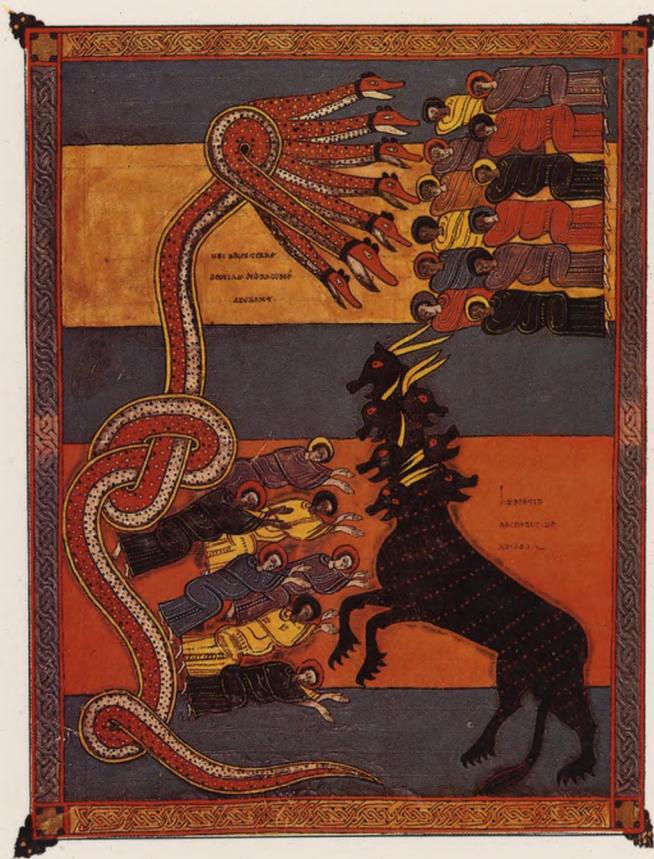


# ⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

## REVISTA DE HISTORIA DAS IDEIAS

Publicação anual do Instituto de Historia e Teoria das Ideias  
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra  
Vol. 8 — 1986

*Fundador:* J. S. da Silva Dias

*Director:* Luís Reis Torgal

*Secretários de Direcção:* Manuel Augusto Rodrigues e Fernando Catroga

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

*Administração:* João Gouveia Monteiro e Maria do Rosário Azenha

*Apoio Técnico:* Maria do Rosário Azenha

*Capa:* Vítor Torres

*Motivo da Capa:* Apocalipse, XIII, 1-10, Biblioteca Nacional de Madrid

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

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

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

Revista de História das Ideias 8

## **O SAGRADO E O PROFANO**



*NÚMERO PUBLICADO CGM O APOIO DE:*

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

OS TRABALHOS ASSINADOS SAO DA EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DOS SEUS AUTORES

FACULDADE DE LETRAS  
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

# O SAGRADO E O PROFANO

\*

HOMENAGEM A J. S. *DA SILVA DIAS*

*Coordenação:*  
Maria Manuela Tavares Ribeiro

UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
1986





**J. S. DA SILVA DIAS**



## NOTA DE APRESENTAÇÃO

*«O Sagrado e o Profano» foi o tema que escolhemos para os volumes 8 e 9 da Revista de Historia das Ideias, de homenagem ao Professor José Sebastião da Silva Dias. Título de urna obra do historiador das religiões e antropólogo romeno Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane, constitui, por assim dizer, uma questão-síntese que envolve uma complexa gama de problemas, passíveis de serem abordados em várias zonas do saber e através de métodos diversos. O historiador, o antropólogo, o sociólogo, o filósofo encontram aqui um vasto campo para as suas análises científicas e para as suas reflexões teóricas. No dizer do próprio Eliade, «O Sagrado e o Profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Estes modos de ser no mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem unicamente o objecto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos, e, por consequência, interessam não só ao filósofo mas também a todo o investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana».*

*O sagrado e o profano são, pois, dois modos de estar no mundo, descobertos pelo homem. Não têm existência real, distinta, nas sociedades míticas, onde o sagrado absorve toda a vida colectiva e toda a visão do mundo. Não teriam mesmo existência muito definida nas sociedades medievais do ocidente europeu. A conquista do profano corresponde afinal ao desenvolvimento de todo um processo cultural que arranca lá pelo século XIII ou ainda antes. O «nascimento do espírito laico\* (ou, talvez preferivelmente, de «laicização») — para utilizar*

a expressão de Georges de Lagarde — corresponde, na verdade, ao curso de formação de realidades novas no espaço cultural, político e institucional. A Ciência será afinal a descoberta da forma «profana» de analisar o mundo, a vida e o homem. O «Estado» será a forma política resultante de um processo complexo de «profanização» da sociedade. Os comportamentos vão assumindo um sentido profano. E as instituições, que não se concebiam fora do sagrado, alcançam a pouco e pouco o seu estatuto laico.

Será, porém, uma longa viagem. Com passos para a frente e passos para trás, com contradições resultantes da sobrevivência do sagrado ou do aparecimento de outras formas de sagrado. Maquiavel terá lançado a primeira concepção teórico-prática de um Estado concebido de forma laica? Mas não terá concorrido também para a hierofania do Estado? A Revolução Francesa afirmou-se como um processo de laicização do Estado; mas não caiu na «contradição» de ter pretendido criar uma espécie de «religião revolucionária», com as suas festas, o seu calendário «litúrgico» e até os seus «santos» e os seus «templos»? Comte recusou a metafísica, procurou constituir uma concepção sociológica «positiva»; porém, «contraditoriamente», não acabou por cair numa concepção de «religião de humanidade»? E que dizer das instituições que tão dificilmente conquistam o seu espaço profano, continuando a utilizar a simbologia do sagrado? Em particular aquelas que na sua origem estiveram profundamente ligadas ao «religioso» e ao «eclesiástico», como é o caso da Universidade. E a Ciência, especialmente as ciências sociais, que dificuldade tiveram em conquistar o seu estatuto profano! Sobretudo a história, que, depois de se desembaraçar do sagrado teológico, se envolveu nos mitos dos heróis e dos acontecimentos nacionais. Mesmo a militância política, até a que envolve concepções marcadamente laicas, não supõe, em certos aspectos, sentimentos de natureza «religiosa»? O sagrado não é o mero domínio psicológico e mental; é também a esfera do ideológico. Digamos mesmo, não só na sua forma religiosa original, mas também e principalmente nas suas metamorfoses diversas, é uma das principais linguagens das ideologias.

Por tudo isto a oposição sagrado-profano já hoje talvez não assuma o carácter de dialéctica de transformação. E serão na verdade opostos o sagrado e o profano, ou serão apenas «diferentes» e «concorrentes»? Não será que o profano recuperou o sagrado? Humanizar volta a ser um conceito fundamental. Já não se trata de laicizar, porque laicizar pode significar sacralizar — trata-se antes de humanizar. De humanizar a Ciência e a Técnica, o Estado, as múltiplas instituições, a economia, os comportamentos, enfim a sociedade.

*Não pretendemos apresentar um discurso filosófico sobre o sagrado e o profano. Como historiadores tão-só nos compete analisar o sagrado e o profano como fenómenos sociais. Mas, dificilmente seremos capazes de o fazer sem nos envolvermos no mundo complexo e rico das reflexões ou, pelo menos, das interrogações teóricas. Terminando, outra vez com Mircea Eliade: «Tema imenso, porque, como já dissemos, ele não interessa unicamente ao historiador das religiões, ao etnólogo, ao sociólogo, mas também ao historiador, ao psicólogo, ao filósofo».*

\*  
\* \*

*O Professor J. S. da Silva Dias tem sido, ao longo da sua vida, não só um historiador, mas também um filósofo, um político (como homem da pólis); tem sido um paciente e brilhante investigador e um interveniente; um teórico e um prático; um produtivo autor de inúmeros livros e artigos, dos mais diversos géneros e objectivos, e também um criador de instituições de cultura e de uma escola científica; um «humanista», afinal, no sentido moderno do termo. Cremos, pois, que nenhum tema se adequaria melhor à sua tão rica personalidade como este. Ele tem sido um historiador do sagrado e do profano, mas também um filósofo do sagrado e do profano e até um combatente do profano contra o sagrado (ou con-sagrado).*

*O Instituto de História e Teoria das Ideias, através da sua Revista, ambos obra sua, quiseram, assim, homenagear, da forma mais digna, a grande personalidade da cultura nacional, que o Professor Silva Dias constitui. Haverá melhor forma de o fazer que publicar dois volumes sobre um tema desta envergadura, tão da sua predilecção? Ao convite que foi dirigido, acorreram historiadores, filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos. E, se nem todos puderam escrever os seus artigos, a grande maioria deixou expresso, de forma pessoal e sentida, o seu apoio. Outros escreveram-nos fora da área que constitui a temática central destes volumes. Em nome da Redacção, apenas desejamos afirmar que o nosso contributo constitui uma forma singela de concorrer para esta justa homenagem em que vivamente participamos mas que também, pelo seu significado, nos ultrapassa.*

Luís Reis Torgal  
Maria Manuela Tavares Ribeiro



## PARA UMA BIOBIBLIOGRAFIA DE J. S. DA SILVA DIAS

JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS nasce em Arcos de Valdevez a 9 de Fevereiro de 1916. Licencia-se em Direito pela Universidade de Coimbra em 1941, apresentando uma dissertação intitulada *Da letra em branco*. A sua carreira académica caracterizou-se por uma notável actividade científica no domínio da história, da filosofia, da literatura, da sociologia e do direito, associando-lhe também uma participativa acção no campo político e na vida universitária. Em 1940-1941 presidiu à Direcção do Centro Académico da Democracia Cristã (C.A.D.C.). Durante dois anos foi Director e assíduo colaborador da revista *Estudos*, sendo também articulista do jornal *Via Latina*. Redactor do *Novidades* durante dez anos, foi jornalista de várias folhas periódicas: *A Voz*, *Jornal de Notícias*, *A Manhã* e *Tribuna da Imprensa* (os dois últimos do Rio de Janeiro), *Acção* e foi um dos fundadores de *O Trabalhador*. Das revistas em que colaborou destacam-se *Rumo*, *Estudos* e *Tradição* (Brasil).

Em 1942 inicia uma carreira pública como Assistente dos Serviços de Acção Social, do Instituto Nacional de Trabalho e Previdência. Desempenha o cargo de Secretário do Tribunal de Execução das Penas entre 1949 e 1953, é Inspector da Polícia Judiciária na Subdirectoria de Lisboa em 1953-1956, Director do Instituto de Assistência a Menores em 1956 e, neste mesmo ano, toma posse como Provedor da Casa Pia de Lisboa. Esta actividade no campo da assistência motiva profundas reflexões e aplica-se aos estudos sociais e psico-pedagógicos, de importância relevante.

Em 1958, a convite da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, inicia a regência da cadeira de História da Cultura Portuguesa e de História da Filosofia em Portugal e, no ano seguinte, rege também a cadeira de História da Cultura

Moderna. Director do Seminário de Cultura Portuguesa desde 1961, é-lhe concedido pela Universidade de Coimbra a 5 de Maio desse mesmo ano o grau de doutor em Filosofia. Realiza as provas de agregação em 1969 e, no ano imediato, toma posse do lugar de professor catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras. Em 1974 pertence ao Conselho Directivo desta mesma Faculdade e funda o Instituto de História e Teoria das Ideias. Em 1977 sai o primeiro volume da *Revista de História das Ideias* de que é fundador. Responsável científico do Projecto de Investigação sobre «História das Ideias em Portugal nos séculos XVIII e XIX», subsidiado pelo Instituto Nacional de Investigação Científica, mantém esse cargo depois da criação do Centro de História de Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, em 1976. É convidado em 1979 a exercer funções docentes na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa onde rege a cadeira de História das Ideias. É Presidente da Comissão Instaladora daquela Faculdade em 1980. Director do Centro de História da Cultura dessa mesma Universidade, funda a *Revista Cultura, História e Filosofia*, que actualmente dirige. Jubilou a 9 de Fevereiro do corrente ano por atingir o limite de idade. Porém, trata-se apenas de um marco na vida deste notável professor e investigador, cuja actividade científica mantém a mesma vivacidade de sempre.

A diversidade e importância dos cargos que exerceu, o desempenho notável da sua actividade jornalística, pedagógica e científica merecem a mais profunda admiração intelectual. Mas, melhor do que quaisquer palavras, fala, por si só, a obra do Professor Silva Dias. \*

\*

## BIBLIOGRAFIA \*

### LIVROS E ARTIGOS

#### 1938

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

#### 1939

«A propósito da Guerra de Espanha», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 140-145.

«Paz e bem», *Estudos*, 16 (178-179) 1939, pp. 282-288.

«Pensamento e acção», *Estudos*, 16 (182) 1939, pp. 465-472.

«As trevas dum século (XVII)», *Estudos*, 16 (175) 1939, pp. 126-138; 16 (180-181) 1939, pp. 362-373.

#### 1940

«EI ibérico solar», *Estudos*, 17 (190) 1940, pp. 363-380.

«Novus nascitur ordo», *Estudos*, 17 (183-184) 1940, pp. 30-40.

«Um século decadente (XVII)», *Estudos*, 17 (187) pp. 220-230.

«Sonata da esperança», *Estudos*, 17 (186) 1940, pp. 181-185.

#### 1940-1941

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

\* Dificilmente se poderia apresentar uma bibliografia exaustiva do Prof. José Sebastião da Silva Dias dada a sua vastíssima produção científica e jornalística. Tentou-se, porém, que ela fosse o mais completa possível. Os seus trabalhos foram ordenados cronologicamente nos seguintes capítulos :

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

1943

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

1945

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

1946

«Acção católica e cultura católica», in: *Primeira Decenal da Acção Católica Portuguesa*, Coimbra, 1946, vol. 2, pp. 95-149.

1947

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

1949

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

1950

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

1952

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

1960

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

1963

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

1964

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

1967

«A Congregação do Oratorio. Sua traça primitiva», *Coloquio*, 44, 1967, pp. 65-67.  
«Frei Valentina da Luz e os conflitos ideológicos do séc. XVI», *Biblos*, 43, 1967, pp. 409-709.

1969

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

1971

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

1972

*Braga e a cultura portuguesa do Renascimento*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1972, 98 p.  
«O eclectismo em Portugal no século XVIII. (Génese e destino de uma atitude filosófica)», *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 6, 1972, pp. 3-24.

1973

*Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, XVI + 411 p.  
*Individualismo e racionalismo em Portugal (1840-1870)*, Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, 323 p.

1976

«A Universidade de ontem e a de hoje. O poder da rotina contra o poder da lucidez», *Critério*, n.º 7, Out. 1976.

1977

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

1980

- Os primórdios da Maçonaria em Portugal*, 2 vols, em 4 tomos, Lisboa, INIC, 1980 (em colaboração com Graça Silva Dias).  
«O Vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», *Análise Social*, 16 (61/62), 1980, pp. 273-278.  
«Camões e a Universidade portuguesa do séc. XVI», *Jornal da Educação*, n.º 34, Maio, 1980.

1981

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

1982

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

1983-1984

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

1985

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

## EDIÇÕES DE TEXTOS E TRADUÇÕES

1945

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

1947

Suchard, Cardeal, *Triunfo au. declínio da Igreja*. Tradução. Lisboa, Gráfica Boa Nova, 1947, 125 p.

1948

Maeztu, Ramiro, *Cem pábinas*. Selecção, tradução e prefácio, Lisboa, Livraria Bertrand, [1948], XIV 4- 100 p.

1966

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

1969

*Regimento escolar de Sta. Cruz de Coimbra em 1536*, Coimbra, Bibles, 1969, 26 p.

1975

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

## COLABORAÇÃO NA IMPRENSA

1941

«Toque de clarim», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 4 Set., 1941.

«Manifesto à juventude», *Acção. Semanário da Vida Portuguesa*, Lisboa, 23 Out., 1941.

1942

15 Nov., 1942.

«As duas noções de ordem», *Novidades*, Lisboa, 27 Jan., 1942.

«Presença», *Novidades*, Lisboa, 8 Março, 1942.

«A propósito do 'Rumo da Juventude' (de João Ameal)», *Novidades*, Lisboa, 7 Junho, 1942.

«A Igreja e os regimes políticos», *Novidades*, Lisboa, 28 Jun., 1942.

«A Revolução será moral», *Novidades*, Lisboa, 5 Agosto, 1942.

«Uniformidade não», *Novidades*, Lisboa, 30 Set., 1942.

«Glossário dos Tempos (de António Sardinha)», *Novidades*, Lisboa,

## 1943

- «Sobre a palavra de Pio XII: não lamentações, mas acções», *Novidades*, Lisboa, 23 Fev., 1943.  
«Sobre a palavra de Pio XII: ordem e desordem», *Novidades*, Lisboa, 24 Fev., 1943.  
«Sobre a palavra de Pio XII: espaço vital para a pessoa», *Novidades*, Lisboa, 25 Fev., 1943.  
«A alma de Junqueiro», *Novidades*, Lisboa, 9 Maio, 1943.  
«A garça e a serpente (de Francisco Costa)», *Novidades*, Lisboa, 11 Jul., 1943.  
«Crise de valores», *Novidades*, Lisboa, 22 Jul., 1943.  
«Balzac foi naturalista?», *Novidades*, Lisboa, 17 Out., 1943.

## 1944

- «Universidade e ensino», *Novidades*, Lisboa, 1 Jan., 1944.  
«A literatura portuguesa e a expansão ultramarina», *Novidades*, Lisboa, 13 Fev., 1943.  
«A propósito de António Sardinha», *Novidades*, Lisboa, 19 Mar., 1944.  
«Rumos do pensamento», *Novidades*, Lisboa, 16 Abr., 1944.  
«Mistério da criação poética», *Novidades*, Lisboa, 11 Maio, 1944.  
«No centenário de Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 27 Ago., 1944.  
«História da filosofia portuguesa», *Novidades*, Lisboa, 3 Set., 1944.  
«Ainda a propósito de Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 31 Dez., 1944.

## 1945

- «Por fim, Fr. João de S. Tomás», *Novidades*, Lisboa, 21 Jan., 1945.

## 1946

- «A propósito de António Sardinha», *Novidades*, Lisboa, 13 Jan., 1946.  
«O voto das mulheres», *Novidades*, Lisboa, 31 Jan., 1946.  
«Este caso Maritain», *Novidades*, Lisboa, 7 Abr., 1946.  
«Responsabilidade política do cristão», *Novidades*, Lisboa, 5 Maio, 1946.  
«O anjo das ideias claras (Descartes)», *A Voz*, Lisboa, 5 Junh., 1946.  
«Actualidade de Vitória, mestre de direito internacional», *A Voz*, Lisboa, 20 Jun., 1946.  
«A revolta do sangue. Romance de Francisco Costa», *Novidades*, Lisboa, 23 Jun., 1946.  
«Francisco Costa e a crítica», *Novidades*, Lisboa, 7 Jul., 1946.  
«A analogia no pensamento de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 14 Jul., 1946.  
«Universidades católicas», *Novidades*, Lisboa, 8 Set., 1946.  
«Um século de lutas doutrinárias», *A Voz*, Lisboa, 12 Set., 1946.  
«Portugal no Concílio de Trento por Mons. José de Castro», *Novidades*, Lisboa, 22 Set., 1946.  
«A Igreja e o salário familiar», *Novidades*, Lisboa, 15 Out., 1946.  
«O liberalismo de Maritain», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez., 1946.

1947

- «Primado social», *A Voz*, Lisboa, 29 Jan., 1947.  
«A fe na democracia», *A Manhã*, Rio de Janeiro, 2 Fev., 1947.  
«Cultura filosófica (portuguesa)», *A Voz*, Lisboa, 25 Fev., 1947.  
«Pecados que bradam ao céu», *Novidades*, Lisboa, 25 Fev., 1947.  
«Uma oportunidade do catolicismo», *Novidades*, Lisboa, 14 Mar., 1947.  
«Será Portugal um país pobre?», *A Voz*, Lisboa, 20 Mar., 1947.  
«Liberdade e privilégio», *A Voz*, Lisboa, 17 Abr., 1947.  
«A fatalidade da miséria», *A Voz*, Lisboa, 24 Abr., 1947.  
«Transformação social», *A Voz*, Lisboa, 3 Maio, 1947.  
«Desilusões à direita», *A Voz*, Lisboa, 10 Maio, 1947.  
«Actualidade de Ozanam», *Novidades*, Lisboa, 26 Maio, 1947.  
«Propriedade condicional», *A Voz*, Lisboa, 12 Jun., 1947.  
«A posição de Tristão de Ataíde», *Novidades*, Lisboa, 29 Jun., 1947.  
«A lepra do século XX», *Novidades*, Lisboa, 1 Jul., 1947.  
«Maurice Blondel, o bom Samaritano», *Novidades*, Lisboa, 19 Jul., 1947.  
«Para além do socialismo», *A Voz*, Lisboa, 24 Jul., 1947.  
«Jacques Maritain e o ‘Syllabus’», *Novidades*, Lisboa, 10 Out., 1947.

1948

- «O poeta Augusto Schmidt», *Novidades*, Lisboa, 4 Jul., 1948.

1952

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

1954

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

1964

- «Um filósofo presente ao mundo (Maritain)», *Novidades*, Lisboa, 15 Dez., 1964.

1973

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

1974

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

1976

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

1979

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

1980

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

1981

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

## COLABORAÇÃO EM DICIONÁRIOS

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

Cardoso, Isaac	Filosofia em Portugal, séculos
Censura literária em Portugal XVI-XVII	
Conimbricenses	Gomes, Álvaro
Cordeiro, António	Inquisição
	Lusitano, Francisco Soares

Coelho, Jacinto do Prado, *Dicionário de literatura*, 2.<sup>a</sup> ed., Porto, Livraria Figueirinhas, 1969.

Censura literária em Portugal

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

Álvares, Baltazar	Camões perante o seu tempo
Aristóteles em Portugal	A Filosofia na obra de Camões
Baptista, João	Bíblia em Portugal

## VARIA

### 1966

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

### 1976

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

### 1984

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

### 1985

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

## RECENSÕES

1962

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

1964

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

1978

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

1982

*Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti) Cod. 10991*, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 556-557.

Châtelet, François, *Histoire des idéologies. Savoir et pouvoir du XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 3, Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 553-554.

Dagen, Jean, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, 1977, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 551-552.

Dérozier, Albert, *Quintana y el nacimiento del Liberalismo en España*, Madrid, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 552-553.

Gusdorf, Georges, *Les sciences humaines et la pensée occidentale. VII — La conscience révolutionnaire: les idéologues*, Paris, 1978, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 550-551.

Lima, Ebion, *A Congregação do Oratório do Brasil*, Petrópolis, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 539-549.

Marques, Armando de Jesus, *Portugal e a Universidade de Salamanca. Participação dos escolares lusos no governo do estudo, 1503-1512*, Salamanca, 1980, *Cult., Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 555-556.

Ruders, Carl Israel, *Viagem em Portugal, 1798-1802*, Lisboa, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 1, 1982, pp. 555-556.

1983

Abelian, Jose Luis, *El erasmismo español*, Madrid, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 528-535.

Abelian, Jose Luis, *Historia critica del pensamiento español*, Madrid, 1979-1981, 3 vols., *Cult. Hist. Fil.*, 2, 1983, pp. 535-546.

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

#### 1984

- Aguilar Piñal, Francisco, *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid, 1981-1983, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 426-427.
- Chacon, Vamireh, *O Humanismo brasileiro*, São Paulo, 1980, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 419-423.
- Debray, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 414-416.
- La época de Fernando VI, Ponencias leídas en el coloquio conmemorativo de los 25 Años de la Cátedra Feijoo*, Oviedo, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 425-426.
- Fonseca, Carlos da, *Historia do movimento operário e das ideias socialistas em Portugal*. III — O operariado e a igreja militante (*Da 'Ferum Novarum' à implantação da República*), Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 427-429.
- Girard, René, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 403-405.
- Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 410-413.
- Kelley, Donald R., *The beginning of ideology. Consciousness and society in the French reformation*, Cambridge, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 393-399.
- Lefort, Claude, *L'invention démocratique ou les limites de la domination totalitaire*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 407-410.
- Marion, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 405-407.
- Marquês de Pombal. *Bibliografia e iconografia*, Lisboa, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 424-425.
- Pombal revisitado. Comunicação no colóquio internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês de Pombal*, Lisboa, 1984, 2 vol., *Cult. Hist. Fil.*, 3, pp. 423-424.
- Rodrigues, José Honorio, *Brasil e África. Outro horizonte*, Rio de Janeiro, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 418-419.
- Venturi, Franco, *Settecento riformatore. La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, Turim, 1984, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 416-418.
- Vovelle, Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, *Cult. Hist. Fil.*, 3, 1984, pp. 399-403.







