na economia nacional*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. (Colecção «Teses Universitárias», n.º 1).



MARQUES, Ana Santos – *O anacronismo no romance histórico português*. Porto: CITCEM /Edições Afrontamento, 2012. (Colecção «Teses Universitárias», n.º 3).



COSTA, Rui Pinto – *Luta contra o cancro e oncologia em Portugal. Estruturação e normalização de uma área científica (1819-1974)*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. (Colecção «Teses Universitárias», n.º 2).



RIBEIRO, Ana Sofia – *Convívios difíceis: viver, sentir e pensar a violência no Porto de Setecentos (1750-1772)*.



No prelo:

RIBEIRO, Jorge Manuel Pinto – *Arquitetura romana em Bracara Augusta. Uma análise das técnicas edilícias*.

CEM/cultura, espaço & memória

Boletim de assinatura

Nome: _____	
Morada: _____	
Código Postal: _____ - _____	Localidade/País: _____
Tel.: _____	Email: _____
Profissão: _____	Instituição: _____
N.º de contribuinte: _____	

Nota: Uma assinatura inclui um exemplar da revista e os portes de envio por correio registado.

✂.....

Junto envio o cheque n.º do Banco
no valor de, à ordem da Faculdade de Letras da Universidade
do Porto (CITCEM), para assinatura da revista CEM relativa ao(s) ano(s).....

Boletim de assinatura a enviar a CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto | Via
Panorâmica, s/n | 4150-564 PORTO.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO REVISTA CEM

Os trabalhos devem ser enviados num único ficheiro (excepto se previrem a inclusão de imagens), em Word ou compatível. Caso sejam utilizadas fontes ou símbolos especiais, estes devem ser identificados e enviados anexos ao artigo.

No caso do artigo prever a publicação de figuras ou mapas, estes elementos deverão ser numerados e enviados em ficheiros separados, devendo constar no texto a indicação dos locais onde tais imagens deverão ser inseridas, bem como as respectivas legendas.

Cada artigo não deverá exceder 30 mil caracteres, com espaços incluídos (nesta contagem devem ser consideradas as notas, a bibliografia, os quadros e anexos).

O artigo deverá ser acompanhado, independentemente do idioma em que for submetido, por *resumos*, em Português e Inglês, com cerca de 750 caracteres, pela indicação de 4 palavras-chave do artigo e pela identificação do autor (instituição, categoria e, caso seja pretendido, elementos de contacto, nomeadamente, telemóvel e email).

A. Estilo:

1. O corpo do texto deverá ser em letra Times New Roman, corpo 12, a espaço e meio de entrelinha, com margens de 2,5 cm. Não são aceites sublinhados.
2. O título do artigo deve ser alinhado à esquerda, em tamanho 14, negrito, e ocupar a primeira linha.
3. O nome do(s) autor(es) deve figurar na linha imediatamente a seguir ao título, alinhado à direita, em tamanho 12, seguida da instituição a que pertence e do correio electrónico institucional ou pessoal.
4. As notas de rodapé (em letra Times New Roman, corpo 10, com espaço simples de entrelinha) deverão ser reduzidas ao essencial. Desaconselha-se, igualmente, a utilização de um número excessivo de quadros e imagens. A bibliografia deverá conter as obras referenciadas no texto ou em notas e ordenadas alfabeticamente.

B. Citações

1. Citações de excertos de textos:

- a) Caso se trate de citações de pequena dimensão, integradas no corpo do texto, devem ficar entre aspas, sem itálicos.

Ex:

texto proposto, texto proposto «texto citado, texto citado» texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto texto proposto

- b) Caso se trate de excertos de maiores dimensões, deverão ser citados em parágrafo(s) distintos, sem aspas, com entrada de 1 cm do lado esquerdo, de tamanho e entrelinhamento iguais aos das notas de rodapé (corpo de letra 10), em itálico.

Ex:

texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto, *texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado, texto citado texto citado*, texto proposto, texto proposto texto proposto, texto proposto texto proposto, proposto texto, tex

2. Na citação e referenciação documental e bibliográfica, os artigos deverão respeitar as seguintes normas, adaptadas da NP 405-1:

a) Citações em texto:

- i) citação de documentos: as citações documentais, em notas de rodapé, deverão integrar, embora de forma abreviada ou com siglas (a desenvolver no final do texto, junto à bibliografia), todos os elementos necessários à identificação da espécie. A identificação de fundo ou colecção documental deve ser feita em itálico (ex: IAN/TT — *Convento de Santa Clara de Vila do Conde*, cx. 37, mç. 7, s.n.).
- ii) citações bibliográficas: as referências bibliográficas, em notas de rodapé, deverão indicar, qualquer que seja a natureza da publicação (livro, artigo, etc.), o apelido do(s) autor(es) (em maiúsculas), o ano de publicação da obra e a(s) página(s) a que corresponde a citação (ex: PIRES, 2009: 319). Se se tratar de obras de dois autores, deverão indicar os apelidos de ambos, separados por & (ex: ROSAS & MÁIZ, 2008: 338). Se se tratar de diversos autores, ao apelido do primeiro autor deve seguir-se a expressão «et alii», abreviada, em itálico (ex: RAMOS *et al.*, 2009: 622). Se se tratar de autor com mais do que uma obra referida na bibliografia e publicada no mesmo ano, deve acrescentar-se ao ano de publicação uma letra correspondente à ordenação alfabética da bibliografia (ex: SARAIVA, 2009a: 11).

b) Citações em bibliografia final (obrigatória):

i) Monografias:

Ex: RAMOS, Rui; SOUSA, Bernardo Vasconcelos e; MONTEIRO, Nuno Gonçalo (2009) — *História de Portugal*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2 vols.