## DIO, SOVRANO, STATO IN FRANCIA TRA LA FINE DEL CINQUECENTO E LA PRIMA META' DEL SEICENTO

Se si è evocato il volto demoniaco dello Stato, si sarebbe potuto parlare a buon diritto anche di quello divino, benché a prima vista possa apparire meno evidente. Certo, di fronte al Dio di giustizia e di misericordia, così premuroso nei riguardi dell'uomo, il criterio inesorabile della forza e dell'interesse sembrava erigere, e di fatto erigeva, una logica di segno contrario, impersonale e come senza scrupoli. In pratica però i percorsi della sensibilità politica e della problematica ideologica non erano sempre così contrapposti e dei falsopiani avrebbero permesso delle transizioni e dei compromessi, addirittura dei connubi. Anche perché nell'Europa della prima modernità le situazioni differivano assai da un paese all'altro. Là dove non v'erano più — se mai vi erano stati — veri monarchi, come in Italia, si era potuto percepire più agevolmente il gioco di un potere pressoché spoglio di considerazioni diverse da quelle delle sue proprie e strette esigenze: mantenersi e se possibile accrescersi. In un mondo in cui, attraverso diuturne lotte, ciascuno si era imposto nella precisa misura in cui aveva potuto eliminare i propri avversari e conciliarsi nuovi sostegni, si era più rapidamente delineata ed affinata una pratica politica ispirata alla consacrazione del fatto compiuto ed insieme sempre tesa verso nuovi possibili assetti. In quel contesto — caratteristico della penisola italiana — bastava che una famiglia principesca si estinguesse perché le fortune e l'ordinamento dello Stato potessero mutare, si trattasse dello scontro fra Angioini ed Aragonesi o dell'alternarsi degli Sforza ai Visconti. Anche là dove non signoreggiavano veri e propri principi e dove un

\* École des Hauts Études en Sciences Sociales de Paris.

regime sostanzialmente stabile sotto certi aspetti si era imposto, era pur assai diverso che dominassero i Medici invece degli Albizzi come a Firenze o una fazione piuttosto che un'altra come ad esempio a Genova. Persino nella Repubblica di Venezia, all'interno della stabilità istituzionale, gruppi di patrizi si opponevano ad altri ed il potere poteva cambiar mani.

Verano tuttavia mondi politici differenti: da quello travagliato di una Spagna ancora suddivisa in Stati contrapposti ed a priori non inclini all'unità a quello non meno agitato dell'impero germanico e della Francia nel corso del Tre e del Quattrocento. In quest'ultimo paese, però, il giuoco ruotava ormai intorno ad un ben preciso e solido asse portante, che nessuna peripezia aveva mai messo davvero in forse. Le vicende della vicina Inghilterra, ed in particolare quelle della seconda metà del secolo XV, con la lotta senza quartiere fra le case pretendenti al trono, mettevano per contrasto maggiormente in risalto la sostanziale stabilità e continuità del potere regale francese. All'inizio del Seicento Jerome Bignon evocava la convinzione radicata nel suo paese: che il re non morisse mai, per il fatto che in modo del tutto 'naturale', e cioè indiscusso, gliene succedeva sempre un altro in tutto simile (1). Si trattava certo di una esplicitazione tardivamente ideologica, nutrita tuttavia ormai da una plurisecolare tradizione. Non stupisce quindi che lo stesso autore si fosse profuso nell'epistola dedicatoria della sua opera in una professione di illimitata fiducia nell'istituzione monarchica: «C'est par vous, sire, que nous vivons et jouissons de noz commoditez; c'est à vous que nous devons nostre repos, nostre liberté et nos vies» (2). In un simile quadro, anche se i rapporti interni fra i vari membri della stirpe reale erano stati in genere tutt'altro che idillici, la questione del potere non poteva non porsi in termini completamente diversi da quelli propri ai vari Stati della penisola italiana. Non solo la continuità dinastica era fuori discussione perfino quando si passava da un ramo all'altro della stirpe (e di questi cambiamenti in Francia ve ne furono ben tre fra la prima metà del Trecento e la seconda metà del Cinquecento), ma la legittimità non dava adito a dubbi. Il problema centrale non era mai di sapere chi si sarebbe imposto sul trono ma di quali persone si sarebbe circondato, di quali metodi di governo avrebbe fatto uso, in quali imprese si sarebbe lanciato.

(1) J. Bignon, *De Vexcellence des roys et du royanme de France*, Parigi, 1610, III, p. 266.

(2) *Ibidem*, fol. Ili verso.

In un suo denso lavoro sulla figura del re portoghese nell'opera di un umanista della metà del Cinquecento, Davide Bigalli ha finemente analizzato le diverse valenze che poteva assumere la funzione di un monarca europeo <sup>(3)</sup>. Ci sembra che questo indirizzo di studi richieda di essere proseguito ed incentivato giacché, appunto, la questione del potere e della fisionomia dello Stato si articola in forme diverse da un organismo politico all'altro e, all'interno di ciascuno, per i vari gruppi sociali che lo compongono. Nelle pagine che seguono non ci si propone soltanto di esaminare almeno sommariamente un caso particolare, ma di mostrare appunto come al di là dei divari anche vistosi si possano ritrovare poi degli analoghi problemi di fondo. E' risaputo che, a partire all'incirca dal 1500, mentre i rapporti fra i vari paesi europei si intensificano e s'intrecciano in una sorta di gioco globale, le loro diverse culture politiche vedono infittirsi gli scambi ed i contatti. Se questo si verifica in particolare fra due aree così vicine e coimplicate come quelle italiana e francese, gli scarti fra l'una e l'altra non si colmano affatto rapidamente e su certi piani in certo qual modo sembrano addirittura accentuarsi per l'incidenza di congiunture relativamente inattese. Tuttavia non solo è di grande interesse mettere in evidenza i contrapposti paesaggi che appaiono sui due versanti, ma non lo è meno misurare il cammino e identificare i percorsi in capo ai quali si è raggiunta in qualche modo una similarità di approdi malgrado le tanto diverse posizioni di partenza. Anche se il vocabolario corrispondente — e considerato poi canonico — non era ancora del tutto maturato in Italia verso il 1500, è innegabile che nella Penisola era emersa nel corso dei due secoli precedenti una organica percezione dei rapporti politici di potere. Essa si ispirava ad una visione della società e ad una logica che parevano — e senza dubbio erano — in rottura con le premesse cristiane più o meno ammesse in altri paesi e considerate pressoché imprescindibili in particolare in Francia. D'altra parte la figura del sovrano non solo era considerata decisiva fuori della Penisola per le funzioni che assolveva sul piano del potere effettivo, ma non era meno cruciale per il modo di concepire e di realizzare l'azione politica. Un profilo del monarca francese, per quanto rapido, potrà servire a nostro parere sia a sottolineare i dislivelli ed i contrasti ideologico-culturali preesistenti sia ad adombrare in modo

<sup>(3)</sup> D. Bigalli, *Immagini del principe. Ricerche su politica e umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1985: cf. in particolare le pp. 84, 92, 95-96, 99, 104, 113, 115, 117, 119, 122.

sufficiente la sua sempre maggiore convergenza verso gli esiti della riflessione politica affermatasi soprattutto in Italia. In altri termini non a torto si potrà indagare se la logica della ragion di Stato non abbia permeato e finalmente in qualche modo disgregato rediticio biblicocristiano del monarca come immagine e ministro di Dio.

\* \*

AH'indomani dell'attentato che era costato la vita ad Enrico III, rivolgendosi al signore di Montholon, Enrico di Navarra qualificava sé stesso in questi termini: «Moy, vostre roy légitime et naturel par les lois de la France» (4). Come il Borbone sperimentò a sue spese nel corso degli anni immediatamente successivi, vi erano delle situazioni eccezionali in cui questa regale legittimità non bastava ad unire sotto lo scettro proprio tutti i sudditi. Non era d'altronde accaduto proprio a lui stesso di recente, sia pur in una circostanza particolare, di trovarsi in uno stato quasi di insubordinazione? Infatti quando, sotto la pressione dei Guisa, Enrico III aveva revocato con un suo editto delle precedenti disposizioni a favore dei Protestanti francesi, Enrico di Navarra aveva affermato che in quei frangenti essi dovevano obbedire in primo luogo a lui, nella sua veste di protettore della loro confessione (5). Eppure egli non aveva lesinato — e prima e dopo — nelle più aperte dichiarazioni di obbedienza al re. Era addirittura giunto a proclamarsi convinto che il suo preciso dovere era di non far cosa alcuna contro il sovrano («sans raison et de gaieté de coeur», precisava), giacché altrimenti Dio stesso non gli avrebbe più accordato la sua benedizione (6).

E' ben noto che in quel periodo la Francia si trovava nella fase più drammatica delle sue contese religiose interne, che avevano sembrato scuoterne l'unità e mettere a repentaglio l'autorità dei suoi monarchi. Lo stesso Jean Bodin, così convinto assertore di quest'ultima, non aveva ammesso che la disobbe-

(4) Henri IV, *Recueil des lettres missives*, t. II, Parigi, 1843, p. 4(2 Agosto 1589), ed. Berger de Xivrey.

(5) «Je vous prie, au nom de Dieu, et je vous enjoins néanmoins, comme protecteur des dictes Eglises, et en oultre tenant le lieu que je tiens en ce Royaume (la fonction du Roy mon seigneur cessant parmi ces troubles entre nous), de ne faillir de tenir preste — dedans le VI<sup>e</sup> du mois prochain — la somme de vingt mille escus sol», lettera ai Consoli e al concistoro di Nîmes (12 novembre 1587), *ibidem*, p. 314.

(6) *Ibidem*, p. 451 (4 Marzo 1589).

dienza al sovrano era lecita «en chose qui soit contre la loy de Dieu ou de nature» (7) ? Per quanto poi Fautore della *République* annullasse di fatto questa prerogativa dei sudditi, imponendo a ciascuno di non prendere nessuna iniziativa concreta contro il sovrano, uno spiraglio quanto mai pericoloso sembrava in tal modo aperto alla sedizione. Si trattava di un punto tanto più delicato in quanto pressoché nessuno osava affermare che occorresse obbedire piuttosto al re che a Dio. Innegabilmente proprio Dio pareva costituire il pomo della discordia e la sua radice, sia i cattolici che i protestanti pretendendo di richiarmarsi legittimamente a Lui. Le vicende di cui fu protagonista Enrico di Navarra dovevano costituire una grande lezione per il paese ed insieme un'implicita sconfessione proprio di Dio — o almeno dell'evidentemente abusivo ricorso a Lui. Una volta succeduto a Enrico III, il principe ugonotto non tarderà infatti a dissociare la causa religiosa da quella dello Stato, a gridare che non del sopravvento di una confessione sull'altra si trattava ma piuttosto della dipendenza o dell'indipendenza nazionale e della lotta fra il partito dei Francesi e quello degli Spagnuoli. Comunque, quello che sembrava più indiscutibile — l'obbedienza dovuta dai sudditi al loro sovrano — si era urtato al peso ed allo scoglio delle credenze, in particolare alla possibilità che ci fosse un dissidio fra la volontà del re e quella divina. Il fantasma di Dio era riuscito in tal modo a turbare il fondamento stesso dello Stato e della vita associata. Che fosse non solo opportuno ma necessario esorcizzarlo pareva evidente, ma di mezzi appropriati allo scopo non v'era gran copia. Come aggirare infatti l'ostacolo della divinità, come impedire e debellare l'appello al suo verbo indiscusso?

Le guerre francesi di religione si placarono solo in parte, e solo per un periodo di tempo, con la conversione di Enrico di Navarra, la sua successiva coronazione e soprattutto con la vittoria delle sue armi. Dopo la sua morte la lotta riprese e si protrasse per parecchi anni: quello che Enrico IV non aveva compiuto, il cardinale di Richelieu seppe portarlo a termine sconfiggendo definitivamente gli Ugonotti. Certo le dispute politiche costituirono, con la loro vivacità, un elemento non trascurabile del grande conflitto. Esse avrebbero potuto durare quasi all'infinito, ciascuno avendo — in buona fede o meno — abbondanza di argomenti nel proprio arsenale teologico-politico. La sola soluzione ideologica era già stata tratteggiata, dopo Jean Bodin, per esempio da François Le Jay nel suo scritto

(7) *Les six livres de la république*, Parigi, 1577, 1. II, cap. 5, p. 259.

*De la dignité des rois et princes souverains*, uscito a Tours nel 1589. «On doit aux rois et aux princes — precisava nella prefazione — tout honneur<sup>^</sup>obéissance et' subiection, sans qu'il y ait vice ny occasion valable pour laquelle il soit licite de s'eslever contre eux ou mespriser leurs dignitez, leurs personnes ou commandemens» (8). Per lui il sovrano poteva essere non solo eretico, ma perfino infedele: non era questo per il suddito motivo legittimo per ribellarglisi o rifiutarlo (9). A maggior ragione le ingiurie, i torti o le ingiustizie inflitte dal principe in pubblico o in privato non costituivano un valido pretesto per sottrarsi alla sua obbedienza e tanto meno «usurper la puissance d'y rémédier ou de les venger par leurs mains» (10). L'autore non si limitava del resto a quest'ordine di considerazioni giacché faceva del monarca la ragione stessa della società: «Portant honneur et crainte à son roy on accomplit aysément le devoir qu'on doit aux hommes; mais il n'est possible de bien vivre entre les hommes sans craindre et honorer son roy» (11). Su di una falsariga che lascia trasparire la sua parentela con la fenomenologia dei rapporti tra il fedele e Dio, Jean Savaron dirà più tardi che per il suddito costituisce una corona di gloria il fatto di essere interamente acquisito al servizio del suo signore (12).

Soprattutto nel contesto della sensibilità e della mentalità francesi fra la seconda metà del Cinquecento e la prima metà del secolo successivo, non si poteva superare l'ostacolo costituito da Dio che aggirandolo — come un grande massiccio cui le acque dovevano scorrere attorno per proseguire nel loro corso. Ma in questo processo di aggiramento esse potevano altresì utilmente erodere la montagna, portandone con sé parecchi

(8) *Oh. cit.*, p. 10.

(9) *Ibidem*, Vili, fol. 139 verso: «Pour l'hérésie ou l'infidélité des princes il n'y a subiect ny cause légitime de s'eslever contre eux ou les reietter».

(10) *Ibidem*, V, fol. 77.

O<sup>1</sup>) *Ibidem*, fol. 16 verso.

X<sup>12</sup>) *De la souveraineté du roy*, Parigi, 1620, p. 6. Naturalmente sarebbe assai facile allineare numerose altre prese di posizione analoghe in merito. Ci limitiamo a citare quelle di Hyppolite Raulin che, riprendendo un luogo abbastanza comune, scrive che l'obbedienza «est le lien et ciment inséparable de la société humaine, c'est l'esprit vital qui fait respirer ensemble tant de milliers de peuples, lesquels autrement ne pourroient subsister» (*Panégyre orthodoxe mystérieux et prophétique sur l'antiquité, dignité, noblesse et splendeur des fleurs de lys*, Parigi, 1626, I, p. 4). Cf. altresì Pierre Blanchot, che qualifica l'obbedienza di «vraye marque d'une bonne âme et le caractère d'une bonne conscience; c'est la mère de la paix» (*Le diurnal des roy s et conseillers d'Etat*, Lione, 1635, X, p. 73).

materiali che avrebbero servito alla buona causa del monarca. E' questo un fenomeno che si manifesta nettamente soprattutto al di là della pubblicazione della *République* bodiniana e senza una sua sostanziale influenza. Il linguaggio di Bodin infatti rifugge a tale proposito da assonanze religiose, come se Fautore preferisse far a meno di metalli che non gli paressero adatti ad una buona lega. I termini di riferimento ch'egli predilige sono tre: i sudditi, il sovrano e le leggi di natura. La monarchia migliore è quella in cui il re obbedisce alle leggi di natura nella misura in cui desidera che i sudditi si sottomettano a lui <sup>(13)</sup>. Bodin pone tanto più apertamente il problema in questi termini in quanto, a suo parere, «tutte le leggi di natura ci guidano alla monarchia» <sup>(14)</sup>; v'è un solo Dio ed un unico sole, aggiunge, quasi che per lui la legge cardine sia quella reperibile nel cosmo come insieme, mentre le sue applicazioni riguardano tanto la divinità quanto i singoli uomini.

Certo neppure Bodin si sottrasse al fascino della maestà ed alle seduzioni del suo concetto: ma in pratica non vi si diffuse oltremodo. Il titolo reale comporta — riconosce con sobrietà — appunto la maestà e la potenza sovrana <sup>(15)</sup>. Lo spettacolo dell'omaggio di tutta una comunità e di tutta una società al suo capo lo colma di soddisfazione, ma lo registra sostanzialmente con misura <sup>(16)</sup>: i valori che esso evoca ai suoi occhi sono del tutto laici e racchiusi nella cerchia dei rapporti fra uomini. Il vocabolario dello stesso Enrico di Navarra, anche se non denota particolare originalità, era già più variegato. In modo del tutto naturale egli si rivolge ad esempio ad Enrico III «suppliant vostre majesté me continuer l'honneur de vostre bonne grâce» <sup>(17)</sup>. Sempre all'indirizzo del sovrano lo pregava in quello stesso torno di tempo di credere che non desiderava altro che «luy tesmoigner l'affection et fidélité que j'ay à son service, aux despens de ma vye et de tous mes moyens» <sup>(18)</sup>. Che la maestà fosse e significasse potenza e dignità della persona reale, che il diritto di sovranità le fosse connesso come vera

<sup>(13)</sup> *Les six livres de la république, ed. cit.*, t. II, c. 3, pp. 238-239; cf. *ibidem*, p. 234.

<sup>(14)</sup> *Ibidem*, l. VI, c. 4, p. 695.

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, l. II, c. 3, p. 240.

<sup>(16)</sup> *Ibidem*, c. 1, p. 227: «Il ne peut estre eslevé en plus haut degré d'honneur, de puissance et de gloire que de voir un nombre infini de princes et grands seigneurs, un peuple innumérable de toutes sortes et qualitez d'hommes, se geter à ses pieds et faire hommage à sa maiesté, veu que l'honneur, la gloire et la puissance des Princes ne gist qu'en l'obéissance, hommage et service des sugets».

<sup>(17)</sup> *Recueil.... cit.*, t. II, p. 28 (1.° Aprile 1585).

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 20 (metà Marzo 1585).

prerogativa della corona, sembrava a tutti abbastanza evidente. Ma gli sviluppi e le implicazioni della sua realtà, il suo essere medesimo ingeneravano prese di posizione differenti. Misurato ma teso a coglierne Tessere, Pierre Grégoire scrive nel suo *De republica*: «Quid autem sit illa maiestas non potest facile exprimi, proprietatem rei dare sensibus insinuando: est enim quippiam latens, quod reddit praeter naturam propriam mirabile quippiam unde veneratio singularis et honor nascitur, nec quale illud sit possunt ipsi admirantes notare aperte» (19). Alquanto più lirico, ma altresì meno concreto, è André Duchesne che contemporaneamente afferma: «J'appelle majesté un honneur planté es âmes des autres, qui a son origine de la grandeur et magnitude.... Et peut-on dire qu'elle est fille de l'honneur et du respect» (20). Quest'ultima parte della definizione sarà ripresa più tardi da Daniel de Priezac nei suoi *Discours politiques* (21). Il Priezac è tuttavia più facondo, qualificandola «gloire éclatante des lumières de toutes les vertus, qui par reflexion se respandent sur une face auguste» (22). Egli mostra pure di saper toccare anche altre corde di indubbio interesse, descrivendola come «douce et vénérable gravité qui marche entre l'amour et l'admiration et qui, meslant la vénération à la crainte, en fait naistre une espèce de religion et de culte civil» (23).

In questo modo il movimento che era inizialmente ascensionale, dagli uomini verso il monarca, accentuava il suo duplice ritmo ed il suo più complesso significato: questa maestà si palesava analoga a quella divina. Ci si trova naturalmente di fronte anche ad affermazioni non scevre di una dose di retorica, come quella di Hyppolite Raulin, secondo il quale il re di Francia «est seul en maiesté et en perpétuelle hérédité de la part de Dieu de pouvoir faire ce que nul autre prince en tout le monde ne peut» (24). Si tratta in ogni modo di retorica meditata ed esplicitamente diretta a situare la maestà del re in un campo non solo politico ma anche morale ed a suo modo sacro. André Duchesne scrive ad esempio che essa «tire l'excellence de sa première origine d'une grandeur intérieure, c'est-à-dire

(19) *Ob. cit.*, Lione, 1609, Vili, 3, p. 251.

(20) *Les antiquitez et recherches de la grandeur et maiesté des roys de France*, Parigi, 1609, II, 1, p. 340

(21) Egli la chiama infatti «...noble file de l'honneur et de la révérence, que le génie tutélaire des Estats a voulu allier» *ob. cit.*, Parigi, 1652, p. 143.

(22) *Ibidem.*

(23) *Ibidem.*

(24) *Panégyre... cit.*, V, p. 24.

des premières et plus belles vertus d'une âme royale» (25). Per il già citato Priezac essa costituisce il supremo potere che anche inerme è sempre armato e rappresenta il sostegno più stabile dello Stato, poiché si estolle al di sopra delle leggi che impone a tutti e non riceve da nessuno (26). Anche al di fuori dell'ambiente franceses Giacomo Bornitius aveva sottolineato che la maestà politica, in quanto autorità più alta, era assoluta, «nullius hominis imperio aut legibus civilibus obstricta» (27). Ma a questo non si limitava l'eccellenza della regalità francese. Secondo Daniel Drouin, infatti, «Dieu distribue ses plus riches dons à ceux qui sont en telle dignité, pour les faire craindre et admirer au peuple» (28). Come ribadiva il Priezac, «les roys n'ont point de plus puissant instrument de leur domination que la maiesté et... c'est elle qui par une secrète vénération sousmet à soy les volentez des peuples» (29). Né a suo parere ci poteva essere confronto fra la maestà del monarca e quella di una repubblica, per l'incarnazione fisica di essa che egli realizzava (30). In questa viva e vigorosa dimensione della sua dignità, insomma, riposava non solo la gloria del suo scettro ma altresì «la force et la protection de l'empire» (31).

Ci occorrerà di tornare fra poco su questa proiezione della regalità nella sfera del divino e del numinoso. Ma sin da ora, ovviamente, va rilevato quanto abominio venisse fatto ridondare su chi si fosse azzardato a fare il minimo gesto offensivo nella sua direzione. E' questo il campo della lesa maestà a proposito della quale già Bodin aveva scritto che non ne è colpevole solo un regicida, ma colui che ha complottato o solo consigliato e persino immaginato in tal senso (32). Basandosi sull'autorità della Bibbia, e sul caso preciso di Nabucodonosor, l'autore della *République* insisteva sul fatto che in questa materia perfino un pensiero costituiva un reato oggettivo degno della pena di morte anche se fosse sopravvenuto il pentimento (33). In questo ordine di idee Pierre Constant, nel suo scritto *De Vexcellence et dignité des rois*, metteva sullo stesso piano il crimine di lesa maestà divina e quello di lesa maestà umana,

(25) *Les antiquitez...*, II, 1, p. 340.

(26) *Discours... cit.*, p. 143.

(27) *De maiestate politica et summo imperio eiusque functionibus*, Lipsia, 1610, 8, p. 49.

(28) *Le miroir des rébelles traidant de Vexcellence de la maiesté royale*, Tours, 1612, III, fol. 12 verso.

(29) *Discours... cit.*, p. 146.

(30) *Ibidem*, p. 153.

(31) *Ibidem*, p. 155.

(32) *Les six livres de la république, ed. cit.*, 1. II, c. 5, p. 257.

(33) *Ibidem*.

precisando che a causa della sua enormità quest'ultimo si trasmetteva anche agli eredi <sup>(34)</sup>. Dal canto suo Louis Roland qualificava qualunque reo di violenza o gesto contro il monarca come parricida di primo grado <sup>(35)</sup>. La persona e l'onore del sovrano erano una cosa sacra, anche se egli avesse commesso un gran numero di crudeltà ed impietà; era preferibile esporsi alla morte e subirla piuttosto che attentar loro in qualche modo <sup>(36)</sup>. Persino un atteggiamento sprezzante nei riguardi del re costituiva una delle più perniciose 'eresie' <sup>(37)</sup>.

La maestà dei re di Francia era considerata così alta in quanto erano i primi monarchi della cristianità per religione, per valore, per potere come per pietà, giustizia, clemenza ed onore: questo significava in particolare che non erano da ritenersi in alcun modo sottomessi politicamente né al papa né all'imperatore. Claude Villette specificava che, fra i signori di questo mondo, oltre ad essere i più grandi, erano pure gli unici a dipendere direttamente da Dio <sup>(38)</sup>. Questi infatti, secondo il Bedé, li aveva costituiti in una dignità immediatamente al di sotto della propria, incaricandoli della messa in opera delle sue divine disposizioni <sup>(39)</sup>. Pierre Constant non era certo il solo a ritenere che essi rappresentavano il principale strumento attraverso il quale Iddio faceva regnare la giustizia sulla terra <sup>(40)</sup>. Se, a detta pressoché di tutti, la loro regale autorità era assoluta e per così dire infinita, «encor qu'ils puissent tout, toutefois il n'y a que les choses iustes et louables qui leur sont permises» <sup>(41)</sup>. Del resto i re dovevano in ogni modo far osservare le leggi, sotto pena di venir disprezzati dagli stessi sudditi <sup>(42)</sup>.

Tutta questa ideologia monarchica tendeva a bloccare ogni possibile teoria che attribuisse un qualche potere al popolo preso nel suo insieme. Come gli Ugonotti si erano serviti delle leggi divine per proclamarle superiori a quelle umane e per riservare quindi ai fedeli la facoltà di non obbedire alle seconde qualora fossero risultate in contrasto con le prime, così i cattolici, facendo del re il principale ministro della divinità, ten-

<sup>(34)</sup> Ob. *cit.*, Parigi, 1598, p. 24.

<sup>(35)</sup> *De la dignité du roy*, Parigi, 1623, 7, p. 34.

<sup>(36)</sup> Cf. J. Bédin, *Les six livres de la république*, ed. *cit.*, I, II, c. 5, pp. 253, 256 e 259.

<sup>(37)</sup> Jean Bedé, *Le droit des roys*, Frankenthal, 1611, X, p. 108.

<sup>(38)</sup> *Les raisons de Voffice et cérémonies qui se font en VEglise catholique*, Parigi, 1611, p. 229.

<sup>(39)</sup> *Le droit... cit.*, II, p. 11.

<sup>(40)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 6.

<sup>(41)</sup> A. Duchesne, *Les antiquitez... cit.*, IV, p. 149.

<sup>(42)</sup> D. Drouin, *Le miroir... cit.*, V, fol. 27 verso.

devano ad escludere che questo contrasto fosse possibile. Era naturale quindi che si proclamasse a spada tratta il dovere del suddito di obbedire in ogni circostanza al sovrano come pure il potere assoluto di quest'ultimo. Nello stesso ordine d'idee si tendeva ad escludere che il monarca fosse mai stato eletto dal popolo e si affermava invece che era sempre stato designato da Dio. Questo era il motivo per cui tanto gli Ugonotti quanto i cattolici non parlavano meno della divinità che del re, la funzione e la natura del secondo venendo regolarmente agganciate all'interpretazione che si dava della condotta e degli intenti della prima. In un certo senso si potrebbe parlare di un complesso deformante di natura teologico-religiosa, che del resto colpiva in quel periodo una gran parte dell'Europa. In questo contesto era del tutto comprensibile che nella sua polemica anticalvinista il canonico e teologo Jean Baricave scrivesse: «Il est bien vray que *c'est Dieu qui institue les rois, qui les crée et leur donne les royaumes* [come sostenevano i suoi avversari], mais il est faux que *ce soit le peuple qui les établisse*, au moins au royaume de France, ni leur mette le sceptre en main ni par ses suffrages approuve leur élection» (43).

Naturalmente, per cercare di mediare le opposte posizioni e soprattutto per offrire una prospettiva che riscuotesse il consenso e l'adesione di tutti, s'imboccarono spesso delle vie ove la sovranità assoluta e la maestà del re si coniugavano non meno con la sua luogotenenza divina che con l'imprescindibile rinvio al benessere del proprio popolo. Così ad esempio il Le Bret sostiene che la giustizia e la pace costituiscono lo scopo principale che i monarchi si devono proporre «en toutes leurs actions, à l'exemple de Dieu mesme lorsqu'il dit: cogito cogitationes pacis et non afflictionis» (44). Rivolgendosi direttamente a Luigi XIII, Juvigny lo apostrofa in questi termini: «La France n'est point à vous, vous estes à la France car la France dort souz vostre soin, vostre travail est son repos, vostre salut sa félicité et vostre règne ses délices» (45). Daniel Drouin tende certo a ribadire che «ceste puissance absolue ne c'est seulement acquise par les armes mais par le consentement du peuple», non essendoci mai stata a suo parere una nazione che non abbia voluto un sovrano per assicurarle la giustizia e la protezio-

(43) *La défense de la monarchie française et autres monarchies*, Tolosa, 1614, p. 273.

(44) Cardin Le Bret, *De la souveraineté, du roy*, Parigi, 1632, I, 1, p. 8.

(45) Samson de Saint-Germain Juvigny, *Traité d'estat contenant les points principaux pour la conservation des monarchies*, Parigi, 1618, p. 12.

ne <sup>(46)</sup>. Ma, tiene a precisare Pierre de Lancre, è necessario che le garanzie siano mutue e reciproche «et qu'un prince qui veut et désire prendre et tirer assurance de son peuple, la luy redonne tout aussy tost, luy donnant cette perpétuelle confiance que tout ira sans cholère, sans passion et selon les loix» <sup>(47)</sup>. Dal canto suo, rivolto al giovane Luigi XIII, Pierre de La Mare gli fa eco su di un tono ancor più diretto: «Pour estre aymé il faut aymer et le suiet ne se peut assurer de l'amour de son roy sinon qu'il cognoisse en luy ce qui est digne d'un vray prince, à sçavoir qu'il pourvoye et regarde au bien et repos du peuple, pour lequel il est ordonné» <sup>(48)</sup>. E' difficile non citare a questo punto una metafora allora tanto corrente, ma che un consigliere dello stesso sovrano adopera in modo suggestivo in proposito: «Le prince souverain doit se comporter envers ses subjects comme le soleil fait envers les hommes, lequel par une douce force les eschauffant les fait investir, boire et manger sans qu'il quitte la route et le chemin que Dieu luy a tracé» <sup>(49)</sup>.

Il principe dunque non è altro che un ministro di Dio, inviato per la salvezza degli uomini allo scopo di distribuire loro i beni e le grazie che ha ricevuto dalla divinità <sup>(50)</sup>. Secondo lo stesso autore il monarca francese non dovrebbe ordinar nulla che non sia stato esaminato dal suo Consiglio, visto dal cancelliere, firmato dal segretario e munito del gran sigillo <sup>(51)</sup>. Era questo l'iter divenuto normale per le decisioni reali in un paese dove fin allora l'assolutismo non era ancora stato effettivamente messo in pratica, anche se vi si era rivendicata la maestà e la indiscutibile sovranità del re. La sua sacra dignità era concepita spesso come quella di un capo rispetto alle membra di un grande corpo. Non contraddiceva a questa visione quella più rigida del Priezac, secondo il quale Dio ha posto il monarca come sua immagine «en un tel endroit et avec une telle liaison qu'elle ne sçauroit sortir de sa place que tout l'Estat ne se renverse sur les fondemens qui le portent» <sup>(52)</sup>. Si trattava pur sempre di due convergenti visuali sullo stesso oggetto. La regalità infatti poteva essere considerata con il Priezac come un

<sup>(46)</sup> *Le miroir... cit.*, II, fol. 8 verso.

<sup>(47)</sup> *Le livre des princes*, Parigi, 1617, p. 439.

<sup>(48)</sup> *Discours sur la iustice et science roy alle*, Parigi, 1618, p. 41.

<sup>(49)</sup> *Le diurnal... cit.*, 9, pp. 62-63.

<sup>(50)</sup> Cf. Régnauld Dorléans, *Les observations de diverses choses remarquées sur V'Etat, couronne et peuple de France*, Vannes, 1597, I, p. 3.

(si) *Ibidem*, XI, p. 83.

<sup>(52)</sup> *Discours... cit.*, p. 123.

«superbe et admirable ouvrage que Dieu mesme a desseigné, que la Nature a eslevé et que là Raison a consommé pour le salut des Peuples» (53). Se anche si fosse ammesso, come aveva fatto lo Chappuys, che la signoria iniziale era stata devoluta al re per il tramite del popolo, rimaneva il fatto che Dio si era servito del popolo come causa seconda per questa designazione ma che, una volta effettuata questa, era irreversibile proprio perché di indiscutibile origine divina (54). Lo stesso Chappuys d'altronde aveva scoperto ch'era un diritto di natura «que les roys ne soyent tenez rendre raison à aucuns de ce qu'ils disent et qu'ils font» (55). L'operazione ideologica consistente nella accentuazione della somiglianza e della funzione divine del monarca, svoltasi in modo parallelo all'evoluzione effettiva del potere reale francese, senza isolarlo affatto dal suo popolo lo innalzava sufficientemente sopra di esso da farne una sorta di Dio in terra. Egli così non era più soltanto colui al quale tutto il popolo in generale e ciascuno in particolare rendeva omaggio, come aveva voluto Bodin (56). Il sovrano diveniva un demiurgo che, attraverso le leggi da lui prodotte, comunicava al proprio Stato «ces mouvements secrets et animez qui le conduisent à sa perfection» (57). Senza confronto più auguste delle leggi di una repubblica, per la loro più eccelsa origine, quelle di un monarca si irradiavano da lui come raggi di un sole e rivoli di una feconda sorgente (58). Questa larga svolta della concezione della regalità era senza dubbio anche il risultato ideologico dell'azione politico-religiosa della Controriforma in Francia. Il Dio cattolico aveva partita vinta su quello calvinista, almeno nella misura in cui il partito progressivamente vittorioso aveva interpretato il fantasma della divinità secondo i propri interessi, nel corso della lotta fra le due confessioni. Al termine di questo processo il potere regio armonico ed equilibrato della tradizione appariva senza alcun dubbio ormai ridimensionato in senso autoritario.

(53) *Ibidem*, p. 124.

(54) «Dieu est dit pareillement établir le roy pource qu'il confirme tellement la puissance de la domination déferée au roy qui a esté estably [inizialmente dal popolo] qu'il n'y a plus de moyen que le peuple la puisse rompre ou ravaller»; cf. Gabriel Chappuys, *Citadelle de la royauté*, Parigi, 1604, 29, fol. 52 verso.

(55) *Ibidem*, 39, fol. 67.

(56) *Les six livres de la république*, ed. cit., 1. II, c. 1, p. 229.

(57) Priezac, *Discours... cit.*, p. 109.

(58) *Ibidem*.

\*  
\* \*

Che al re cristianissimo venissero attribuite anche fisicamente delle prerogative sacrali non era certo una novità: basti pensare alla sua taumaturgica ed antica proprietà di guarire gli scrofolosi. Più che al classico studio di Marc Bloch <sup>(59)</sup>, ci sembra tuttavia opportuno rinviare a quello del Kantorowicz <sup>(60)</sup>, che ha messo pertinentemente in rilievo la duplice e complessa personalità del monarca francese. Lo storico americano ha illustrato come la nozione di corpo mistico si fosse trasferita fin dal Medioevo- dalla sfera delle entità spirituali a quella delle entità politiche. Così in Francia essa veniva applicata ad esempio tanto al regno quanto al Parlamento ed alla monarchia <sup>(61)</sup>. Era allora già corrente presentare il re corno sposo oltre che capo dello Stato <sup>(62)</sup>. Questo filone non s'interuppe nel Cinquecento ed anzi fra la seconda metà di questo secolo e la prima metà del successivo non fece che ampliarsi. Riteniamo opportuno rievocarlo qui non tanto per sottolineare una sopravvivenza quanto per indicare che i suoi sviluppi si saldavano all'approfondimento dell'ideologia monarchica della Controriforma francese. Ancora una volta si tratta dell'insieme dei nessi tra la figura del sovrano e quella della divinità. Ma oltre a quanto si è detto sul dovere di obbedienza dei sudditi, sul concetto di maestà e sul ruolo del popolo-, vari altri aspetti andranno analizzati soprattutto per quanto riguarda la sacralità del re. Comunque sin dal 1400 circa, come ha rilevato il Kantorowicz, la nozione di corpo mistico applicata al monarca francese dava adito a parecchie sfumature e ben lo mostra la frase di Gerson: «Vivat [rex] corporaliter, vivat politice et civiliter, vivat spirituali ter et indesinenter» <sup>(63)</sup>.

Una delle principali tesi sostenute da Jean Bodin consisteva nell'affermare che la natura dello Stato dipendeva dalla qualità e dal tipo del potere proprio del suo capo. Questo non lo aveva dispensato tuttavia dal tratteggiare non solo la monarchia preferibile ma anche il profilo del sovrano ideale <sup>(64)</sup>. Nelle generazioni successive il realismo bodiniano- cedette abbas-

<sup>(59)</sup> *Les rois thaumaturges*, Parigi, 1923.

<sup>(60)</sup> Ernst H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957.

<sup>(61)</sup> *Ibidem*, V, p. 220 e nota 77, p. 249.

<sup>(62)</sup> *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>(63)</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>(64)</sup> Cf. *Les six livres de la république*, ed. cit., 1. II, c. 3, pp. 239 e 246-247.

tanza largamente il posto ad un irrealismo voluto, che cercava appunto di non scindere lo stato concreto da quello vagheggiato per situare il re su di una piattaforma autonoma indipendente dalle contingenze. Senza che si dimentichi affatto di celebrare questo o quel monarca, si tende sempre di più ad ipostatizzarne la figura come se quello che più contava fosse di erigerne l'eminente immagine facendola campeggiare e sovrastare su qualsiasi altra realtà politico-sociale. Naturalmente questa operazione poté venir condotta, analogamente a quanto si è rilevato fin qui, proprio ricercando tutte le saldature possibili tra la sfera regale e quella sacrale o divina. Così ad esempio il Savaron affermava che Dio aveva accordato al re l'autorità suprema, subordinata solo alla sua, alla condizione ch'egli non ne cedesse la pur minima parte e non alienasse il dominio della corona <sup>(65)</sup>. In altri termini il sovrano poteva essere veramente tale solo nella misura in cui si comportava in modo autocratico. Sviluppando il suo pensiero l'autore precisava in seguito che il re assurgeva alla sua vera e propria sfera nel momento in cui giurava di preservare lo Stato ed i sudditi: tale supremo giuramento lo dispensava dall'osservarne qualsiasi altro avesse potuto fare in contrasto con esso, in quanto essi sarebbero risultati illegittimi e nulli <sup>(66)</sup>. Così per quanto le funzioni e gli scopi delazione regale fossero terreni, la natura di chi li esercitava e li perseguiva era sovrumana non solo in quanto agli uomini non doveva rendere conto ma in quanto operava in base all'impegno preso con chi solo stava sopra di lui.

Un gran numero di scrittori politici francesi di questo periodo si aggira intorno al problema della personalità del monarca e, al di là dei tratti sovente simili, la caratterizza con accenti propri. Così Pierre Rebuffi è fra i pochi che insiste sulla Paffinità che esiste fra il re di Francia e Cristo <sup>(67)</sup>. Ma d'altro canto egli non manca affatto di ravvicinarlo a Dio: secondo lui, infatti, la volontà regia si regola sempre in linea di massima sui dettami della ragione proprio perché è in certo qual modo sempre unita con la divinità <sup>(68)</sup>. Inoltre i monarchi cristianissimi non eccellono solo nel sapere acquisito ma sono altresì ripieni «scientiae... divinitus infusae» ed è per questo che i loro sudditi mostrano loro tanta riverenza <sup>(69)</sup>. Il Rebuffi

<sup>(65)</sup> *De la souveraineté... cit.*, p. 3.

<sup>(66)</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>(67)</sup> *De christianissimi atque invictissimi régis Franciae mun-ribus*, Lione, 1587, p. 3.

<sup>(68)</sup> «... semper praesumitur regulata cum dictamine rationis, cum sit quodammodo unita cum ipso Deo», *ibidem*, p. 5.

<sup>(69)</sup> *Ibidem*, p. 7.

aggiunge che, in virtù della loro consacrazione divina, anche la loro volontà è sempre conforme con quella della divinità ed ogni loro richiesta viene da essa regolarmente esaudita <sup>(70)</sup>. Mentre per François Le Jay il vero onore ed il vero timore di Dio passano attraverso il timore e l'onore che si tributano al re <sup>(71)</sup> il Dorléans considera la sacra persona di quest'ultimo come «aprouchant de divin mistère de prestrise» <sup>(72)</sup>. Qualcosa di simile al Dorléans scrive Pierre Constant, che tuttavia accentua l'aspetto sacrale del monarca. Il potere e la dignità di quest'ultimo, a suo parere, partecipano della divinità; è perciò un dovere dei sudditi tributargli «un honneur divin» <sup>(73)</sup>. D'altra parte la presenza del divino nel sovrano non può rimanere senza efficacia, anche se opera «avec un certain et secret pouvoir» <sup>(74)</sup> e gli infonde un sacro bagliore che splendendo rapisce i buoni e lascia interdetti i cattivi <sup>(75)</sup>. Anche per il Constant, come per tanti altri, senza la persona regale i rispettivi organismi statali «sarebbero come corpi senz'anima, senza moto e senza funzioni»: ma egli specifica che quest'azione si estrinseca mediante «il divino raggio della loro sacra maestà» <sup>(76)</sup>.

Non ci sembra illecito accostare queste prese di posizione degli ultimi anni del Cinquecento a quelle assunte contemporaneamente dal monarca stesso. A prima vista il linguaggio di Enrico IV appare più sobrio o per lo meno più controllato di quello degli autori appena citati. In realtà però il suo rapporto con Dio non è vissuto in modo meno stretto, anche se ciò non può stupire in chi aveva avuto una così prolungata esperienza calvinista. Significativo^ ci appare innanzitutto — anche se forse non del tutto scevro di retorica — quanto egli scrive ai cittadini di Orléans il 22 maggio 1589, quando il suo predecessore Enrico III è tuttora in vita. Il solo fatto — afferma — che colui al quale appartiene lo scettro fosse contro di loro spiega perché Dio non ha sempre benedetto le armi degli Ugonotti, «pour monstrier aux peuples qu'il n'a rien si cher que de conserver la

<sup>(70)</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

<sup>(71)</sup> *De la dignité des rois et princes souverains*, Tours, 1589, I, p. 15.

<sup>(72)</sup> *Les observations... cit.*, VI, p. 134.

<sup>(73)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 61. Citiamo in proposito almeno l'affermazione di Jean Dartis a proposito di Luigi XIII: «Vous honorez et révèrons comme Dieu en terre», in *Harangue et très humble remontrance au roy pour VUniversité de Paris*, Parigi, 1621, p. 10.

<sup>(74)</sup> *De Vexcellence... cit.*, p. 11.

<sup>(75)</sup> *Ibidem*, p. 9; cf. anche p. 7: «De là vient qu'un roy nous ravit et estonne par son aspect quand nous l'envisageons».

<sup>(76)</sup> *Ibidem*, p. 20.

majesté des roys, image de la sienne» (77). Per quanto fosse allora ugonotto egli stesso, Enrico di Navarra si piegava mentalmente in tal modo alla visione sacrale del monarca. Non stupisce comunque che, una volta succeduto ad Enrico III, egli attribuisca la corona alla provvidenza divina che lo aveva chiamato al suo posto' (78) o che interpreti un'importante vittoria come una benedizione ed un'approvazione da parte di Dio del suo buon diritto (79). Scrivendo il 16 Luglio 1590 alle autorità ed ai cittadini di Parigi promette di comportarsi con loro, se si ravvisano, come Dio stesso, accogliendoli cioè sotto l'ala della propria grazia quando vorranno ricorrervi (80). Costantemente egli dà atto a Dio di assisterlo nel pieno della guerra civile per la salvaguardia dello Stato francese (81), ma nello stesso tempo non esita ad ordinare a nome di Dio, oltre che della comune patria, a dei sudditi ancora riottosi di sottomettersi a lui (82). Tutte queste espressioni, come parecchie altre simili, non esulavano magari dal linguaggio corrente e non palesavano una particolare originalità del nuovo sovrano. Esse denotavano comunque che non v'era discrepanza tra le affermazioni dei teorici della monarchia e la sensibilità del suo detentore alle prese con le prove più dure del suo regale ministero.

Dopo aver inneggiato, nella dedica al Delfino, alla sacra stirpe dei re francesi, André Duchesne esaltava la loro ineffabile maestà, il carattere divino impresso sul loro volto dal dito del Creatore ed i doni speciali che Egli aveva loro elargito (83). Certe sue affermazioni possono apparire magari artificiose come quella che, per quanto si possa innalzare fino al cielo la gloria di questi principi, non si sarà ancora fatto abbastanza rispetto alle meraviglie delle loro virtù (84 \* \* \* \* \*). Ma, dietro gli orpelli dello stile ornato, non è difficile scorgere l'emergenza di una vera e propria mistica regale. Evocando ad esempio le imprese dei sovrani, egli vede sprigionarsi da esse «una sorgente di raggi

(77) *Recueil... cit.*, t. II, p. 491.

(78) *Ibidem*, t. Ili, 1846, p. 4 (lettera al signore di Montholon del 2 Agosto 1589).

(79) *Ibidem*, p. 171 (lettera al maresciallo di La Noue del 14 Marzo 1590).

(80) *Ibidem*, p. 217.

(81) *Ibidem*, t. IV, Parigi, 1848, p. 120 (22 Marzo 1594; lettera circolare), 127 (lettera del 26 Marzo 1594 a Elisabetta di Inghilterra), p. 130 (lettera del 31 Marzo 1594 al signore di Bourdeille), p. 133 (lettera del 1.º Aprile 1594 alle autorità ed agli abitanti di Troyes).

(82) *Ibidem*, p. 134 (lettera del 1.º Aprile 1594 alle autorità e agli abitanti di Tours).

(83) *Les antiquitez... cit.*, I, pp. 1-3.

(84) *Ibidem*, p. 1.

ammirabili» «et une fécondité de hautes habitudes dont Dieu les a comblez et dont le Ciel et la Terre s'estonnent» (85). Le prerogative stesse della monarchia francese gli appaiono di una grandezza e di un'altezza abbacinanti, al punto che chiunque le rimira non le può percepire in modo adeguato ed ammutolisce al loro profilarsi (86). I sovrani si estollono alla stessa stregua del firmamento sulle contrade terrene, mentre colui che ne contempla solo l'ombra «ne remarque que merveilles, il ne void qu'ébahissemens, il ne ressent que ravissement» (87). E' quindi del tutto naturale per lui definirli divinità terrestri e miracoli della natura (88): «quiconque a dit qu'ils estoient des dieux en terre et les enfans du Père très haut, il a dit la vérité» (89). Questi principi insomma stanno alla divinità così come il raggio sta al sole: «comme rayons ils en sortent et tiennent de sa splendeur, de sa beauté et de sa subtilité» (90). Come non sarà dunque il loro potere il capolavoro delle mani divine e l'immagine proporzionata della grandezza immensa della sublime Maestà (91)?