SARAIVA, Arnaldo, *org. e introd.* (2009a) — *O personagem na obra de José Marmelo e Silva*. Porto: Campo das Letras.

SARAIVA, Arnaldo (2009b) — *Guilherme IX de Aquitânia, Poesia*. Campinas: Unicamp.

TORRES, Carlos Manitto (1936) — *Caminhos de ferro*. Lisboa: [s.n.].

ii) Publicações periódicas:

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón (2008) — *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9, p. 337-356.

Ex: ROSAS, António; MÁIZ, Ramón (2008) — *Democracia e cultura: da cultura política às práticas culturais democráticas*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 337-356.

iii) Capítulos de obras colectivas:

Ex: PIRES, Ana Paula (2009) — *A economia de guerra: a frente interna*. In ROSAS, Fernando; ROLLO, Maria Fernanda, *coord.* — *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, p. 319-347.

iv) Teses:

Ex: AMARAL, Luís Carlos (2007) — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.

vi) Monografias em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos (2007) — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

vii) Analíticos em suporte electrónico:

Ex: AMARAL, Luís Carlos (2007) — *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (séc. IX-1137)*. «Revista da Faculdade de Letras – História», III série, vol. 9, p. 337-356. Disponível em <<http://www.letras.up.pt/luisamaral.pdf>>. [Consulta realizada em 12/09/2010].

3. Citação de fontes:

As citações documentais deverão integrar, como norma, todos os elementos necessários a uma rigorosa identificação da espécie, recorrendo embora a abreviaturas ou siglas. Estas deverão ser desenvolvidas no final do artigo, após a bibliografia. A indicação dos fundos documentais deverá ser feita em itálico.

Ex: IAN/TT – *Chancelaria D. Afonso V*, Iv, 15, fl. 89

D. Recensões:

As recensões de livros não devem ultrapassar 7.500 caracteres. De modo geral, devem adoptar a seguinte estrutura: i) descrever, de forma clara e breve, o conteúdo e os objectivos da obra; ii) relacionar a obra com bibliografia de referência sobre o tema e apontar seus os principais contributos nesse domínio; iii) avaliar a adequação das fontes de informação, da metodologia seguida e da estrutura da obra, face aos objectivos do autor; iv) o autor da recensão deve emitir uma crítica imparcial e objectiva sobre a obra, não sendo aceitáveis juízos pessoais demonstrativos de antipatia ou simpatia pelo autor; v) o autor da recensão deve evitar análises de pormenor (listas de erros tipográficos ou de omissões bibliográficas, a menos que comprometam, de forma decisiva, os objectivos da obra), notas de rodapé e referências finais; vi) as referências consideradas necessárias deverão ser incluídas no texto, entre parênteses [ex: «Segundo Hancock (*Oceans of Wine: Madeira and the Emergence of American Taste and Trade*. New Haven/London: Yale University Press, 2009), o comércio interimperial ajudou a configurar um mundo atlântico integrado, ancorado em redes que facilitaram movimentos de pessoas, mercadorias e ideias, quebrando as fronteiras dos impérios e criando uma ‘cultura atlântica transimperial’»]; vii) o cabeçalho da recensão deverá conter os seguintes elementos: título (em negrito); nome do autor (em maiúsculas); local de edição: editor, data; páginas (no formato ‘xxix + 632 p.’), indicação, se for o caso, que o livro contém ilustrações e/ou mapas e ISBN.

Ex. de cabeçalho de recensão:

Oceans of Wine: Madeira and the Emergence of American Trade and Taste

DAVID HANCOCK

New Haven/London: Yale University Press, 2009

xxix + 632 p., il., mapas, índices, bib., ISBN 978 0 300 13605 0

REFEREES 2012

Afonso Rocha (Universidade Católica Portuguesa)

Ângela Barreto Xavier (Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa)

Arlindo Cunha (Universidade Católica Portuguesa)

Francisco Ribeiro da Silva (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Jorge Osório (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

José Pedro Paiva (Faculdade de Letras Universidade de Coimbra)

Ana Leonor Pereira (Faculdade de Letras Universidade de Coimbra)

Luísa Malato (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Maciel Santos (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Magda Pinheiro (Instituto Universitário de Lisboa)

Manuel Augusto Rodrigues (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)

Maria da Conceição Meireles Pereira (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Nuno Simões Rodrigues (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Olga Lima (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Paula Pinto (Faculdade de Letras Universidade do Porto)

Rui Bebiano (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)

Teresa Rodrigues (Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa)