Questi accenti ovviamente non piacevano affatto agli esponenti della sensibilità politica protestante nonché dei suoi interessi concreti. Se ne ha un chiarissimo esempio nella *Monarchie aristodémocratique* di Louis de Mayerne Turquet, uscita a Parigi nel 1611, all'indomani della tragica scomparsa di Enrico IV. L'autore non esita a sottolineare la sua insofferenza per l'abuso del termine 'maestà', che in senso proprio spetterebbe soltanto a Dio (92). Non manca d'altronde nessuna delle occasioni che gli si presentano per parlare dei peccati dei re, che era il modo considerato ideologicamente più efficace non solo per richiamarne l'umana fragilità ma per controbattere ogni tentativo di innalzarli al livello divino. Il Mayerne Turquet precisa che il fallo di un re è molto più grave di quello di un uomo ordinario e pretende che Dio infierisce in varie occasioni su tutto il popolo a causa delle trasgressioni del suo sovrano (93). Sarebbe quanto mai ingiustificato, in certo senso, sottovalutare queste prese di posizione ed altre analoghe per il solo fatto che il partito protestante francese si stava a poco a poco

(85) *Ibidem*, p. 4.

(86) *Ibidem*, p. 5.

(87) *Ibidem*, pp. 3 e 6.

(88) *Ibidem*, pp. 5 e 8.

(89) *Ibidem*, IV, p. 124.

(90) *Ibidem*, *ibidem*.

(91) *Ibidem*, p. 126.

(92) *Ob. cit.*, l. VII, p. 448.

(93) *Ibidem*, pp. 443-444.

avviando alla sconfitta. Ma il loro innegabile valore mitico o teorico, senz'altro degno di essere messo in evidenza, non può far dimenticare appunto in quale direzione andava la tendenza generale dell'opinione e della cultura politica. Sarà se mai da osservare fin da ora che vi sarà una chiara analogia fra questi punti di vista del partito ugonotto e quelli propri di vari esponenti gesuiti dei decenni successivi. Lo scontro continuava cioè a situarsi fra coloro che volevano far primeggiare una più severa visione di Dio, sempre concepito come nettamente trascendente e quanto mai superiore al livello degli uomini, e quanti facevano di tutto per avvicinarlo alla realtà regale innalzando appunto questa quasi fino a Lui.

Questi ultimi, naturalmente, non mancavano di far ricorso all'arsenale simbolico offerto dall'araldica e dal cerimoniale delle incoronazioni regie. Ancora il Duchesne, ad esempio, pretendeva che l'olio di cui sono unti in quest'occasione i re di Francia è più divino di quello delle altre analoghe cerimonie «et comme envoyée de la divine bonté mesme» (94). Ciò comportava a suo parere che tanto essi quanto i loro sudditi fossero protetti in modo tutto particolare dalla divinità. Qualcosa di simile sosteneva il Villette: il re cristianissimo, essendo l'unico unto con l'olio inviato proprio da Dio, riceveva lo Spirito Santo in modo più abbondante di qualsiasi altro principe terreno (95). Questo canonico della chiesa parigina di Saint Marcel insisteva nello stesso senso precisando che soltanto ai sovrani francesi era stata data la santa ampolla (96) e che quindi essi avevano «la vertu de Dieu en main» (97). Le implicazioni e le conseguenze politiche di questa impostazione erano del tutto chiare. Da un lato la consacrazione dello Spirito Santo faceva sì che il cuore dei sudditi ne fosse toccato al punto da tributare al monarca la dovuta obbedienza in modo genuino, dall'altro non erano affatto il regno ed il popolo che si davano al re ma Dio che gli dava il trono (98). Continuando in quest'ordine d'idee l'autore aggiunge, in una prospettiva mistica spontanea, che la Francia vive delle grazie effuse dalla divinità sul sovrano ("). Questi, a sua volta, fa tutt'uno con il paese di cui è divenuto sposo e perciò non può non amarlo: in virtù della consacra-

(9\*) *Les antiquitez... cit.*, IV, p. 170.

(95) *Les raisons... cit.*, p. 209.

(96) *Ibidem*, p. 211.

(97) *Ibidem*, p. 212.

(98) *Ibidem*.

(99) *Ibidem*, p. 234.

zione, e attraverso il simbolo dell'anello, l'uno è incorporato nell'altro <sup>(100)</sup>.

Anche senza accoglierle in modo sistematico, un gran numero di prospettive analoghe o convergenti s'incontrano da uno scrittore all'altro della prima metà del Seicento francese. Così il Drouin ritiene che la liberalità divina provvede di virtù eroiche coloro che sono eletti al principato <sup>(101)</sup>; rappresentando la somma maestà, questi sono come dei piccoli dèi sulla terra e Dio stesso si compiace che vengano paragonati a Lui <sup>(102)</sup>. Opinioni simili esprimono Pierre de Lancre, Pierre de La Mare, Samson de Saint-Germain Juvigny, Jean Savaron. Quest'ultimo afferma ad esempio che il monarca è come un Dio corporeo e che la sovranità è la più sacra delle cose sacre <sup>(103)</sup>. Louis Roland non esita a sostenere che le virtù regali, perfetto dono celeste, costituiscono delle grazie che si trasmettono di padre in figlio «comme par droict héréditaire» <sup>(104)</sup>. Per Hyppolite Raulin non solo il suddito deve vedere nel principe un angelo ma considerarlo come «personne saerée-sainte» <sup>(105)</sup>. Non meno arditi appaiono gli asserti di Claude Vaure, un teologo per il quale è ateo ed insensato chi non ammette che i re sono degli dèi terrestri, investiti del governo dal Dio celeste <sup>(106)</sup>. A suo parere la divinità ha trasmesso loro una parte degli attributi che la rendono venerabile ed adorabile, alfine che in essi gli uomini leggano come in un libro vivente i precetti divini ed apprendano la via della gloria <sup>(107)</sup>. Non molto diversamente per Jacques de Cassan i monarchi rappresentano sulla terra il modello dell'eterno governo che Dio esercita in cielo <sup>(108)</sup>. Ma il vero ritratto della deità è impresso in particolare nei sovrani francesi, posti nella sfera più alta delle grandezze regali <sup>(109)</sup>.

Mano a mano che gli scritti politici si succedono, i motivi già evocati vengono ripresi ed altre sfumature vi si aggiungono, accentuando la sacralità dei monarchi innalzati, secondo il Le

<sup>(100)</sup> *Ibidem*, pp. 233-234.

<sup>(101)</sup> *Le miroir... cit.*, Ili, fol. 12 verso.

<sup>(102)</sup> *ibidem*, fol. 15 e 16.

<sup>(103)</sup> £, *la souveraineté... cit.*, pp. 3 e 5.

<sup>(104)</sup> *De la dignité... cit.*, 5, p. 26.

<sup>(105)</sup> *Panégyre... cit.*, I, p. 15.

<sup>(106)</sup> *jjestât chrestien ou maximes politiques tirées de VEscrature contre les faulses raisons d'Estat des Libertins politiques de ce siècle*, Parigi, 1626, pp. 1 e 11.

<sup>(107)</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

<sup>(108)</sup> *La recherche des droicts du roy et de la couronne de France*, Parigi, 1632, I, p. 1.

<sup>(109)</sup> *Ibidem*, p. 2.

Bret, «en une condition toute divine» (110). Per Joseph Filère è del tutto ovvio che i re di Francia non soltanto uguagliano ma superino la gloria dei discendenti di Davide (1X1). Questo gesuita non esita a fare addirittura delle promesse per l'aldilà. Se i sudditi del cristianissimo, egli scrive, si mostreranno degni di lui, anche in Cielo potranno avere la precedenza fra i beati, questa prerogativa derivando loro dall'aver servito un tale re (112). Il Priezac non dubita affatto che Dio concentri i propri raggi sulle fronti regali e li chiami a condividere la sua potenza ed il titolo di Signore (113). Infatti Egli non si limita a far risplendere il loro volto, ma ne illumina la mente, mette i propri giudizi sulle loro labbra (114). I monarchi insomma hanno l'onore di prestar la propria mano alla divinità e di essere come i suoi soci nel governo del mondo (115). Essi sono ormai tanto vicini ad essa che praticamente nulla più li separa: «ils ne voyent que luy seul [Dio] au dessus de leurs testes couronnées, et entre son throsne et celuy sur lequel ils sont assis on ne trouve point de milieu» (116). A questo punto la mistica regale si dispiega in pieno: «La source de la majesté des roys est si haute, son essence si cachée et sa force si divine qu'il ne faut pas trouver estrange qu'à la façon des choses célestes elle se fasse révéler des hommes sans qu'il leur soit permis de la connoistre» (117). Si è ormai sul terreno dell'ineffabile: solo il parlare può ferirla ed è meglio ascoltarne i segreti movimenti piuttosto che cercar di esprimerli (118). Con un religioso silenzio si dovranno riverire le orme impresse dalla mano divina sulla fronte del sovrano (119).

\*  
\* \*

Proiettare e situare in una sfera tanto eccelsa la figura del sovrano significava senza dubbio, da parte della maggioranza cattolica, non solo controbattere l'ideologia protestante

(110) *De la souveraineté... cit.*, I, p. 32.

(111) *La dévotion à Saint Louys*, Lione, 1641, p. 172.

(112) *Ibidem*, p. 175.

C<sup>113</sup>) *Discours... cit.*, pp. 120-121; cf. p. 123.

(114) *Ibidem*, p. 126.

C<sup>115</sup>) *Ibidem*, p. 140; cf. 141: Dio «a mis samajesté sur leur front, sa force en leurs bras, ses pensées en leurs coeurs, ses lumières en leur esprit».

(116) *Ibidem*, p. 141.

(117) *Ibidem*, p. 142.

(118) *Ibidem*.

(u\*) *Ibidem*.

ma conculcare l'effettiva presenza ed il concreto peso degli Ugonotti nel paese. Tuttavia questo contrasto profondo che travagliava il corpo politico della Francia non escludeva affatto che attraverso di esso si esprimessero, più o meno linearmente, altre tendenze ed altre tensioni. Non va dimenticato infatti che i protestanti erano già vigorosamente insorti nella seconda metà del Cinquecento francese contro quanti sembravano fondare la primazia del principe su quelle posizioni che venivano comunemente ricondotte al machiavellismo. Gli Ugonotti rifiutavano con forza ogni tentativo di far riconoscere i diritti di una logica e di una pratica politica sganciate dalla morale cristiana e valide nella loro autonomia. Né si può dire che i cattolici, così immersi com'erano nella dimensione della polemica religiosa, fossero sufficientemente preparati sul piano mentale e disposti sul terreno etico ad avvalersi delle armi ideologiche offerte dai machiavellici. Ci sembra perciò di poter affermare che la divinizzazione del principe era parsa loro come una via più ortodossa ed accettabile, oltre che efficace, per combattere le posizioni del partito avverso. Benché senza dubbio non vi fosse una deliberata intenzione di giungere a quel risultato, tale processo sacralizzante portò altresì a poco a poco con sé un tipo di riconoscimento dei diritti del principe, del suo modo di essere e di comportarsi, che sfociava nell'accettazione della logica della ragion di Stato. Certo l'omonima opera di Giovanni Botero era stata pubblicata fin dal 1589 e perseguiva appunto lo scopo di modellare una ragion di Stato cristiana. Per quanto l'opera venisse tradotta in francese già prima della fine del Cinquecento, l'ambiente politico-culturale della Francia si rivelò restio a farne propri su vasta scala i percorsi ideologici. Occorse almeno qualche decennio perché una sorta di acclimatazione si realizzasse ed essa si verificò in rapporto abbastanza stretto con il processo analizzato fin qui di sacralizzazione del monarca. Si assisté in tal modo ad un'interazione innegabile, ma non molto lucida, fra lo svilupparsi delle qualità divine del principe e l'ammissione delle regole più o meno machiavelliche connesse al suo governo. Sul piano delle strutture mentali comunque simile interazione stupisce tanto meno in quanto si trattava di due modi di affermare il potere eminente ed incontrollato del sovrano.

Come punto di riferimento non ci sembra inopportuno riportare i termini nei quali i membri dei tre 'stati' francesi — clero, nobiltà e borghesia — affermavano nel 1467 a Tours la loro disposizione a «servir, ayder, conforter et secourir le roy et toute la chose publique du Royaume et n'y espargner

corps ne biens» (120). Oltre un secolo dopo i due concetti di bene pubblico e di servizio del re si trovano ancora saldamente congiunti, per esempio nel vocabolario politico di Enrico IV (121). Tanto meno stupisce che questo sovrano impieghi normalmente il termine di 'corona' associandolo sia a Stato sia al bene dei sudditi (122). Vari anni dopo Jean Savaron menziona ancora «la supériorité [sovrana] et le domaine estants si estroitement attachez à la Corone qu'ils ne peuvent estre emportez par le courant du temps et prescription quelconque» (123). Così nel linguaggio politico francese circolava tutto un gruppo di concetti più o meno sinonimi di Stato, consacrati dall'uso quotidiano ed ufficiale, il cui impiego finiva per continuare a fare argine ed ostacolo appunto al termine di État.

E' vero che fin dall'inizio del Cinquecento Claude de Seyssel parlava correntemente di 'matières d'État', 'affaires d'État' e 'maniement d'États' (124); ma, per quanto simili espressioni ed altre analoghe venissero riprese in seguito, il loro sopravvenuto sapore machiavelliano aveva contribuito a limitarne la diffusione. In un'ottica convergente si può notare già che, come Seyssel aveva detto «tout noble prince doit plus estimer la perte de l'honneur que celle des biens», Enrico IV scriveva al Connestabile del regno: «...affin de pouvoir avec honneur prendre tels conseils que nous jugerons estre à propos pour le salut de l'État, car tous ceulx qui se prennent par nécessité engendrent plustost un mespris qu'ils ne prouficient au public» (125). Così alla fine del secolo l'etica dell'onore e dei valori spirituali affini sembrava ancora affermare la sua netta superiorità su quella della necessità e della ragion di Stato — anche se, come si vedrà, la situazione ideologica e politica era di fatto

(120) Théodore Godefroy, *Le cérémonial de France*, Parigi, 1619, p. 11.

(121) Così scrivendo al Parlamento di Normandia egli parla di «chastement des ennemys de l'État et du bien public» (*Recueil... cit.*, t. Ili, p. 81, 9 Novembre 1589) mentre rivolgendosi al duca di Montmorency perora «pour le bien public et pour mon service», (*ibidem*, t. IV, p. 549, 28 Marzo 1596).

(122) *ibidem*, t. III, p. 265 (lettera al duca di Montmorency dell'8 Ottobre 1590) e t. IV, p. 688 (lettera al conte di Essex del 5 Febbraio 1597) ove si parla del «bien de ma couronne et de mes subjects, que je tiens estre de présent inséparables et désire joindre et lier ensemble d'intérests et plus estroitement que jamais».

(123) È *la souveraineté... cit.*, pp. 10-11. Subito dopo l'autore sottolinea ancora che «la souveraineté et domaine ne se peuvent séparer de la corone et de la république en tout et en partie», *ibidem*, p. li.

(124) Claude de Seyssel, *La monarchie de France*, Parigi, 1961, testo edito da Jacques Poujol, pp. 192, 197 e 204.

(125) *Recueil... cit.*, t. IV, p. 715 (21 Marzo 1597).

ben più complessa. Ad arricchirla appunto era intervenuto il concetto di sovranità che più di uno scrittore, sulla scia di Jean Bodin, tendeva ad identificare con lo Stato o a considerare come non dissociabile da esso. Così Charles Loyseau sosteneva aristotelicamente nel suo *Traité des seigneuries*: «La souveraineté est la forme qui donne l'estre à FÉtat, voire mesme FÉtat et la souveraité prise in concreto sont synonymes»<sup>(126)</sup>. Il Savaron dal canto suo la considerava come un sancta sanctorum: «c'est le Palladium de la France qui conserve FÉtat en bon arroy, en perpétue le progrez et en arreste la déchéance»<sup>(127)</sup>. Le definizioni che s'incontrano di Stato in sé e per sé non sono comunque molto frequenti. Citeremo quella di Philippe de Béthune del 1633: «Estât n'est autre chose qu'un ordre par le moyen duquel sont gouvernez plusieurs mesnages et communautez, ayant pour but le bien de tous en général; mais nous pouvons aussi appeller Estât ces mesnages et communautez rassemblez sous mesme gouvernement»<sup>(128)</sup>. Si può dire così che lungo tutto il Cinquecento, ed anche nei primi decenni del secolo successivo, aveva avuto ben scarsa eco l'opinione del Seyssel secondo il quale «les États sont des 'corps mystiques' qui à l'image des corps physiques naissent, progressent, dégèrent et meurent»<sup>(129)</sup>.

Maggiore fortuna ebbe il nesso tra regalità e realtà dello Stato. Ancora una volta lo si può cogliere chiaramente nelle carte di Enrico IV. Scrivendo nel 1585 al signore di Matignon a proposito dei suoi rapporti con Enrico III, egli afferma che quest'ultimo non avrà difficoltà a riconoscere «la sincérité de mes intentions à son très humble service et au bien de son Estât»<sup>(130)</sup>. In modo del tutto analogo quattro anni dopo egli assicurava le autorità di Bordeaux in questi termini: «Je n'ay jamais eu aultre but que de servir à mon roy et à son Estât»<sup>(131)</sup>. A proposito della morte del maresciallo di Biron dirà più tardi al signore di Beauvoir: «Il a atteint la fin où aspirent tous coeurs généreux, qui est de mourir avec honneur aux yeux et pour le service de son roy et de cest Estât»<sup>(132)</sup>. Va sottolineato infatti che il Borbone aveva istituito almeno

<sup>(126)</sup> *ob. cit.*, Parigi, 1608, II, p. 25.

<sup>(127)</sup> *De i. a. souveraineté... cit.*, p. 5.

<sup>(128)</sup> *Le conseiller d'État ou recueil des plus générales considérations servant au maniment des affaires publiques*, Parigi, 1633, I, p. 3.

<sup>(129)</sup> Citiamo dall'introduzione di J. Poujol all'edizione de *La monarchie de France*, p. 34.

<sup>(130)</sup> *Recueil... cit.*, t. II, p. 7 (9 Febbraio 1585).

<sup>(131)</sup> *Ibidem*, p. 485 (17 Maggio 1589).

<sup>(132)</sup> *Ibidem*, t. III, p. 645.

fin dal 1585 un ulteriore nesso quanto mai profondo fra la nozione di Stato e quella di Francia <sup>(133)</sup>. Rivolgendosi ai tre 'stati' del regno nel 1589 egli si proclama «vray serviteur de mon roy, vray François» <sup>(134)</sup>. E' naturale quindi che, in concomitanza con questi concetti, non manchi nel suo carteggio il termine tradizionale — ma ora particolarmente sentito — di patria. Nel Maggio del 1585 egli confessa al maresciallo di Biron: «J'ay toujours pensée, mon Cousin, que nous devons donner nostre interest particulier au service de nostre prince et bien de nostre patrie» <sup>(135)</sup>. Patria e Stato vanno di pari passo nel suo spirito e gli fanno proclamare che li antepone a qualsiasi altro valore oltre che al suo particolare interesse <sup>(136)</sup>. All'indirizzo dei tre 'stati' del regno il Borbone parla in modo vibrante: «Je vous appelle comme François. Je vous somme que vous ayés pitié de cest Estât, de vous mesmes, .... de moy» <sup>(137)</sup>. Quando evoca alle autorità di Bordeaux la necessità di opporsi alla calata su Parigi delle truppe di Alessandro Farnese Enrico IV parla di «ceste injure faicte à toute la nation, bien et repos de cest Estât» <sup>(138)</sup>. Ma già alcuni anni prima, quando non era ancora succeduto ad Enrico III, asseriva che, al di là di ogni opinione religiosa, si trattava «de la défense de l'Estat contre l'usurpation de l'estranger» <sup>(139)</sup>.

Francia e re fanno così tutt'uno con Stato, anche se quest'ultimo appare più un termine politico che una nozione dal contenuto e dal valore autonomi <sup>(140)</sup>. In realtà le cose sono ben diverse, come emerge con chiarezza in alcuni momenti cruciali: quello della conversione e quello della pace con la Spagna. A proposito della decisione di farsi cattolico Enrico IV scrive al duca di Matignon verso la fine del 1590: «Je ne la

<sup>(133)</sup> Contro i Liguers egli scrive nel Marzo del 1585: «...pour ruiner tant la maison de France que l'Estat et les lois fondamentales d'iceluy, sous prétexte de religion»: *ibidem*, t. II, p. 20 (al signore di Segur).

<sup>(134)</sup> *Ibidem*, p. 457 (4 Marzo 1589).

<sup>(135)</sup> *Ibidem*, p. 60 (metà Maggio 1585); cf. ad esempio *ibidem*, pp. 489-490 (22 Maggio 1589, ai cittadini d'Orléans).

<sup>(136)</sup> cf. *Recueil... cit.*, t. II, p. 444 (lettera ai tre 'stati' del 4 Marzo 1589) e t. IV, p. 773 (lettera del 4 Giugno 1597 al signor de la Guinemanderie).

<sup>(137)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 450 (4 Marzo 1589); cf. *ibidem*, p. 456.

<sup>(138)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 249 (7 Settembre 1590).

<sup>(139)</sup> *Ibidem*, t. II, p. 130 (lettera a diversi principi della fine di Agosto 1585).

<sup>(140)</sup> il 21 Luglio 1594 egli scriveva al signore di Bourdeille: «...à l'endoict de mes subjects, lesquels ne peuvent souffrir aucune ruine qui ne retombe sur moy, comme redondant à l'affoiblissement de l'Estat», *ibidem*, t. VI, p. 191.

veux point faire que par raison, et par ce qu'il faut, pour mon salut et le bien de mon Estât» (141). Non si poteva davvero chiedere a questo monarca dalla tanto prolungata ascendenza ugonotta di appellarsi esplicitamente alla ragion di Stato: ma essa era presente in modo trasparente in questa affermazione. In una maniera non meno chiara essa si imponeva alla sua coscienza politica quando si trattò di concludere la pace con Filippo II, a Vervins, lasciando praticamente cadere i lunghi legami precedenti con il fronte protestante costituito dalle Provincie Unite e dall'Inghilterra di Elisabetta. Riguardo appunto ai trattati con queste potenze egli scrisse al connestabile di Francia: «...la foy promise par nos traictez, laquelle ne m'oblige point de suivre leurs volonteiz au dommage de mon Estât, la conservation duquel me doibt par raison et par nature estre plus chère que toutes aultre amitez et considérations...» (142). Più o meno pudicamente la ragion di Stato cercava di celarsi ancora fra le pieghe mentali della riflessione regale, ma essa vi si era pure più che saldamente insinuata ed introdotta. In un modo non meno indiretto o sinuoso essa si manifesterà nel pensiero degli scrittori politici francesi della prima metà del Seicento, non senza che si possa negare che le decisioni di Enrico IV abbiano rappresentato un avallo propiziatorio al suo prender piede.

Non che le oscillazioni ideologiche fossero tutte venute meno e che non vi fossero incertezze od anche contrasti fra una presa di posizione e l'altra. Il coagulo tuttavia venne costituito ancora una volta dalla riflessione sul sovrano. Secondo il Gravelle, ad esempio, in materia di governo dello Stato e di convivenza civile il principe vede normalmente più chiaro di ogni altro e quindi può imporre legittimamente le sue scelte (143). Analogamente per il Drouin al re è lecito non solo imporre le leggi ma farne di nuove secondo le occorrenze e le necessità dello Stato (144). Del resto, come ricorda il Vaure, le massime per reggere i popoli ai re le ha date Dio stesso (145).

(141) *Ibidem*, t. III, p. 316.

(142) *ibidem*, t. IV, p. 973 (4 Maggio 1598).

(143) «Quand le fait qui s'offrirait touche au gouvernement de l'Etat et à l'establissement et tranquillité de la chose publique, alors le Prince — qui voit en cela volontiers plus clair que tous et y apporte, s'il est homme de bien, plus d'affection, ayant un singulier intérêt que le país soit mis en paix et assurance — peut faire ainsi qu'il voit estre meilleur selon son advis et faut que les subjects en un royaume entier tel qu'est le nostre se rangent à sa volonté, laquelle en cela est légitime»; cf. *Politiques royales*, Lionne, 1596, X, pp. 99-100.

(144) D. Drouin, *Le miroir... cit.*, V, fol. 23 verso.

(145) Cl. Vaure, *U estât chrestien... cit.*, p. 149.

Questo autore continua ad opporre la ragion di Stato machiavellica alla religione e sottolinea che il re non può infrangere la proprie promesse né i propri giuramenti <sup>(146)</sup>. Nella Scrittura stessa egli rinviene già, tuttavia, dei precetti politici dalle notevoli conseguenze. Così il re è del tutto autorizzato a comportarsi come Dio con quanti gli si ribellino: a richiamarli a varie riprese e con dolcezza dapprima, ma se poi si ostinano a farli oggetto della sua vendetta <sup>(147)</sup>. Se dunque ci fossero di quelli (e l'allusione agli Ugonotti è trasparente) che sono così perfidi nella loro rivolta da asserragliarsi addirittura in piazzeforti, la mano del carnefice non maneggerà mai abbastanza rudemente il coltello e le corde per punirli nel modo più giusto <sup>(148)</sup>. Insomma è più che ammesso distruggere una città insorta per dare la tranquillità a cento altre, come incidere un membro per la salute di tutto il corpo, «bref faire mourir pour vivre, brusler peu de matière pour empescher le feu et l'incendie de la totale monarchie sont les effects de la iustice qu'un prince iustement irrité à la suite de Dieu peut exercer contre ses subjectz rebellez, et le tout en conscience» <sup>(149\*)</sup>.

Queste ultime parole sottolineavano quanto fosse esibita e presente l'esigenza che le decisioni politiche fossero del tutto difendibili sul piano della morale cristiana ufficiale: le parole che le precedevano indicavano uno dei valichi attraverso i quali approdare all'assolutismo ed alla ragion di Stato. Ci resta ora da vedere come per questa strada venne aperta sempre più una breccia nell'etica che si voleva difendere. L'immaginazione degli scrittori politici vi si esercitò e non tardò a sfociare sul terreno che apparve più consono alla situazione francese ed all'immagine contemporaneamente elaborata del sovrano. L'essenziale in un certo senso era passare da un versante all'altro e cioè dalla esaltazione della sacralità regale alla specificazione delle condizioni umane in cui poteva oggettivarsi e prendere corpo. Ma era un valico assai agevole da attraversare: quanto più eccelso ed indiscusso era il monarca, tanto meno esigenti ci si doveva mostrare sui suoi comportamenti. «Le salut du prince, scriveva il Juvigny, est le salut de l'État» <sup>(150)</sup>. Bastava dunque identificare cosa era lecito ed ammissibile per un monarca in funzione del suo ruolo di reggitore dello Stato. Si potrà constatare allora che pressoché tutto quello che un

<sup>(146)</sup> *Ibidem*, pp. 185, 253 e 334.

<sup>(147)</sup> *Ibidem*, p. 139; cf. p. 143.

<sup>(148)</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>(149)</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

<sup>(150)</sup> Samson de Saint-Germain Juvigny, *Traité d'estât... cit.*,

Machiavelli aveva proposto dissociandosi coscientemente dall'etica ecclesiastica lo si poteva, volendo, introdurre proprio grazie a queiretica stessa. Con qualche decennio di ritardo si ricalcavano le orme di Giovanni Botero aggirando, per il bisogno della causa, degli ostacoli ideologici che in precedenza non erano parsi sormontabili e percorrendo delle vie prima considerate non praticabili.

Un primo sentiero che venne battuto fu quello della riputazione del principe. Non era evidente ch'egli doveva assicurarsi un'opinione favorevole e fare il possibile per salvaguardare la propria stima? Quindi, cominciava a dedurne il Marnix, è giusto ch'egli metta in valore le sue doti e le sue qualità<sup>(151)</sup>. Questo, tuttavia, poteva non bastare: sulla stessa falsariga logica lo scrittore aggiungeva allora che il principe doveva dissimulare le proprie imperfezioni; in considerazione del suo ruolo non doveva infatti evitar gli scandali<sup>(152)</sup>? Ma intanto la dissimulazione veniva ostensibilmente legittimata e considerata appunto il migliore rimedio per ovviare ai suoi difetti<sup>(153)</sup>. Una volta imboccata questa strada, la si poteva percorrere senza tema. Al sovrano cioè era lecito altresì dissimulare nei confronti dei suoi provati ministri e servitori, consiglieri o ambasciatori<sup>(154)</sup>. Dissimulare diveniva la grande regola della sua condotta, si trattasse di offese che non si potessero rintuzzare sul momento, di congiure scoperte o di simultanee difficoltà<sup>(155)</sup>. Dissimulare egli doveva con il popolo, con tutti gli Stati confinanti e quando si trovasse in qualche imbarazzo: insomma «un prince peut feindre ou dissimuler pour quelque légitime sujet»<sup>(156)</sup>. Messosi su questa china, il Marnix si permise di andare ancora più in là. In base alla constatazione che le vere amicizie fra Stati sono ben rare e che lo Stato riguarda il monarca più della sua stessa persona, considerò come cosa normale che esso si regolasse in base alla necessità o all'interesse<sup>(157)</sup>. Quasi senza colpo ferire si prendeva atto così dei due concetti cruciali della ragion di Stato, pur avendo inizialmente garantito che «la vraye raison d'Etat ne répugne point à la religion»<sup>(158)</sup>.

<sup>(151)</sup> Jean de Marnix, *Résolutions politiques et maximes d'Estat*, Parigi, 1620, VII, 5, pp. 271-272.

<sup>(152)</sup> *Ibidem*, p.267.

(iss) *ibidem*, p.269.

<sup>(154)</sup> *Ibidem*, 13, p. 319 e 15,p. 324.

<sup>(155)</sup> *Ibidem*, 8, pp. 278 e 282;9, p. 286.

(iss) *Ibidem*, 6, p. 274; 10, p. 293; 11, p. 301; 14, p. 322.

<sup>(157)</sup> «Les princes se tiennent ordinairement du costé qui leur est plus nécessaire ou plus avantageux», *ibidem*, 7, p. 275.

<sup>(158)</sup> *Ibidem*, I, 5, p. 18.

Il Marnix non rimase solo, ma la sua opera è interessante perché anteriore all'assunzione del Richelieu alla carica di primo ministro. Con la sua politica spregiudicata il grande cardinale incoraggiò in modo diretto o indiretto altre prese di posizione in questo senso. Jean de Silhon, che pubblica la sua opera nel 1631, osserva che ormai l'uso dell'inganno è entrato nella pratica di governo e quindi l'ingenuità è divenuta più vergognosa della malafede di coloro che sanno servirsene <sup>(159)</sup>. Siccome i sovrani devono assolutamente procurare il bene dei loro sudditi, peccano ed offendono la propria dignità quelli che lasciano ledere un qualche diritto del proprio Stato <sup>(160)</sup>. In materia di Stati i principi devono vigilare con diffidenza ad evitare sorprese: ma possono anche, in coscienza, conservare ciò che un predecessore avesse usurpato, quando il possesso ne fosse divenuto pacifico ed incontrastato <sup>(161)</sup>. In Dio stesso l'atto di conservare le creature non è altrettanto nobile che quello di crearle? Lo stesso accade nel caso del principe <sup>(162)</sup>. Quanto alla malafede, per quanto a parole la si condanni, in politica non è ripudiata altro che quando raggiunge un cattivo risultato <sup>(163)</sup>. Per non essere ingannati bisogna comportarsi in modo sufficientemente accorto da evitarlo <sup>(164)</sup>.

Di appena due anni posteriore è l'opera di Philippe de Béthune, che riprende ed amplia le tesi già enunciate dal Marnix: a cominciare dalla dissimulazione delle debolezze principesche per finire a quella dei regali pensieri <sup>(165)</sup>. Se la diffidenza è indispensabile al sovrano, la calcolata spietatezza non lo è meno: quando, ad esempio, occorre farne morire molti bisogna che li elimini d'un sol colpo per attirarsi meno odio <sup>(166)</sup>. Gli è persino lecito far ricadere le colpe su di un ministro e farlo cadere in disgrazia per rigettare su di lui l'odiosità di cui rischiasse di divenire oggetto, «ne se pouvant d'ailleurs descharger d'envie et en une nécessité» <sup>(167)</sup>. Al re è consentito il ricorso a qualsiasi mezzo per spingere i sudditi a fare il loro dovere, compresa la forza — che di per sé «n'est point mauvaise

(159) *Le ministre d'Etat avec le véritable usage de la politique moderne*, Parigi, 1631, XI, p. 109.

<sup>(160)</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>(161)</sup> *Ibidem*, pp. 102 e 108.

<sup>(162)</sup> *Ibidem*, XII, p. 116; cf. p. 118.

<sup>(163)</sup> *Ibidem*, XI, pp. 109-110.

<sup>(164)</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>(165)</sup> *Le conseiller... cit.*, II, 8, p. 401; 9, pp. 406 e 422.

<sup>(166)</sup> *ibidem*, II, 8, p. 400 e 11, p. 420.

<sup>(167)</sup> *Ibidem*, 11, p. 420.

si Ton en use bien» (168). Siccome poi gli altri principi si comportano in base all'interesse, egli non si fiderà né d'amicizia, né d'alleanza, né di alcun altro impegno «si l'interest n'y est ioint» (169). L'autore dà per scontato che l'inganno è moneta corrente in politica e quando la necessità lo esiga i sovrani potranno considerar giusto tutto quello che serve «pour gagner quelque advantage et parvenir à leur dessin» (170). La sicurezza dello Stato li autorizza a discostarsi dalla pratica normale della giustizia, sia pur con rammarico, ed a passar sopra le leggi (171).

Oltre a queste prese di posizione di fondo, che non mettono più in dubbio i diritti della ragion di Stato, il Béthune non risparmia i precetti politici più adatti a differenti situazioni. Egli esamina se e quando convenga mettersi in guerra contro dei regimi repubblicani o contro i propri sudditi (172), quali scelte siano più utili secondo le varie congiunture e quanto sia proficuo il segreto (173). In nome del dovere regale e del raggiungimento del «salut du peuple», «la fraude, la finesse et la tromperie — si elles sont sans vice et meschanceté — peuvent estre permises au prince pour le bien public, pour sa défense et conservation et non pour offenser personne» (174). Quella del Béthune è una ragion di Stato moralizzata, che si vorrebbe difensiva e non offensiva, conservatrice e non vorace, tesa a riequilibrare comunque i pericoli incombenti e le insidie altrui (175). L'azione di un monarca pressoché divino come quello francese doveva rimanere legittima: questi scrittori avevano quindi dispiegato i loro argomenti per circonferarla di legittimità, pur permettendole una disinvoltura almeno pari a quella degli altri monarchi. Direttamente o indirettamente in nome di Dio, ma ormai anche della politica: non è essa infatti «qui assure les fondemens du throsne des roys, qui préside à leurs conseils

(ies) *ibidem*, I, 22, p. 121.

(169) *Ibidem*, II, 7, p. 390.

(170) *Ibidem*, 8, pp. 401-403.

(171) *Ibidem*, pp. 403-404. «Toutes ces choses sont de soy iniustes, mais cette iniustice est contrepesée par la nécessité et utilité publique. La nécessité — comme Ton dit — n'a poin de loy et le prince réduit à ce poinct doit sçavoir non seulement commander selon les loix mais aussi commander aux loix mesmes».

(172) *Ibidem*, 7, pp. 392-394.

(173) *Ibidem*, pp. 395 e 397-398.

(174) *Ibidem*, p. 399.

(175) «Les méchants auroient trop d'avantage si par finesse on ne pouvoit repousser leurs finesesses. Il est permis de défendre un Estât avec les mesmes armes avec lesquelles on l'attaque... Il n'est pas permis de tourner le dos à l'honnesteté et à la iustice, mais bien quelquefois d'aller alentour et les costoyer», *ibidem*, pp. 399-400.

et qui imprime dans le coeur des sujets cet amour et ce respect sans lequel leur couronne perdrait tout son éclat?»<sup>(176)</sup>. L'alleanza del trono e dell'altare era ideologicamente consumata in nome dello Stato<sup>(177)</sup>.

(176) Priezac, *Discours... cit.*, prefazione non numerata.

(177) In proposito citiamo almeno Etienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à Vépoque de Richelieu*, Atene, 1966; W. F. Church, *Richelieu and Reason of State*, Princeton, 1972; Howell A. Lloyd, *The State, France and the Sixteenth Century*, Londra, 1983 e *Uimage du souverain dans les lettres françaises des guerres de religion à la révocation de Védit de Nantes*, Parigi, 1985.



## UMA LONGA GUERRA SOCIAL

### NOVAS PERSPECTIVAS PARA O ESTUDO DA INQUISIÇÃO PORTUGUESA A INQUISIÇÃO DE COIMBRA

Num breve estudo estatístico publicado há já alguns anos 0), tivemos a pretensão justa de espezinar os estudos sobre a Inquisição Portuguesa e a exploração dos múltiplos significados e funções históricas daquela poderosa instituição, cujo conhecimento julgamos basilar para a construção de todo o saber sólido sobre a estruturação profunda e longa da moderna sociedade portuguesa. Esquecidos, por agora, metodologicamente, das esterilizantes polémicas valorativas e ideológicas, pretendia-se relançar os estudos sobre a Inquisição, partindo de perspectivas novas, com algum enquadramento sociológico, que suscitariam, posteriormente, mais finas análises apoiadas em mais ampla teorização. A imagem da *guerra social* exprime o nosso ponto de partida. O carácter de violência e repressão sistemática, dá à criação da Inquisição, à instalação das suas instâncias organizativas e administrativas, aos seus corpos de acção, à sua burocracia e à sua expansão, em termos de estratégia geográfica e temporal, e à dilatação do seu campo social de acção, toda a caracterização de uma luta social planificada e conduzida com afinco. O campo dessa luta poderá ter sido o terreno cultural do comportamento religioso e moral. Nem por isso deixa de tratar-se de guerra social. Um certo poder, num momento histórico, toma a iniciativa de criar instituições de luta, ou porque se sente ameaçado, ou porque projecta alargar-se, ou porque necessita concorrer com outros poderes,

\* Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

i\* 1) José Veiga Torres «Uma Longa Guerra Social — Os Ritmos da Repressão Inquisitorial em Portugal», *Revista de História Económica e Social*, Lisboa, Sá da Costa, n.º 1, Janeiro-Junho de 1978.

em novos espaços. Seja como for que as análises, sobre dados objecti vos, nos venham a descrever e a explicar o que se foi passando na sociedade portuguesa com a Inquisição, a imagem da guerra social parece ser uma primeira base conceptual aceitável e operacional. A guerra, sobretudo quando é longa, tem períodos e fases de vitórias, de derrotas e de tréguas. A história da Inquisição portuguesa já conhece, em traços largos, algumas das suas derrotas, das suas vitórias e dos seus tempos de tréguas. Bastaria citar, por exemplo, os «perdões gerais» negociados entre os cristãos-novos e os reis D. João III e Filipe II (1547, 1605) e os diversos períodos de licenças e de proibições de saída do reino dos cristãos-novos, ou de isenção de confisco de seus bens, sob compromisso de prestações financeiras à Coroa. Poderia citar-se também a suspensão da Inquisição, imposta pelo Papado, entre 1674 e 1681 (2).

Forças várias — poderes vários — entram em confronto; as posições que representam não desempenham sempre o mesmo papel, recuam, avançam, modificam estratégias e tácticas.

Foi esta imagem de guerra social que sugeriu o estudo já referido, constituído fundamentalmente pela construção estatística das curvas evolutivas da violência inquisitorial, expressa nos números dos sentenciados dos Autos Públicos da Fé. Essa construção permitiu a elaboração de um *modelo de periodização* que enquadra as múltiplas questões de interrelação da acção inquisitorial com a sociedade portuguesa. Algumas questões foram mesmo esboçadas com a apresentação do modelo.

Estudos posteriores não retiraram operacionalidade, nem levantaram objecções ao modelo assim estabelecido (3). Por ventura virá aquele modelo a sofrer alterações ligeiras provocadas por um conhecimento exaustivo dos dados quantitativos. Naquele modelo foram utilizados os dados fornecidos por An-

X<sup>2</sup>) Antes que uma história da Inquisição Portuguesa seja possível escrever-se, minimamente rigorosa, a *História dos Cristãos Novos Portugueses* de João Lúcio Azevedo é o melhor instrumento para conhecer os principais actos daquela instituição, embora se limite quase exclusivamente à sua acção sobre cristãos-novos.

(3) Bem pelo contrário, aquele modelo parece ter respondido à solicitação de estudos de Jaime Contreras, na sua excelente tese *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal Editor, 1982. Cf. pp. 591-592.

Também Joaquim Antero Romero Magalhães se serviu daquele modelo de periodização quando escreveu «E assim se abriu judaísmo no Algarve», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XXIX, Coimbra, 1981, pp. 1-74 e «Dos Mercadores Portugueses aos mercadores ingleses (com a Inquisição pelo Meio)» in *O Algarve Económico: 1600-1733*, tese, Coimbra, vol. II, pp. 923-1008.

tónio Joaquim Moreira (4), os quais se referem aos Autos Públicos da Fé e apenas a alguns particulares. No entanto, como amostra, os dados são suficientemente representativos para serem válidos (5).

Na sequência daquele nosso primeiro estudo avançamos com uma outra análise de base estatística, agora obedecendo já a outro tipo de questões.

Os dados estatísticos foram recolhidos da manipulação dos documentos produzidos pela Inquisição, dos processos e das listas de processados. Ora a própria Inquisição produzia-os e fornecia-os através de três instrumentos burocráticos, que correspondiam a três departamentos, três órgãos distintos e geograficamente distanciados, com jurisdição espacialmente limitada, com oficiais próprios e provavelmente com alguma estratégia particular no interior de uma estratégia centralizada, os Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa. Cada um deles ocupava-se de regiões e de povos muito diversificados. É fundamental saber como cada um agia. Por agora vamos limitar-nos ao Tribunal de Coimbra e vamos abordá-lo ainda exteriormente, através de alguns dados estatísticos obtidos em várias fontes (6). Estas fontes permitiram-nos estabelecer os nomes dos processados e variados elementos de identificação familiar, de residência, do estatuto civil, religioso e profissional de cada um deles e bem assim da qualidade da culpa que originou o seu processo, e da pena atribuída pelo tribunal. Estes elementos estão em tratamento informático, mas julgamos útil extrair desde já alguns dados mais sugestivos para uma apresentação sumária de alguns aspectos merecedores de reflexão.

(4) Publicados na sua *História dos Principais Actos e Procedimentos da Inquisição em Portugal*, reeditada pela Imprensa Nacional—Casa da Moeda, Lisboa, 1980, e publicados também por Fortunato de Almeida, na *História da Igreja em Portugal*, Livraria Civilização, 1971, vol. IV, pp. 286-314.

(5) Actualmente conhecemos um total de 10 559 casos de processados pela Inquisição de Coimbra. Sabemos que deveriam subir a 11 168 os processos deste tribunal, se confiarmos no *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra (1514-1820)*, publicado por Bivar Guerra, no Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, em Paris. Os 9 543 casos contados por Moreira são 85,4% dos processos do Inventário — em que há indubitavelmente processos vários referentes a um mesmo indivíduo — e 90,3% dos casos que já inventariámos. É portanto uma amostra muito significativa, muito próxima da realidade completa.

(6) Particularmente as listas constantes dos códices 166, 169, 197, 198, 200 e 865 do Fundo Geral da Biblioteca Nacional de Lisboa, o *Inventário dos Processos da Inquisição de Coimbra*, obra referida na nota anterior e cujos nomes estamos em vias de identificar, e ainda o ficheiro dos Processos da Inquisição de Coimbra no A.N.T.T.

Assim, em primeiro lugar pretendemos estabelecer curvas da acção inquisitorial do tribunal de Coimbra e através delas operar uma periodização, verificando a sua maior ou menor coincidência com a periodização estabelecida a nível nacional. O resultado está patente no Gráfico 1 e nos Quadros estatísticos apresentados em apêndice (7).

(7) Em apêndice apresentamos os Quadros 1 e 2 que contabilizam os quantitativos obtidos nas gentes atrás mencionadas, anualmente, e por quinquênios (Quadro 1) e somados por Períodos e Fases (Quadro 2). Estes quadros necessitam de explicação:

1) Estão divididos em cinco grandes colunas: a dos Autos, dos Sexos, do Estatuto Religioso, das Culpas e das Penas.

2) A coluna dos Autos divide-se em três subcolunas designadas pelas letras P.S.M. Sob a letra P vêm designados os números dos Autos Públicos, que como o seu nome indica eram efectuados publicamente, ou numa Praça, geralmente a Praça de S. Miguel, ou numa igreja, frequentemente a de Santa Cruz. Estes autos são os ritos que consagram a situação da grande maioria dos processados. Todavia muitos, por razões particulares, — porque são cristãos-velhos com papel social de relevo, ou influência no tribunal, ou porque são eclesiásticos — escapavam ao auto público e eram sentenciados em autos de Sala, aqui designados com a letra S. Com a letra M, são designados os autos de Mesa, menos solenes e mais expeditos, destinados aos processados que se apresentavam espontaneamente à Inquisição, confessando as suas culpas e libertando-se assim da eventualidade de pesadas penas. Os cristãos-novos libertavam-se da confiscação dos bens, o que representava uma situação tranquilizadora, em alturas onde, inesperadamente, qualquer cristão poderia ser detido sob acusação de judaizar, com extrema dificuldade de se libertar da acusação, sempre assegurada por testemunhas. A auto-confissão representava porém o risco de ter de denunciar outros pretendidos correligionários, nem sempre fáceis de inventar.

Uma análise mais fina virá a determinar o quantitativo dos processados em autos de Sala e Mesa. Os de Mesa sobretudo exprimem o temor que se apossava das pessoas pela virulência inquisitorial.

A coluna dos sexos reserva um espaço para os casos de falta de informação (Ign.), ignorados.

A coluna de Estatuto Religioso contempla particularmente as situações de: — (CN) *Cristãos-Novos* (cristãos descendentes, em qualquer grau, de antigos judeus) — (CV) *Cristãos-Velhos*, cristãos sem qualquer ascendência judaica — (Ign.) casos cujo estatuto religioso se desconhece, — *Out.* (= Outros) casos cujo estatuto religioso é *outro*: luterano, calvinista, muçulmano, etc. As colunas designadas pelas letras *Pa.*, *F a.*, *Fe.*, designam os elementos que têm estatuto de sacerdotes (Pa), de religiosos laicos masculinos (Fa), de religiosas (Fe).

Na coluna das Culpas, designam-se estas por números. Assim:

- 1 — casos de culpa de blasfémia.
- 2 — » » » irreverências doutrinárias.
- 3 — » » » heresia formal.
- 4 — » » bigamia.
- 5 — » » suborno de testemunhas.
- 6 — » » feitiçaria.
- 7 — » » sodomia

Relevem-se algumas observações particulares desses instrumentos.

As curvas revelam ritmos semelhantes na acção da Inquisição coimbrã, confrontada com a imagem global da Inquisição portuguesa. Revelam também alguma falta de coincidência na velocidade e na intensidade dos movimentos, algo mais curtos e mais intensos.

Os períodos sucedem-se como ondas de acção crescente, em ritmos alternados de alguma estabilidade em alta e em baixa, ritmos sucessivamente mais largos, ao longo do tempo.

O terceiro período (1616-1650) foi o de acção mais intensa, com a média anual mais elevada, e a ele pertence o ano mais cruel, de maior volume de processados, 1631, com 259 processados. Mas se não interviesse a suspensão (1674-1680) dos inquisidores e dos tribunais, imposta por Roma, o quarto período (1651-1695) teria sido, com toda a probabilidade, o período mais violento. Esta suspensão, mau grado a longa vida que a Inquisição ainda logrou depois, representou um golpe decisivo na sua história. \* 17 \* 19

8 — » » rebeldias doutrinárias.

9 — » » casos de acções contra a própria Inquisição.

10 — » » solicitação sexual sacerdotal na Confissão.

17 — » » testemunhos falsos e falsas denúncias na Inquisição.

19 — caso particular dos que afirmavam que a «fornicação simples não era pecado».

25 — casos de falsas revelações e de influência molinista.

A coluna designada por *Out.* — quantifica outros casos vários e a designada por *Jud.* quantifica os culpados de judaizarem.

A coluna das Penas tem em conta apenas as penalizações extremas ou a ausência de penalização. Assim as letras *Abs.* designam os absolvidos, as letras *Rei.* designam os *relaxados em carne*, entregues à justiça secular para serem queimados. Sob o número 20 estão quantificados os que foram *relaxados em effigie*, isto é os que por se encontrarem *ausentes* (designados pelo número 21), ou por haverem *falecido* no cárcere (designados pelo número 22) vão ao auto serem queimados numa estátua, que os representa, e por vezes são-lhes queimados os ossos, quando falecidos. Os designados pelo número 23 são os que, embora falecidos, geralmente no cárcere, não foram nem absolvidos, nem relaxados, mas «recebidos» como culpados.

Pareceu-nos mais operacional utilizar aqui contagens quinzenais, não demasiado pesadas, generalizáveis no interior do sistema decimal e capazes de exprimir pequenos e grandes ritmos evolutivos.

Mas será necessário, em estudos posteriores, descer a ritmos mais decompostos, porque há motivações que se revelarão nos movimentos do tempo curto — motivações litúrgicas, motivações burocrático-administrativas, de carácter político e outras, que provocam incidências da acção inquisitorial em determinados tempos, meses e dias.

## O Sagrado e o Profano

O número de Autos Públicos ao longo do tempo mantém uma média constante de um auto para dois anos. Já porém os autos particulares crescem significativamente; no quarto período os autos de Mesa chegam a ser mais de 5, em média anual. O quinquênio de 1681-1685 viu 107 autos de Mesa, 56 dos quais, só no ano de 1685. É o fim da primeira época. Há vários comportamentos a chamar a nossa atenção para este período.

Assim, é neste período que se inicia uma inversão da frequência de processados por sexos. Nos três primeiros períodos o número de mulheres sempre superou o número de homens.

	Homens	Mulheres
1.º Período	36,2%	63,8%
2.º Período	49,4%	50,6%
3.º Período	45,3%	54,7%
4.º Período	50,3%	49,7%
5.º Período	51,5%	48,5%

Também neste período se acentua a inversão do movimento de frequências de Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos:

	Cristãos-Novos (C.N.)	Cristãos-Velhos (C.V.)
1.º Período	93,2%	6,2%
2.º Período	91,7%	7,5%
3.º Período	86,7%	12,8%
4.º Período	88,5%	10,8%
5.º Período	69,7%	28,3%

Os cristãos-novos, como se verifica pelas percentagens, eram o alvo privilegiado da Inquisição. Mas deve dizer-se que nem todos os cristãos-novos foram processados por culpa de «judaísmo», como os números indicam:

	Cristãos-Novos	Culpados de judaizarem	Cristãos-Velhos	Outras Culpas
1.º Período	93,2%	91,9%	6,2%	8,1%
2.º Período	91,7%	90,3%	7,5%	9,7%
3.º Período	86,7%	84,2%	12,8%	15,8%
4.º Período	88,5%	88,2%	10,8%	11,8%
5.º Período	69,7%	69,7%	28,3%	30,3%

Só a partir do 4.º Período a percentagem de cristãos-novos coincidiu com a percentagem dos inculcados de «judaísmo».

Não sujeitamos agora a análise senão as penas extremas — a ausência de penas, por *absolvição* (Abs.) e a pena máxima, sendo o culpado «relaxado» (*Rei.*) à justiça secular para ser queimado, «em carne», se presente, «em estátua» (coluna 20) se não está presente, porque fugiu (coluna 21) ou porque morreu no cárcere (coluna 22). Os períodos mais cruéis foram o 3.º e o 4.º, que condenaram à fogueira, em 80 anos, 184 pessoas, 59% do total de relaxados; mas destas 184, só 70 sofreram efectivamente o fogo, já que 114 foram relaxados em «estátua», 46 porque andavam fugidos e 68 haviam morrido no cárcere.

Os últimos «relaxados» em Coimbra foram-no em 1718; mas desde o início do século XVIII que os «relaxados» eram raros na Inquisição do norte.

Os 2.º e 3.º período assinalam ainda a sua violência pelo número dos seus absolvidos (77+61). Era extremamente difícil obter uma absolvição depois de entrar, por acusações testemunhadas, nas garras inquisitoriais. Estas numerosas absolvições assinalam casos de cristãos-velhos que eram acusados de serem cristãos-novos e que logravam desfazer as acusações e provar a sua «limpeza de sangue». Estes casos hão-de merecer particular estudo para esclarecer como era possível a confusão e como era frágil a fronteira entre a liberdade e a condenação; e por que mecanismos sociais uns se libertavam e outros se afundavam em confissões permanentemente insatisfatórias. Estes casos terão de ser considerados juntamente com os que designamos de *Acções contra o Santo Ofício, falsos testemunhos, e falsas denúncias* e ainda os de *suborno de testemunhas*. É durante os períodos mais violentos (2.º e 3.º períodos) que estes casos dão origem a maior número de inculpações: 271 em 393 (69%) casos de acções contra o Santo Ofício, 39 em 63 (62%) casos de falsos testemunhos e falsas denúncias. É um indicativo de que a sociedade não ficava completamente passiva à violência inquisitorial e de que nas diferentes linhas de combate se cruzavam as infidelidades e as traições. A maior parte destes casos era de cristãos-velhos beneficiando cristãos-novos ou aproveitando-se da insegurança em que viviam. Tratava-se sobretudo de encobrir cristãos-novos, fazer circular mensagens entre as prisões e o exterior, ajudar cristãos-novos a fugir, particularmente em zonas fronteiriças, impedir que denúncias chegassem aos Comissários do Santo Ofício, abrir correspondência do tribunal, revelar segredos deste, ofender e exercer pressões sobre «familiares» e ministros do Santo Ofício, induzir testemunhas a falsear as suas declarações, etc.

Entre os que naturalmente deveriam estar ao serviço dos *objecti vos* inquisitoriais, havia os que colaboravam com os do

campo adverso. Comprovadamente, em alguns casos, por interesses financeiros. São muitos os casos de prisões efectuadas, quer por autênticos representantes da Inquisição, quer por quem se fazia passar por tal, sem qualquer mandato ou jurisdição para captura, só para negociar as respectivas libertações.

Medir o peso dos factores económicos nesta luta terá de ser uma tarefa fundamental para o seu esclarecimento. Os casos a que vimos referindo-nos deverão ajudar-nos a apanhar alguns fios de tão complexa meada. Ai terá de prender a nossa atenção um grupo de pessoas que até hoje ninguém estudou: os «familiares» do Santo Ofício, representantes das aristocracias locais e principais elos de ligação entre os grandes aparelhos eclesiásticos e as políticas locais. Suspeitamos que a sua acção tenha sido contraditória, segundo os tempos, os lugares, e o variado posicionamento na hierarquia das influências.

Uma certeza, porém, fica assente: depois das culpas de «judaizar» (8 653 em 10 374 casos, ou seja, 83,4% deles), aquelas que mais ocuparam o Santo Ofício, em Coimbra, foram as que genericamente podemos designar de acções contra o tribunal, contra o seu funcionamento e contra o seu prestígio, onde se incluem alguns casos de crítica muito acerba (8). Totalizam 464 casos, que representam 27% dos 1 721 com culpas diferentes de «judaizar» (9). Estatisticamente o tribunal da Inquisição trabalhava em primeiro lugar para destroçar os cristãos-novos, em segundo lugar para defender-se da erosão interna, entre os seus próprios homens de combate (ainda nos não apercebemos da hipotética correlação sincrónica desta erosão com os ataques que eram desferidos do exterior, por via política, por via diplomática e por via eclesiástica, contra a Inquisição, que chegarão ao cúmulo de obter a sua suspensão em 1678).

Mas a Inquisição de Coimbra ocupou-se ainda de outros casos de culpa, sobre os quais teve de agir. Procuramos agrupá-los coerentemente. Pareceu-nos impor-se uma divisão fundamental, entre os casos de culpa por acções de carácter doutrinal, isto é, por *acções contra a ortodoxia*, e os casos de culpas por *acções contra a moral*. Os significados sociológicos dos dois tipos

(8) Críticas do género: «a Inquisição prende inocentes para se lhes apoderar dos bens».

(9) O número de 1 721 casos com culpas diferentes da culpa de «judaizar» exige uma rectificação, que todavia em termos estatísticos não alterará grandemente as nossas apreciações. É que nesse número se incluíram 59 casos de que ainda ignoramos o tipo de inculpação e a pena, e que incluírá certamente alguns culpados de «judaizar».

As percentagens que apresentaremos ao analisar cada grupo de entre os casos de culpa diferente da de «judaizar» são realizadas sobre o total de 1 721 casos.

de casos são diferentes. Algumas distinções ainda se impõem no interior de cada tipo.

Entre as culpas de acções contra a ortodoxia, o tipo de distanciamento em relação à autoridade doutrinária da hierarquia eclesiástica não é igual. Distinguimos pois:

- a) casos de *heresia formal*, dos quais detectamos 22, ou seja 1,2% <sup>(10)</sup>;
- b) casos de *rebeldia doutrinal*, 86, ou seja 5%;
- c) casos de *irreverências* aos elementos da Fé eclesiástica — 203 casos, 11,7% — e casos de *blasfémia* — 30 casos, 1,7% <sup>O<sup>1</sup></sup>).

Deste grupo de casos, os que detêm maior importância sociológica são, naturalmente, os de heresia formal e os de rebeldia doutrinal, pelo grau de distanciamento que exprimem. Para nós, assumem maior importância os casos de rebeldia doutrinal, já que os casos de heresia formal se referem a estrangeiros, quase sempre de passagem, em portos de mar. Convinhamos em que o total destes casos representa magra colheita em duzentos anos de safra. A sociedade portuguesa apresentava-se bastante dócil à visão eclesiástica da vida e das coisas. Com sintomas, porém, de que poderia tornar-se diferente se as malhas eclesiásticas se distendessem.

Entre as culpas de *acções contra a moral*, agrupamos:

- a) casos de *bigamia* (jurídica), em segundos casamentos em que um dos cônjuges é dado (fraudolentemente?) como morto. Estes casos envolviam geralmente três pessoas, um dos cônjuges e duas falsas testemunhas; detectamos 193 casos, ou seja 11,2%;

<sup>(10)</sup> Não há evidentemente coincidência entre o nosso discurso e o da Inquisição. Por exemplo, não eram formalmente «herejes» (nem o teriam sido para a Inquisição se esta se ativesse às exigências formais da Teologia Canónica) todos os que a Inquisição assim acoima. A terminologia da Inquisição obedecia a critérios próprios e a uma estratégia de acção específica. A nossa tem de obedecer aos nossos, em que, como dissemos no texto, foi critério (sociológico) fundamental o *distanciamento estrutural e institucional* dos inculcados em relação à instância de inculpação e às instituições que representava.

<sup>C<sup>11</sup></sup>) Os casos mais frequentes de *irreverências doutrinárias* referem-se a ditos contra a Virgindade e Maternidade Divinas de Maria, contra Sacramentos, particularmente contra a «presença real» a Cristo sob as espécies do pão e do vinho, na Eucaristia, e contra certos atributos da Divindade. Mostram estas irreverências a dificuldade que as populações sentiam na aceitação compreensiva daqueles dogmas.

- b) casos de *sodomia*: 45 (2,6%);
- c) casos de *solicitação sacerdotal*: 73 (4,2%);
- d) casos de inculpação por afirmar que «a fornicação simples não é pecado»: 53 (3%).

Entre os 1721 casos de culpas diferentes da culpa de «judaizar», incluímos 168 casos que designamos por *outros*, mas a verdade manda dizer que muitos deles se podem inserir nos grupos que formamos. São alguns casos de apostasia, de simonia, de indisciplina eclesiástica (por exemplo exercer ordens e ritos sagrados sem «ordem» nem jurisdição), variados comportamentos de moral sexual «reprovável», etc., que num posterior estudo mais alargado não poderão marginalizar-se. Não os consideramos agora porque não constituem grupos de casos estatisticamente significativos e a sua ausência não vicia significativamente as observações que fazemos.

Há no entanto dois grupos de culpas, que poderiam também ser consideradas no âmbito da *ortodoxia* ou da *ortopraxis*, mas que por critérios sociológicos devemos individualizar: trata-se de dois grupos que ferem a natureza mais profunda das funções sociais das estruturas político-eclesiásticas e portanto das estruturas e funções da Inquisição, que pretendem chamar a si toda a relação directa com o «sagrado», desempenhar as funções de mediação e de controlo do «sagrado». Trata-se dos dois grupos de culpas antagónicas, mas paralelos e complementares, o da *Feitiçaria e Mediação Diabólica* e da «*Falsa Mística*» e *Molinismo*. Não é este o lugar para explanações teóricas, mas cabe dizer que pela *via demonológica*, ou pela *via mística*, se esboçam soluções (contrárias) a um «sagrado» socialmente insatisfatório, à busca de um absoluto de que as instituições se apossam e cuja gestão se mostram incapazes de operar com eficácia<sup>(12)</sup>.

Não é casual uma simetria cronológica entre estas possessões diabólica e divina. Se até ao século XVIII os casos de Feitiçaria, estatisticamente, se desenrolavam sem paralelismo com os de «falso» Misticismo, nesse século ambos recrudescem velozes. Aparentemente a possessão diabólica suplantara a possessão divina. Mas há que atender a que uma e outra proliferavam em meios sociais diferentes e fenómenos que poderiam dilatar o capítulo das possessões divinas passavam ao lado das

<sup>(12)</sup> Este tema podia ser esclarecido com imensa bibliografia. Damos a título de sugestão o estudo de Michel de Certeau «O casamento do céu e do inferno», in *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, pp. 12-13.

malhas inquisitoriais. No movimento «jacobeu» (13) assim acontecia. Mas este género de fenómenos tocava tão estreitamente a natureza dos poderes «sagrados» que conduziria a uma luta aberta entre facções da própria hierarquia eclesiástica. Sinal de que em tempos tão conturbados — profundas transformações sócio-políticas — o «sagrado» andava sem controlo. Correspondia, sincronicamente, a um desvio das atenções outrora primordiais do Santo Ofício. A perseguição dos «judaizantes» aproxima-se do termo. O descontrolo do «sagrado» vai permitir que novos poderes políticos se reclamem dele e o dominem. Na segunda metade do século XVIII, Pombal vai apossar-se dele e dar-lhe novos rumos. Nessa altura também a acção inquisitorial muda de mãos, de campo de operações e de estratégia.

É nesta perspectiva que valerá a pena considerar o peso estatístico crescente de casos inquisitoriais de *Fetiçaria e Posseção Diabólica* (14): num total de 322 casos (que representam 18,7% de todas as inculpações de não-judaizantes), os casos relativos ao século XVIII — 246 casos — representam 76% do total. Paralelamente, os casos de *Falso Misticismo e Molinismo* no século XVIII — 52 casos em 62 — representam 83% do total deste tipo de casos caídos sob a alçada da Inquisição de Coimbra.

Naturalmente este tipo de análises só ganhará plena força, quando confrontado com o que se terá passado nos tribunais de Évora e Lisboa. O campo de batalha que significa o controlo do «sagrado» tem necessariamente expressão geográfica, onde será possível detectar alguma estratégia de movimentação. Por essa razão, caberia aqui analisar as flutuações geográficas do tribunal inquisitorial de Coimbra. A extensão de uma tal análise obriga-nos, porém, a dar-lhe a autonomia de um novo texto.

(13) Cf. António Pereira da Silva, *A Questão do Sigilismo em Portugal no Século XVIII (História, Religião e Política nos Reinados de D. João V e D. José)*, Braga, Editorial Franciscana, 1964.

(14) Os casos presentes na Inquisição de Coimbra não são necessariamente os designados pela liturgia católica de «posseção diabólica» e para os quais prevê exorcismos apropriados. São também casos de «pacto com o demónio» ou de relação estreita (até sexual) com o demónio.

## APÊNDICE

### QUADRO GERAL

#### Cômputo dos Processados pelo Tribunal Inquisitorial de Coimbra

*	Casos enumerados.....	10559
*	Casos analisados.....	10374 — 100%
*	Cristãos-Novos .....	8769 — 84,5%
*	Cristãos-Velhos .....	1516 — 14,6%
*	de Outros Credos.....	30 — 0,3%
*	de estatuto religioso desconhecido .	59 — 0,6%
*	Culpados de «judaizar» .....	8653 — 83,4%
*	com outro tipo de culpas.....	1721 — 16,6%
1) — <i>Acções contra a Inquisição:</i>		
	a) — contra o seu funcionamento	393 — 3,8%
	b) — por falsos testemunhos ou por falsas denúncias.....	63 — 0,6%
	c) — por suborno de testemunhas	8 — 0,1%
	Totais.....	464 — 4,5%
2) — <i>Acções contra a Ortodoxia:</i>		
	a) — por heresia formal .....	22 — 0,2%
	b) — por rebeldia doutrinal ...	86 — 0,8%
	c) — por irreverências.....	203 — 1,9%
	d) — por blasfêmias .....	30 — 0,3%
	Totais.....	341 — 3,2%
3) — <i>Acções contra a Ortopraxis:</i>		
	a) — por processos de bigamia ...	193 — 1,9%
	b) — por sodomia.....	45 — 0,4%
	c) — por solicitação sacerdotal ...	73 — 0,7%
	d) — por afirmar que a «for- nicação simples não era pecado» .....	53 — 0,5%
	Totais.....	364 — 3,5%
	4) — <i>Por Feitiçaria e Trato Demoníaco</i>	322 — 3,1%
	5) — <i>Por «Falsa Mística» e Molinismo</i>	62 — 0,6%
	6) — <i>Outras culpas:</i> — várias .....	109 — 1 %
	— ignoradas	59 — 0,6%
*	Absolvidos .....	363 — 3,5%
*	Relaxados em carne.....	311 — 3 %
*	Relaxados em estátua .....	207 — 2 %
	— por ausência .....	91 — 0,9%
	— por morte.....	116 — 1,1%



ANOS	AUTOS			Totais	SEXOS			ESTATUTO RELIGIOSO							CULPAS													PENAS							
	p.	s.	M.		H.	M.	Ign.	C.N.	C>V.	Ign.	Out.	Pa.	Fa.	Fe.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	17	19	25	Out.	Jud.	Abs.	Rei.	20	21	22	23
1616	01	00	02	073	040	033	000	061	08	000	04	01	00	00	00	00	04	03	00	00	02	00	01	00	00	01	00	01	061	00	04	04	01	03	00
1618	01	01	00	126	061	065	000	115	11	000	00	01	00	00	00	02	00	04	00	01	01	01	03	00	00	00	00	114	00	00	00	00	00	00	
1619	01	01	01	055	036	019	000	025	29	000	01	03	00	00	00	02	01	00	00	00	01	24	01	00	03	00	00	023	03	00	00	00	02	00	
1620	01	00	01	130	080	050	000	111	19	000	00	01	01	03	00	04	00	00	00	02	01	00	10	00	06	00	107	01	00	00	00	00	00		
	04	02	04	384	080	167	000	312	67	000	05	06	01	03	00	08	05	07	00	03	04	02	38	01	00	10	00	305	04	04	04	01	05	02	
1621	01	01	01	180	090	090	000	160	20	000	00	05	00	03	00	02	00	01	00	03	05	03	05	04	00	03	00	154	04	11	12	09	03	00	
1622	00	01	00	001			001			001																01									
1623	02	01	00	223	099	124	000	205	18	000	00	04	00	14	00	01	01	00	00	02	01	04	06	00	01	07	00	200	04	18	01	01	06	05	
1625	01	01	00	193	076	117	000	187	06	000	00	06	00	10	00	02	00	00	00	00	00	01	04	02	00	00	184	01	09	00	00	00	00		
	04	04	01	597	265	331	001	552	44	001	00	15	00	27	00	05	01	01	00	05	06	08	15	06	01	10	00	538	09	38	13	10	09	05	
1626	01	00	00	247	105	142	000	237	09	000	01	07	00	11	00	01	01	02	00	01	00	00	06	00	00	00	236	00	07	07	00	07	06		
1627	02	00	00	194	073	121	000	194	00	000	00	03	00	06	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	194	00	07	00	00	00	00		
1629	02	00	01	233	064	169	000	229	04	000	00	02	00	04	00	00	01	00	02	00	00	03	00	00	00	00	227	02	08	00	00	00	00		
1630	01	01	02	059	012	047	000	057	02	000	00	00	02	00	00	01	00	00	00	00	00	02	00	00	00	01	055	00	00	00	00	00	00		
	06	01	03	733	254	479	000	717	15	000	01	12	02	21	00	02	01	03	00	03	00	00	11	00	00	01	712	02	22	07	00	07	06		
1631	01	00	04	259	104	155	000	241	16	000	02	00	00	02	00	00	00	03	00	00	00	10	05	00	00	00	241	02	06	02	00	02	03		
1632	00	01	01	004	004	000	000	000	04	000	00	01	00	00	00	00	00	00	00	01	00	00	01	00	00	00	002	00	00	00	00	00	00		
1634	01	01	01	215	103	112	000	200	15	000	00	06	00	08	01	02	01	01	00	01	00	01	50	00	00	00	158	20	07	12	00	19	00		
1635	00	01	01	002	002	000	000	001	01	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	001	01	00	00	00	00	00		
	02	03	07	480	213	267	000	442	36	000	02	07	00	10	01	02	01	04	00	02	00	11	56	00	00	01	402	23	13	14	00	21	03		
1636	01	00	03	101	047	054	000	073	28	000	00	02	04	01	00	03	00	01	00	06	00	02	19	01	00	00	069	08	06	05	00	05	02		
1637	00	03	03	028	021	007	000	011	16	000	01	06	00	02	00	05	02	03	00	00	00	03	04	02	00	01	00	008	05	00	00	03	00		
1638	01	02	04	111	059	052	000	081	30	000	00	10	00	03	00	01	07	05	01	00	02	05	05	03	00	00	082	14	02	09	02	09	01		
1640	00	02	01	057	027	030	000	033	24	000	00	03	00	00	01	02	00	04	00	00	01	02	04	00	05	01	00	035	04	02	05	04	01	00	
	02	07	11	297	154	143	000	198	98	000	01	21	04	06	01	12	09	13	01	06	03	12	32	06	05	02	194	31	10	19	06	18	03		
1641	01	00	01	014	012	002	000	001	13	000	00	05	00	02	00	02	00	00	00	00	01	06	02	00	00	03	000	01	00	00	00	00	00		
1643	01	00	00	060	027	033	000	048	12	000	00	00	00	00	00	03	00	02	00	05	00	00	01	00	00	00	048	00	03	16	16	00	01		
1644	00	00	05	006	006	000	000	000	06	000	00	01	00	00	00	03	00	00	00	00	00	03	00	00	00	00	000	00	00	00	00	00	00		
1645	00	01	06	014	011	003	000	000	14	000	00	01	00	00	00	11	00	00	00	00	00	01	01	00	00	00	001	02	00	00	00	00	00		
	02	01	12	094	056	038	000	049	45	000	00	07	00	02	00	19	00	02	00	05	00	05	08	02	00	01	03	00	049	03	03	16	16	00	01
1646	00	01	02	003	002	001	000	000	03	000	00	01	00	00	00	01	00	00	00	00	01	00	00	00	00	00	001	00	00	00	00	00	00		
1647	02	01	02	050	022	028	000	031	17	000	02	00	00	00	00	03	00	02	00	07	02	02	03	00	00	00	028	01	00	13	07	06	00		
1649	00	01	01	004	003	001	000	000	04	000	00	00	00	00	01	00	00	00	00	00	00	00	01	00	02	00	000	02	00	00	00	00	00		
1650	02	00	01	074	043	031	000	054	20	000	00	00	00	00	00	09	00	05	00	02	00	01	02	00	00	00	055	02	05	03	03	02	00		
	04	03	06	131	070	061	000	085	44	000	02	01	00	00	01	13	00	07	00	09	03	03	06	00	02	02	00	085	05	05	16	10	08	00	
1651	00	00	01	001	001	000	000	000	01	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	001	01	00	00	00	00	00		
1652	01	00	03	093	047	046	000	084	09	000	00	00	00	00	00	00	00	02	00	01	00	00	02	00	01	00	00	085	02	03	00	00	00		
1653	01	02	07	041	023	018	000	023	18	000	00	03	00	00	01	01	00	03	00	04	00	00	16	00	00	01	00	015	02	00	00	02	00		
1654	00	00	06	008	008	000	000	000	08	000	00	02	00	00	00	02	00	00	00	00	01	00	05	00	00	00	000	00	00	00	00	00	00		
1655	01	02	11	061	049	012	000	015	44	000	02	02	00	00	01	01	00	05	00	08	08	03	23	00	00	00	012	00	00	00	00	00	00		
	03	04	28	204	128	076	000	122	80	000	02	07	00	00	02	04	00	10	00	13	09	03	46	00	01	00	113	05	03	00	00	02	00		
1656	01	04	04	036	030	006	000	003	33	000	00	02	00	00	00	04	00	07	00	03	07	01	09	00	01	00	003	00	00	00	00	00	00		
1657	00	01	01	003	003	000	000	000	03	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	02	00	01	00	00	000	00	00	00	00	00	00		
1660	01	01	01	185	079	106	000	160	25	000	00	02	00	00	01	03	00	07	00	05	01	00	10	01	00	00	157	00	18	00	00	01	04		
	02	06	06	224	112	112	000	163	61	000	00	04	00	00	01	07	00	14	00	08	08	01	21	01	02	00	160	00	18	00	00	01	04		

ANOS	AUTOS				SEXOS			ESTATUTO RELIGIOSO							CULPAS														PENAS								
	P.	s.	M.	Totais	H.	M.	Ign.	C.N.	c.v.	Ign.	Out.	Pa.	Fa.	Fe	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	17	19	25	Out.	Jud.	Abs.	Rel.	20	21	22	23		
1661	00	00	02	003	001	002	000	000	03	000	00	01	00	00	00	02	00	00	00	00	00	00	00	01	00	00	00	00	000	00	00	00	00	00	00	00	00
1662	01	01	05	240	111	129	000	230	10	000	00	01	00	00	00	01	00	02	00	00	01	02	04	00	00	00	00	230	00	06	00	00	00	00	00	00	
1663	00	00	01	005	001	004	000	004	00	001	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	004	00	00	00	00	00	00	00	00	
1664	01	03	03	245	124	117	004	236	05	004	00	00	00	00	00	00	04	00	00	00	00	01	00	00	00	00	04	236	01	08	00	00	00	00	00		
1665	00	00	01	001	001	000	000	000	01	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	00	00	00	00	00	000	00	00	00	00	00	00	00	00	
	02	04	12	494	238	252	004	470	19	005	00	02	00	00	03	00	06	00	00	01	02	06	01	00	00	00	05	470	01	14	00	00	00	00	07		
1666	00	01	04	006	004	001	001	002	03	001	00	01	01	00	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	02	002	00	00	00	00	00	00	00		
1667	01	02	04	244	127	116	001	232	11	001	00	01	01	00	01	00	03	00	01	00	02	00	02	00	01	00	01	234	01	09	00	00	00	00	05		
1668	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00		
1669	01	00	05	213	093	120	000	210	03	000	00	00	00	00	00	01	00	00	00	00	00	03	00	03	00	00	206	01	09	00	00	00	01	01	01		
1670	00	00	09	058	023	035	000	058	00	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	058	00	00	00	00	00	00	00	00		
	03	03	22	521	247	272	002	502	17	002	00	02	01	01	00	04	00	02	00	02	00	00	05	00	04	00	01	500	02	18	00	00	01	06	06		
1671	01	00	03	228	123	105	000	221	07	000	00	00	01	00	00	00	04	00	00	00	00	01	00	04	00	00	219	00	10	00	00	00	02	02	02		
1672	00	01	03	Oil	005	006	000	010	01	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	Oil	01	00	00	00	00	00	00	00		
1673	01	00	01	246	120	126	000	236	10	000	00	02	00	00	00	01	00	00	00	00	00	01	00	11	00	00	233	03	07	00	00	01	01	01			
1674	01	00	02	146	056	090	000	141	05	000	00	02	00	00	00	02	00	00	00	00	00	01	00	04	00	00	139	05	00	00	00	00	05	05	05		
1675	00	01	03	019	012	007	000	017	02	000	00	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	01	00	00	00	017	00	00	00	00	00	00	00	00		
	03	02	12	650	316	334	000	625	25	000	00	05	01	00	00	00	07	00	00	00	00	04	01	19	00	00	619	09	17	00	00	08	08	08	08		
1676	00	00	08	026	010	016	000	026	00	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	026	00	00	00	00	00	00	00	00		
1677	00	01	06	028	018	010	000	022	06	000	00	01	01	00	00	04	00	00	00	01	00	00	01	00	00	00	022	00	00	00	00	00	00	00	00		
1678	00	00	15	055	027	028	000	051	03	001	00	01	00	00	01	00	00	00	00	00	00	00	01	00	00	01	051	12	00	00	00	00	02	00	00		
	00	01	29	109	055	054	000	099	09	001	00	02	01	00	01	05	00	00	00	01	00	00	02	00	00	00	01	099	12	00	00	00	02	00	00		
1681	00	00	01	001	001	000	000	000	01	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	001	01	00	00	00	00	00	00	00		
1682	01	03	05	096	046	050	000	075	21	000	00	01	01	00	02	00	05	00	04	00	01	00	00	03	01	00	078	07	07	00	00	00	00	00	00		
1683	01	05	24	118	062	055	001	110	07	000	01	00	01	00	00	00	00	00	00	00	01	00	00	00	00	00	110	16	01	04	02	02	09	09	09		
1684	01	04	21	069	026	043	000	062	07	000	00	00	00	00	00	00	00	00	03	00	00	00	00	00	00	00	062	02	00	00	00	02	00	00	00		
1685	01	06	56	194	101	093	000	178	10	000	06	06	00	00	00	01	00	01	03	00	01	06	00	00	00	00	182	04	02	15	00	16	16	16	16		
	04	18	107	478	236	241	001	425	46	000	07	07	02	00	02	00	06	00	08	03	02	01	06	03	01	00	13	433	30	10	19	02	20	09	09		
1686	01	02	10	047	018	029	000	038	09	000	00	02	00	00	00	01	00	01	00	01	04	02	00	00	00	00	038	00	00	04	00	04	00	00	00		
1687	00	02	03	014	010	004	000	004	10	000	00	02	00	00	01	00	00	00	02	00	00	04	02	00	00	00	005	00	00	00	00	00	00	00	00		
1688	00	03	05	013	Oil	002	000	003	10	000	00	04	00	00	01	00	01	00	00	00	00	04	04	00	00	00	003	01	00	00	00	00	00	00	00		
1689	01	01	00	020	010	010	000	015	05	000	00	01	00	00	00	01	00	03	00	00	00	01	00	00	00	00	015	00	01	01	00	01	11	11	11		
1690	00	02	00	009	005	003	001	006	02	001	00	01	00	00	00	00	00	00	00	00	00	01	01	00	00	00	006	00	00	00	00	00	00	00	00		
	02	10	18	103	054	048	001	066	36	001	00	10	00	00	02	00	03	00	06	00	01	13	10	00	00	00	067	01	01	05	00	05	14	14	14		
1691	01	01	01	051	022	029	000	044	07	000	00	00	00	00	00	02	00	02	00	00	02	00	02	00	00	00	043	00	06	00	00	00	00	00	08		
1692	00	00	03	007	006	001	000	002	05	000	00	00	00	00	00	00	00	00	00	00	05	00	00	00	00	00	002	00	00	00	00	00	00	00	00		
1693	00	01	02	004	004	000	000	001	03	000	00	03	00	00	00	00	00	00	00	00	01	00	02	00	00	00	001	00	00	00	00	00	00	00	00		
1694	01	02	01	062	037	025	000	055	07	000	00	01	00	00	01	00	02	00	02	00	00	02	00	00	00	00	055	01	02	01	01	01	01	01	01		
	02	04	07	124	069	055	000	102	22	000	00	04	00	00	00	01	00	04	00	04	00	01	09	02	02	00	101	01	08	01	01	01	01	09	09		
1696	01	05	01	107	049	058	000	097	10	000	00	01	00	00	04	00	01	00																			



A P Ê N D I C E

QUADRO II

Cômputo dos Autos e dos Processados pelo Tribunal Inquisitorial de Coimbra, estabelecida a sua Periodização sobre base estatística de quinquênios

**OS PROCESSADOS PELA INQUISIÇÃO DE COIMBRA**

PERIODIZAÇÃO (Base Quinquenal)

1.» ÉPOCA	Totais	Média Anual	AUTOS			SEXOS			ESTATUTO RELIGIOSO					C U L P A S														P E N A S										
			P.	s.	M.	H.	M.	Ing.	C.N.	C.V.	Ing.	Out.	Pa.	Fa.	Fe.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	17	19	25	Out.	Jud.	Abs.	Rei.	20	21	22	23		
<i>1.º Período — 25 anos</i>	1.ª Fase — Preparação	1541-1545	185	37																																		
	2.ª Fase — Instalação	1546-1565																																				
15 anos	3.ª Fase — Alta	1566-1570	560	112	06	01	00	0190	0370	00	0542	017	00	01	00	06	01	06	01	01	00	00	00	00	00	00	01	0543	011	027	03	00	10	01				
	4.ª Fase — descendente	1571-1575	202	40,0	03	00	00	0077	0125	00	0177	023	00	02	00	15	01	00	00	01	00	01	09	00	00	00	04	0171	012	017	29	21	03	01				
	5.ª Fase — baixa	1576-1580	27	5,4	02	01	00	0018	0009	00	0017	009	00	01	03	03	00	01	00	00	00	02	02	00	04	00	0011	002	003	03	03	00	00					
	<b>TOTAIS (desde 1566) ... ..</b>		<b>789</b>	<b>52,6</b>	<b>11</b>	<b>02</b>	<b>00</b>	<b>0285</b>	<b>0504</b>	<b>00</b>	<b>0736</b>	<b>049</b>	<b>00</b>	<b>04</b>	<b>03</b>	<b>24</b>	<b>02</b>	<b>07</b>	<b>01</b>	<b>02</b>	<b>00</b>	<b>03</b>	<b>12</b>	<b>00</b>	<b>00</b>	<b>04</b>	<b>00</b>	<b>06</b>	<b>0725</b>	<b>025</b>	<b>047</b>	<b>35</b>	<b>24</b>	<b>13</b>	<b>02</b>			
<i>2.º Período — 1581-1615</i>	1.ª Fase — ascendente	1581-1590	319	31,9	05	04	01	0158	0161	00	0270	041	07	01	00	09	01	15	00	00	00	07	11	00	03	05	00	16	0252	066	011	25	14	12	00			
	2.ª Fase — Alta	1591-1605	1143	76,2	10	06	01	0551	0592	00	1099	043	00	01	01	00	01	00	14	00	00	02	13	00	00	05	01	08	1099	148	034	16	00	18	33			
35 anos	3.ª Fase — descendente	1606-1610	62	12,4	02	02	02	0039	0023	00	0034	027	00	01	04	00	07	00	00	00	01	04	07	00	00	01	00	06	0031	001	003	00	00	01	00			
	4.ª Fase — baixa	1611-1615	22	4,4	01	00	00	0016	0006	00	0016	006	00	00	00	00	00	04	00	00	00	02	00	00	02	00	00	0014	000	000	00	00	00	00				
	<b>Totais do Período</b>		<b>1546</b>	<b>44,1</b>	<b>18</b>	<b>12</b>	<b>04</b>	<b>0764</b>	<b>0782</b>	<b>00</b>	<b>1419</b>	<b>117</b>	<b>07</b>	<b>03</b>	<b>05</b>	<b>00</b>	<b>00</b>	<b>40</b>	<b>00</b>	<b>00</b>	<b>01</b>	<b>15</b>	<b>31</b>	<b>00</b>	<b>03</b>	<b>13</b>	<b>01</b>	<b>30</b>	<b>1396</b>	<b>155</b>	<b>048</b>	<b>41</b>	<b>14</b>	<b>31</b>	<b>33</b>			
<i>3.º Período — 1616-1650</i>	1.ª Fase — ascendente	1616-1620	384	76,8	04	02	04	0217	0167	00	0312	067	00	05	06	01	03	00	08	05	07	00	03	04	02	38	01	00	01	0305	004	004	04	10	05	02		
	2.ª Fase — Alta	1621-1635	1810	120,6	12	08	11	0732	1077	01	1711	095	01	03	34	02	58	01	09	03	08	00	10	06	19	82	06	01	10	00	03	1652	034	073	34	10	37	14
35 anos	3.ª Fase — descendente	1636-1640	297	59,4	02	07	11	0154	0143	00	0198	098	00	01	21	04	06	01	12	09	13	01	06	03	12	32	06	05	02	01	00	0194	031	010	19	06	18	03
	4.ª Fase — baixa	1641-1650	225	22,5	06	04	18	0126	0099	00	0134	089	00	02	08	00	02	01	32	00	09	00	14	03	08	14	02	02	03	03	00	0134	008	008	32	26	08	01
	<b>Totais do Período</b>		<b>2716</b>	<b>77,6</b>	<b>24</b>	<b>21</b>	<b>44</b>	<b>1229</b>	<b>1486</b>	<b>01</b>	<b>2355</b>	<b>349</b>	<b>01</b>	<b>11</b>	<b>69</b>	<b>07</b>	<b>69</b>	<b>03</b>	<b>61</b>	<b>17</b>	<b>37</b>	<b>01</b>	<b>33</b>	<b>16</b>	<b>41</b>	<b>166</b>	<b>15</b>	<b>08</b>	<b>25</b>	<b>04</b>	<b>04</b>	<b>2285</b>	<b>077</b>	<b>095</b>	<b>89</b>	<b>43</b>	<b>68</b>	<b>20</b>
<i>4.º Período — 1651-1695</i>	1.ª Fase — ascendente	1651-1660	428	42,8	05	10	34	0240	0188	00	0285	141	00	02	11	00	00	03	11	00	24	00	21	17	04	67	01	03	00	04	00	0273	005	021	00	00	03	04
	2.ª Fase — Alta	1661-1675	1665	111	08	09	46	0801	0858	06	1597	061	07	00	09	02	01	00	07	00	15	00	02	01	02	15	02	23	00	01	08	1589	012	049	00	00	09	21
45 anos	3.ª Fase — Suspensão	1676-1680	109	21,9	00	01	29	0055	0054	00	0099	009	01	00	02	01	00	01	05	00	00	00	00	01	00	02	00	00	00	01	0099	012	000	00	00	02	00	
	4.ª Fase — descendente	1681-1685	478	95,6	04	18	107	0236	0241	00	0425	046	00	07	07	02	00	00	02	00	06	00	08	03	02	01	06	03	01	00	13	0433	030	010	19	02	20	09
	5.ª Fase — baixa	1686-1695	227	22,7	04	14	25	0123	0103	01	0168	058	01	00	14	00	00	00	03	00	07	00	10	00	02	22	12	02	00	01	0168	002	009	06	01	06	23	
	<b>Totais do Período</b>		<b>2907</b>	<b>64,6</b>	<b>21</b>	<b>52</b>	<b>241</b>	<b>1455</b>	<b>1444</b>	<b>08</b>	<b>2574</b>	<b>315</b>	<b>09</b>	<b>09</b>	<b>43</b>	<b>05</b>	<b>01</b>	<b>04</b>	<b>28</b>	<b>00</b>	<b>52</b>	<b>00</b>	<b>41</b>	<b>22</b>	<b>10</b>	<b>105</b>	<b>23</b>	<b>31</b>	<b>01</b>	<b>05</b>	<b>23</b>	<b>2562</b>	<b>061</b>	<b>089</b>	<b>25</b>	<b>03</b>	<b>40</b>	<b>57</b>
<b>2.» ÉPOCA</b>																																						
<i>5.º Período — 1696-1762</i>	1.ª Fase — ascendente	1696-1700	212	42,4	02	09	05	0110	0097	05	0184	023	05	00	05	00	00	01	05	00	02	00	07	00	00	03	04	00	00	01	05	0184	002	020	06	04	02	01
	2.ª Fase — estacionária	1701-1720	939	46,9	11	23	36	0482	0442	15	0748	175	15	01	24	00	06	06	11	00	20	00	44	01	02	21	10	13	01	31	25	0754	015	012	11	03	06	13
67 anos	3.ª Fase — inflecção	1721-1725	142	28,4	03	10	23	0085	0057	00	0061	081	00	00	13	00	05	05	04	00	03	00	50	00	01	04	04	00	01	11	00	0059	001	000	00	00	01	01
	4.ª Fase — Alta	1726-1730	518	103,6	05	06	16	0225	0293	00	0384	133	00	01	09	01	00	05	42	02	07	04	39	02	04	13	04	02	02	02	00	0390	008	000	00	00	00	03
	5.ª Fase — descendente	1731-1762	605	18,9	09	31	01	0332	0251	22	0308	274	22	01	32	00	00	03	13	00	25	02	106	03	10	38	13	06	07	75	0298	019	000	00	00	04	01	
	<b>Totais do Período</b>		<b>2416</b>	<b>36</b>	<b>30</b>	<b>79</b>	<b>81</b>	<b>1234</b>	<b>1140</b>	<b>42</b>	<b>1685</b>	<b>686</b>	<b>42</b>	<b>03</b>	<b>83</b>	<b>01</b>	<b>11</b>	<b>20</b>	<b>75</b>	<b>02</b>	<b>57</b>	<b>06</b>	<b>246</b>	<b>06</b>	<b>17</b>	<b>79</b>	<b>35</b>	<b>21</b>	<b>10</b>	<b>52</b>	<b>105</b>	<b>1685</b>	<b>045</b>	<b>032</b>	<b>17</b>	<b>07</b>	<b>13</b>	<b>19</b>
	<b>Totais gerais . ...</b>	<b>.....</b>	<b>10374</b>	<b>52,6</b>	<b>104</b>	<b>166</b>	<b>370</b>	<b>4967</b>	<b>5356</b>	<b>51</b>	<b>8769</b>	<b>1516</b>	<b>59</b>	<b>30</b>	<b>200</b>	<b>13</b>	<b>81</b>	<b>30</b>	<b>203</b>	<b>22</b>	<b>193</b>	<b>08</b>	<b>322</b>	<b>45</b>	<b>86</b>	<b>393</b>	<b>73</b>	<b>63</b>	<b>53</b>	<b>62</b>	<b>168</b>	<b>8653</b>	<b>363</b>	<b>311</b>	<b>207</b>	<b>91</b>	<b>165</b>	<b>131</b>



## UM ASPECTO DA LUTA CONTRA O SINCRETISMO DA CULTURA ORAL:

### A MULHER, A NOITE E O SAGRADO NOS AÇORES DURANTE A ÉPOCA MODERNA

As considerações, aqui apresentadas, acerca do esforço depurador desenvolvido pela hierarquia católica nas ilhas dos Açores durante a época moderna no que diz respeito à mulher integram-se num estudo mais amplo que aborda outros aspectos da luta pela separação do sagrado e do profano.

O movimento da Reforma desencadeou durante toda a época moderna um processo de depuração do sagrado. Humanistas e reformadores, protestantes ou católicos, intentaram o regresso à pureza evangélica e a erradicação das práticas supersticiosas. No seio de uma religião unanimista tentou-se a racionalização do dogma, a fundamentação teológica do culto e a interiorização da prática religiosa.

Parece-nos que o sucesso da separação do sagrado e do profano dependia essencialmente da possibilidade que as populações tinham de aceder às estruturas da cultura escrita em que se inscreve a religião cristã, religião *positiva*, sistematização conceptual dos dados propostos pela «palavra» da revelação. Embora a experiência religiosa individual seja realidade uma na vivência concreta, como afirma Raoul Manselli, ela não deixa de apresentar, ao nível da inteligibilidade, estruturas diferentes no âmbito das culturas escrita e oral (Ç). Na cultura oral a «palavra» não se apresenta como um conjunto de dados conceptualizados, próprios da racionalização, mas como um conjunto de verdades aceites segundo a integração e o significado que alcançam dentro dos quadros mentais próprios de uma \*

\* Universidade dos Açores.

(!) Cf. *La Religion Populaire au Moyen Âge: Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, 1975, pp. 16-20.

cultura *consuetudinaria*. O sagrada e o profano interpenetram-se no interior de um pensamento integrador de tipo mítico que não sofreu as superações internas de uma cientificação sempre crescente, como é o caso da cultura e religião *positivas*.

Assim, a religião cristã oficial procurou agir sobre as gentes de cultura oral tentando a clarificação do sagrado. Percorrendo este caminho a religião positiva trabalhava, sem querer, para a secularização, entendida como o resultado da separação do sagrado e do profano em duas realidades independentes.

Como afirma Jean Delumeau, religião *unanimista* é necessariamente religião *animista*. A Igreja, porém, não quis abdicar da unanimidade. Na expressão do autor citado, tentou encerrar a Europa como que num grande convento <sup>(2)</sup>. Pretendeu, neste contexto, com a sua acção atingir dois objecti vos complementares e algo contraditórios: depurar o sagrado de todos os elementos profanos e impor canones éticos que regulassem toda a vida social.

As fontes que trabalhamos foram aquelas que nos pareceram mais aptas a testemunhar esta inter-acção, ou seja: os documentos de intervenção da hierarquia. Assim, os relatos das visitas e as cartas pastorais dos prelados da diocese de Angra até meados do século XVIII e o *Livro de denúncias e confissões* da visita do Inquisidor-Mor aos Açores em 1592, forneceram-nos os dados que vamos analisar. No acervo documental utilizado defrontamo-nos com dois universos: um, o que nos é apresentado directamente, traduz o modelo cultural que a hierarquia pretende impor; outro, mais difuso, corresponde à vivência do povo que os reformadores pretendem alterar. Sujeitámos assim estes testemunhos a uma interpretação hermenêutica. Se a leitura que fazemos pode sofrer contestação, os factos que constantemente aduzimos e algumas sugestivas transcrições que efectuamos colocam o leitor face a uma realidade sócio-cultural concreta bem significativa dos dois objecti vos enunciados: esforço depurador e controlo moral.

## 1. A SITUAÇÃO CULTURAL DA MULHER

A oralidade da cultura popular e o predomínio da sacralidade, próprios do estágio da evolução cultural, em que os

(2) «Mas na época das duas Reformas — protestante e católica — as Igrejas reagiram contra o que lhes pareceu ser um relaxamento culpável. Pretenderam purificar a religião de toda a contaminação 'pagã' — diríamos folclórica — e lutaram.... Foi como se quisesse fazer entrar milhões de pessoas num imenso mosteiro», *O Cristianismo vai morrer?*, Lisboa, 1981, p. 64.

povos europeus se encontravam na época moderna favoreceram o sincretismo da religião vivida e a sobrevivência de crenças e de práticas inconciliáveis com a doutrina e o culto da Igreja católica.

As naturais e periódicas tentativas de purificação e de reforma da Igreja católica, tanto da parte da hierarquia como dos leigos, sempre se dirigiram no duplo sentido de delimitar os domínios específicos do sagrado e do profano e de promover, pela doutrinação e pela disciplina, a ortodoxia das crenças e das práticas religiosas das comunidades cristãs. Os concílios e as ordens e congregações religiosas surgem quase sempre como actuações da Igreja orientadas especificamente para aqueles dois objectivos. O empenho estrutural, porém, é posto na purificação da fé e das práticas cultuais e na reforma dos costumes do povo cristão. Em ordem a este objectivo os esforços da Igreja, quer através da organização diocesana e paroquial quer através de ordens e congregações, foram dirigidos para a generalização da cultura escrita e para o estabelecimento de uma rigorosa disciplina dos comportamentos individuais e colectivos. Era o empenho na instrução das mentes e na censura dos costumes que a Igreja exigira, desde sempre, mas muito em particular a partir do século XV. Com efeito, os maiores obstáculos, que se erguiam contra este objectivo, surgiam da oralidade da cultura e dos principais factores da sua emancipação.

Ora de entre eles destacava-se o papel singular da mulher. Depositária da tradição, reportório da memória colectiva, matriz e educadora da espécie, conhecedora do corpo humano e das técnicas de domínio do «habitat» era ela que, mais do que o varão, estava na intimidade dos mistérios da vida e das forças da natureza <sup>(3)</sup>. Por esta condição natural, que ao longo da história também funcionou como condição social inibitiva do seu acesso à cultura escrita, a mulher foi objecto de medidas restritivas na organização cultural e nos respectivos pressupostos doutrinários das religiões de cultura escrita como são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Dentro de tais enquadramentos religiosos a mulher funcionava como recatado recurso às soluções extremas cuja existência e validade não eram reconhecidas pelos códigos escritos. Tais formas de actuação da mulher seriam aberrantes dos padrões oficiais e não poderiam deixar de procurar a cobertura da clandestinidade. O seu tempo e o seu espaço preferidos eram os da noite.

<sup>(3)</sup> Para melhor compreensão deste tema ver em Robert Muchembled, *Culture Populaire, Culture des élites*, Paris, 1978, pp. 85-92.

Unindo a este carácter misterioso e oculto dos poderes da mulher a sua poderosa atracção sexual compreende-se a formação do seu perfil social e religioso como mágica e fêmea, bruxa e feiticeira, procurada pelos necessitados e desejosos e temida por todos. Era natural que num sistema cultural como o do Antigo Regime a mulher fosse tida por agente de Satã, como bem demonstra Jean Delumeau (4).

Assim se compreende que a mulher se tornasse o objecto primeiro da repressão disciplinar que se iniciou de forma organizada a partir de 1500 e teve o seu tempo forte entre 1550 e 1700 (5). Foram aduzidas para fundamento de tal perseguição o ser causa do pecado sexual e a impiedade da feiticeira. A culpabilização e o castigo que lhe são inerentes funcionaram aqui, em associação com o medo que a mulher e a noite provocavam na maioria (6), como factores de dissuasão.

## 2. A NOITE

Na noite o homem não pode ver, vigiar ou dominar os seus inimigos. Tudo é perigo potencial. A imaginação, sobretudo a do homem inculto e rural expande-se povoando-a de poderes nefastos.

A noite na simbologia cristã aparece associada ao reino das trevas ao contrário do dia, reino da luz, que se identifica com Cristo. A liturgia da vigília pascal adopta como símbolo a luz — o círio pascal. Cristo Ressuscitado é a «Luz do Mundo». É, assim, sobejamente manifesta a conotação da noite com a habitação das forças do mal, reino das trevas. Não é, portanto, de admirar que a noite moderna represente uma das fobias estruturais do homem do Antigo Regime.

Era na noite que as «almas penadas» regressavam ao convívio dos vivos. Se no século XVII a separação definitiva da alma e do corpo após a morte era ponto assente na teologia católica e comumente aceite pelos homens cultos, o mesmo não acontecera no passado. A grande maioria das populações que permanecia na oralidade mantinha aquela crença. Esta per-

(4) *La Peur en Occident*, Paris, 1978, pp. 305-345.

(5) «La répression sexuelle débute vers 1500 et continue jusqu'à nacre époque, avec un temps fort particulièrement net entre 1550 et 1700», Robert Muchembled, *Culture Populaire...*, p. 232.

(6) Jean Delumeau integra no medo da maioria as trevas; nestas o medo da noite, domínio da angústia humana, é um dos mais fortes. Cf. *La Peur en Occident*, pp. 75-97.

manência é atestada pelo *Traité sur les apparitions des esprits*, publicado em 1746 (7).

Nos textos das visitas das freguesias da ilha de S. Miguel a referência à prática de invocar as almas do outro mundo para curar ou atormentar os enfermos, denuncia a crença no poder que os mortos podem exercer sobre a vida dos vivos, o qual se pode manifestar tanto maléfica como benéficamente (8). As proibições consignadas em praticamente todos os relatos visitacionais de abrir as portas das igrejas e ermidas durante a noite, mais especificamente desde o toque das Avé-Marias até de manhã, não poderão também ser entendidas como recusa e medo da noite?

As visitas pastorais permitem-nos somente uma incursão na noite referindo ou proibindo as ocasiões de perigo que ela proporciona. A profanação do espaço sagrado através do uso indevido do mesmo, as práticas supersticiosas e os desvios sexuais tinham na noite o seu domínio privilegiado. Nela se desenvolviam ameaças à integridade moral da comunidade e à sacralidade dos lugares de culto. A sua sombra tudo ocultava. Ao mesmo tempo que impedia um efectivo controlo dos comportamentos, facilitava a comunicação com as forças do mal.

A actuação dos visitantes orientava-se no sentido de pôr cobro à utilização do espaço sagrado para fins profanos e impedir todas as práticas que a Igreja em reforma considerasse menos dignas. Assim, a familiaridade excessiva com o sagrado, tomada aliás como ambivalente, era condenada; o divertimento, que na perspectiva da Igreja tridentina mais não era do que ocasião de pecado, proibia-se terminantemente; as devoções nocturnas, denominadas de pervertidas, eram igualmente proibidas pois apresentavam-se aos olhos dos reformadores como formas de utilização mágica das mesmas; todo e qualquer acto de culto nocturno, mesmo que o oficiante fosse sacerdote, era interdito.

No âmbito da cultura popular as igrejas, ermidas e respectivos oragos apareciam como os símbolos e a expressão da consciência colectiva. Nelas os fiéis tanto se abriam à protecção taumatúrgica dos santos de sua devoção, manifestando a an-

(7) «Discours théologique sur les apparitions, le livre du bénédictin, comme tous ceux écrits par ses prédécesseurs sur le même sujet, est aussi éclairage ethnographique sur l'autre croyance aux revenants que l'Eglise s'efforce de transformer et qui restait vivante en pleine Europe classique», *Ibidem*, p. 80.

(8) Cf. Arquivo Paroquial Matriz de Ponta Delgada, (citaremos por A.P. Matriz P.D.), *l.º L.º de visitas*, 1674, caps. 75 e 152; 1696, cap. 12.

gústia e a esperança, como se entregavam a divertimentos e a outras desordens que a Igreja condenava como impróprias da santidade do lugar e mesmo como contrárias à moral cristã, Várias eram as proibições expresas de que *se não coma, baile e durma* nas igrejas ou ermidas (9). Esta tríade impede a interpretação, pelo menos em exclusivo, da utilização dos lugares de culto como consequência das dificuldades materiais de parte da população cujas carências habitacionais seriam deste modo atenuadas. Referem-se claramente a ajuntamentos, pois de outro modo não se entenderia o segundo termo da dita tríade.

Todavia, a apropriação dos edifícios religiosos por parte dos necessitados não se poderá pôr totalmente de parte. Ela é também uma realidade que os visitantes censuram. Assim, encontramos referências a algumas ermidas, nomeadamente a de Nossa Senhora da Luz da Queimada de S. Jorge ou a da mesma invocação em S. Roque dos Altares na Ilha Terceira, as quais albergavam pessoas e cereais. Relativamente à Queimada de S. Jorge o visitante de 1676 proíbe que *algãa pessoa durma ou more* na ermida e lamenta o estado deplorável em que se encontra a sacristia, provocado pelos que nela se recolhiam (10). Estamos em presença, muito provavelmente, da utilização mais ou menos contínua deste espaço por parte dos mais desprovidos, possivelmente os designados por *mal-enroupados*, que encontrariam aí a casa que não possuíam. Há ainda a assinalar o uso da ermida de Nossa Senhora da Luz da freguesia dos Altares para recolha de cereais. Aqui os motivos seriam bem outros que não os da necessidade (11). Ambos, porém, se situam ao nível da familiarização com o sagrado que impedia o distanciamento entre estes e o profano tornando possível à mentalidade popular intuir, aperceber e usufruir o carácter social destes edifícios. \*s.

(9) Cf. A.P. Matriz Ribeira Grande, (citaremos por A.P.M.R.G.), *1º Lº de visitas*, 1626, cap. 24, fl. 103; Arquivo de Angra do Heroísmo, Fundos Paroquiais, (citaremos por A.A.H., F.P.), *1º Lº de visitas de S. Roque dos Altares*, 1610, cap. 13; e 1625, cap. 24, fl. 103, *idem*, *1º Lº de visitas de S. Sebastião*, 1969, cap. 16, fl. 35; Arquivo Ponta Delgada, (citaremos por A.P.D., J. Torres, *Variedades Açoreanas*, *1º Lº de visitas de S. Pedro do Nordeste*, 1674, cap. 18v; fl. 105, 1969, cap. 33, fl. 121v; *idem*, *1º Lº de visitas de N.ª Sr.ª dos Anjos da Fajã*, 1674, cap. 24, fl. 216, Arquivo Paroquial de Santo António (citaremos por A.P. Sto. António, *1º Lº de visitas*, 1674, cap. 25, fl. 5; Arquivo Paroquial S. Jorge das Velas (citaremos por A.P.S. Jorge), *1º Lº de visitas*, 1676, cap. 194, fl. 41.

(10) Cf. A.P. de S. Jorge das Velas, *1º Lº de visitas*, cap. 194, fl. 41 v.

(11) Cf. A.A.H., F.P., *1º Lº de visitas de S. Roque dos Altares*, 1620, cap. 13.

Todos os capítulos, que consignavam a proibição da tríade acima referida, determinavam que os edifícios de culto se fechassem ao toque das Avé-Marias e só se abrissem de manhã clara. Não eram, porém, os únicos a prescrever tal exigência. Outros havia que se limitavam a decretar o encerramento das portas durante a noite, desde o toque das Avé-Marias até de manhã <sup>(12)</sup>. Só nas noites de Natal e Quinta-feira Santa, ou durante o exercício diário da oração mental, era permitida a abertura das igrejas em que se realizavam as respectivas cerimónias <sup>(13)</sup>. Tornava-se, porém, imprescindível a presença de um eclesiástico. O rigor era tanto que mesmo de manhã ou à noite quando o sineiro tocava às Avé-Marias, o tesoureiro era obrigado a estar presente para que a igreja não ficasse deserta enquanto aquele estivesse na torre <sup>(14)</sup>. Rigor idêntico se manifestava na determinação de que não existisse mais que uma chave da Igreja e essa se mantivesse sempre nas mãos do tesoureiro. Se o mordomo da confraria do Senhor necessitasse de cuidar da lâmpada durante a noite teria de recorrer ao tesoureiro que o deveria acompanhar <sup>(15)</sup>.

Tomavam-se todas as precauções para que os espaços sagrados se mantivessem encerrados duante a noite. Intentava-se assim subtrair os edifícios de culto à acção maléfica do sagrado cósmico e à acção nefasta dos habitantes das trevas. A noite era de facto o espaço privilegiado para a fuga ao controlo que a comunidade exercia sobre os seus membros pois facilmente ocultava os desvarios. Por sua vez a população, rural na sua maioria, liberta dos afazeres campestres podia durante a noite entregar-se ao prazer e à diversão. Ora os lugares mais amplos que facultavam o encontro dos fregueses eram sem dúvida os templos. A igreja, pela sua localização mais central e, por se encontrar sob a protecção do clero paroquial, não seria o espaço mais adequado a este fim. Ao contrário, as ermidas, disseminadas pelas franjas dos aglomerados ou mesmo pelos campos, fora do alcance clerical, apresentavam-se como os lugares ideais. Conjugados, embora, os dois factores — noite e afastamento — os fiéis não logravam iludir a atenta vigilância dos seus pastores.

<sup>(12)</sup> Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 79, fl. 39 e cap. 131, 1699, cap. 61, p. 132, 1707, cap. 2, p. 162; A.P. de Sto. António das Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 18, fl. 14; e 1708, cap. 12, fl. 38. A.P. Matriz R.G., *1.º L.º de visitas*, 1625, cap. 14, fl. 103; A.P.D. J. Torres, *ob. cit.*, *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, 1968, cap. 33, fl. 121 v.

<sup>(13)</sup> Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1707, cap. 2, p. 162.

<sup>(14)</sup> Cf. *ibidem*, 1674, cap. 131.

<sup>(15)</sup> Cf. *ibidem*, 1699, cap. 61.

Estes, dispostos a implantar uma conduta moral de rigor, que exigia dos crentes a conformidade com os princípios cristãos, anatematizavam tais ajuntamentos.

Já nos inícios do século XVII D. Jerónimo Teixeira Cabral, na sua visita à matriz da Ribeira Grande admoestava os fregueses contra estas práticas, duma forma bem sugestiva:

«Tem chegado em nossos tempos a tãta devassidão a malícia humana que inda das cousas pias, e sanctas tomão os homens occasião de offender a Deus, e somos informados que em algũas hermidas concurria muita gente depois das Avé-Marias, com a qual occasião a tomavão alguns para se efectuarem seus danados intentos, ao que querendo obviar mandamos sob pena de excomunhão, e de cinco cruzados para a cruzada e meirinho aos administradores, mordomos e officiaes de todas as hermidas desta villa, e seu termo dada a Trindade fechem as ditas hermidas e as não abirão a pessoa algũa, nem consintão que alguẽm nellas coma, nem durma nem fação outros excessos indecentes aos tais lugares» (16).

Apesar das ermidas serem os lugares mais habituais destes folguedos, temos a notícia da realização de *bailes e músicas* na igreja de Nossa Senhora da Purificação no lugar do Espírito Santo na ilha de Santa Maria. Segundo testemunho do Prelado visitador em 1698, por ocasião de festas e novenas, eram habituais as referidas manifestações tanto naquele templo como nas ermidas. Através da proibição e condenação desta prática, D. António Vieira Leitão visava não só evitar as desordens que daí poderiam decorrer, como a sacralização daqueles espaços (17).

O carácter socializante dos edifícios de culto era, na década de 70, salientado por Fr. Lourenço de Castro que condenava a forma por que aquele se concretizava. Aliás a separação do sagrado e do profano, imposta pela Reforma, assim exigia. Este prelado em todas as visitas por ele efectuadas, de que temos conhecimento, afirma o seguinte:

«As igrejas fizerão-se para orar e não para casas de conversações e passa-tempos; pelo que mandamos com pena de excomunhão maior, que dentro das igrejas se não durma, coma, nem baile, como já por uma pastoral nossa o havemos prohibido....» (18).

(16) A.P. Matriz R.G., 1º L.º de visitas, 1603, cap. 29, fl. 69 v.

(17) «Constou-nos que em algũas oceaziones de festas, e noites de natal e novenas costumãvãõ algũas pessoas fazer bailes e musicas assim nesta igreja como nas hermidas», A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, 1º L.º de visitas, 1698, cap. 28, fl. 13 v.

(18) Em todos os capitulos datados de 1674 e 76 citados na nt. 9.

## 2.1. *O culto no reino das trevas*

Estas práticas «profanas» não derivavam apenas da função desempenhada pelos edifícios de culto como lugares de sociabilidade. Aliás o carácter animista que a religião assumia nesta época, levava o sagrado e o profano a confundirem-se numa realidade única. Se aqui os apresentamos separadamente, fazemo-lo apenas tendo em vista a exploração das duas vertentes que integram a mesma atitude. A utilização pelos fiéis das ermidas dependia da maior ou menor popularidade do seu patrono. O poder taumatúrgico deste catalizava a devoção dos crentes que procurando a sua protecção e, uma vez reunidos, não se coíbiavam de conviver ruidosamente e até de dar largas aos seus instintos. D. António Vieira Leitão faz-se eco desta realidade proibindo que os romeiros se abrigassem nas ermidas, antes dormissem na casa do ermitão, para evitar bailes e *outros inconvenientes que disso se podem seguir e temer* (19).

Todavia, não se pretendia apenas a sacralização destes espaços. O exercício de actos de culto, em si louváveis, eram terminantemente proibidos quando realizados no silêncio e escuridão da noite. Os perigos eram múltiplos. Provinham de inimigos reais que agindo a coberto da noite não temiam punição. Uma única vez, porém, se faz referência explícita a estes inimigos, em 1603 na Ribeira Grande, identificando-se com *muitos estrangeiros de nações e seitas não conhecidas* (20). Contudo, proibem-se os ofícios de defuntos e recomenda-se que só em último caso se administre os sacramentos aos enfermos de noite (21), sem aludir às causas.

A julgar pelas proibições insertas nas visitas, sabemos que durante a noite se realizavam actos de culto. Eram eles: romarias, novenas, via-sacras, celebrações eucarísticas, procissões e pregações (22).

(19) Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste, cap. 17, fl. 112.

(20) Cf. 1.º L.º de visitas, 1603, cap. 17, fl. 64.

(21) Cf. A.A.H., F.P., 1.º L.º de visitas de S. Sebastião, 1693, cap. 24, fl. 22 v, A.P.N. Na. Sra. da Conceição de Angra, 1.º L.º de visitas, 1716, cap. 55, fl. 10v.

(22) Cf. A.P.D., in J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de Na. Sra. dos Anjos Fajã, 1637, cap. XIII, fl. 208, e 1674, cap. 19, fl. 215 v; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste, 1674, cap. 19, fl. 105; 1698, cap. 19, fl. 118 v; A.P. Matriz de P.D., 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 78, p. 39, A.P. de Santo António, além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 19, fl. 4; A.P. de Na. Sra. da Conceição de Angra, 1.º L.º de visitas, 1716, cap. 91, fl. 18.

As primeiras, efectuadas a lugares de milagres, como afirma Frei Diogo das Chagas no seu *Espelho Cristalino* (23), tornavam-se *non gratas* aos olhos das autoridades eclesiásticas pelo facto de os peregrinos pernoitarem nos lugares de romagens. A noite impedindo a vigilância sobre os actos dos fiéis lançava sobre eles a suspeita de desregramentos sexuais. As novenas e vias-sacras, denominadas de *devoções pervertidas* (24), caíam sob idêntica suspeita, bem como de práticas sincréticas.

As pregações efectuadas de noite eram também proibidas. Apenas se podiam fazer os sermões da paixão, e *soledades da Senhora* (25). Seriam aquelas pregações exercícios preparatórios para a celebração de alguma festividade ou sermões realizados no âmbito de missões do interior? Sabemos que a época barroca conhecia na sua parenética um tratamento de choque. As ameaças da condenação eterna, para os que não se arrependessem, teria efeitos mais profundos quando proclamadas na calada da noite. Era aliás um dos métodos mais fecundos que Frei António das Chagas utilizara (26). Todavia o seu possível impacto benéfico não compensava os graves inconvenientes que daí podiam derivar. D. Frei Lourenço de Castro diz explicitamente:

«De se abrirem as igrejas de noite havendo nellas concurso de gente sucedem várias dezordens que nos tem chegado a notícia pelo que mandamos ao pe. vigário e cura com penna de excomunham maior nam consintam que nas igrejas de sua freguesia se prege de noite nem fação novenas antes de amanhecer nem se aibram senam manhã clara» (27).

(23) «Ha nesta villa algũas hermidas do orago de Nossa Senhora, muito grandes e miraculosas....» (relativo à Vila do Nordeste), fl. 184.

(24) «Tem mostrado a experiência que a malicia humana perverte as devoções que com recta tençam se principiaram a exercitar abusando-se delias em offensa de Deus como sam nas vias sacras, romarias, e novenas antemanham», A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, p. 114; A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *1.º L.º de visitas*, 169§, cap. 18.

(25) Cf. A.P. de S. Jorge das Velas, *1.º L.º de visitas*, 1676, cap. 149, fl. 33.

(26) Frei António das Chagas «em alguns Povos fazia sua entrada de noy te; humas vezes por assim o querer, outras por mais não poder..... O Padre Manuel Godinho, relata a entrada daquele missionário em Souzel na noite de entruado clamando penitência. Para os moradores tais pregões ecoavam como: «som de trombetas do juízo». Cf. *Vida, Virtudes e Morte do Venerável Frei António das Chagas*, Lisboa, 1728, p. 89 e ss.

(27) A.P. de Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 13, fl. 4 e todos os outros da década de 70 citados na nt. 22.

A celebração eucarística e as procissões poderiam ainda ser entendidas e temidas, à semelhança das práticas anteriores, como formas de superstição. A noite era propícia aos tratos com o diabo, o *príncipe das trevas*.

Não se temerá, no caso da Eucaristia, o resvalamento para a missa negra? O visitador de 1637 à freguesia de Nossa Senhora dos Anjos na Fajã ordenava ao ermitão de Nossa Senhora da Encarnação que não consentisse que nela celebrasse de noite *seja quem for* <sup>(28)</sup>. De facto a noite tudo podia perverter. D. António Vieira Leitão sintetiza estes medos, se não factos, na seguinte censura rica de expressão e sugerência:

«...por ser a igreja caza de Déos especialmente deputada para seu louvor, portanto convém que haja nella toda a reverência, humildade e devoção e se desterrem todas as superstissons, abuzos, tratos livianos» <sup>(29)</sup>.

### 3. A MULHER, A NOITE E O SAGRADO

A mulher aparecia associada a todas estas práticas e é contra ela que as invectivas dos visitantes se faziam sentir com maior acuidade. Ela constituía com a noite um perigo duplo que ameaçava a consciência colectiva e punha em causa ou dificultava o processo de aculturação que a Igreja mantinha em curso. Daí que Bernard Plongeron tenha podido afirmar que os abusos nascidos destas duas forças conjugadas eram o pavor da hierarquia <sup>(30)</sup>.

A mulher desde sempre vestiu as roupas da deusa da fecundidade ou da deusa da morte. Identificada com a terra-mãe ela é tanto a terra fecunda geradora da vida como cemitério dos seres que a ela retornam alimentando-a. A analogia da mulher com a terra-mãe é bem manifesta nos antigos mitos agrários da fecundidade. Ora esta ambivalência da mulher que tem as suas raízes na noite dos tempos associa-se, cristaliza-se, na cultura cristã, em Eva e Maria. Aquela mãe da morte esta mãe da vida. Não é, no entanto, Maria que atemoriza os homens da Época Moderna: ela é antes a mãe protectora. Eva, ao contrário, tendo sido a porta por onde entrou o sofrimento no

<sup>(28)</sup> Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., cap. 19, fl. 215 v.

<sup>(29)</sup> A.P. de Sto. António Além-Capelas, l.º L.º de visitas, 1706, cap. 11, fl. 30.

<sup>(30)</sup> «...Les 'abus' qui naissent de ces deux formes conjuguées la femme et la nuit/sont la hantise de la hiérarchie», «Le Procès de la fêie» in *Le Christianisme populaire* (dir. Plongeron et Pannet), Paris, 1976, p. 192.

mundo, é a mãe de todo o mal. Apesar de a mulher, como Jean Delumeau bem demonstra, ser ocasião e motivo de todo o mal, causa de medo <sup>(31)</sup>, paradoxalmente ela era para os homens incultos da mesma época «o único livro de uma civilização oral que descobre as receitas que permitem levar uma vida tão pouco desagradável, quanto possível» <sup>(32)</sup>. É ela que detém o saber acumulado ao longo dos tempos. Porque dona da vida e da morte, sabedora das qualidades alimentares dos elementos naturais, conhecedora dos segredos biológicos do corpo humano, masculino ou feminino, a mulher aparecia como dominadora e agenciadora das forças extra-terrenas.

Nas visitas em causa, a mulher aparece à evidência como agente de Satã. Ela corrompe o mais sagrado: por isso urge afastá-la. Potencialmente ela é causa do pecado, sobretudo do sexual. Torna-se clara a associação que dela se faz com a noite e com o universo mágico. Ela é a feiticeira que se impõe reprimir e exterminar.

Se os visitantes recomendavam que apenas em caso de absoluta necessidade se podia levar o viático aos enfermos durante a noite, determinavam a interdição absoluta da presença feminina nesse acto. Qualquer transgressão seria punida com excomunhão maior *ipso facto incurrenda* <sup>(33)</sup>. A premência do cumprimento deste preceito infere-se não só dos termos da proibição como da sua localização nas visitas. Em freguesias mais remotas como S. Pedro do Nordestinho ou Santo António das Capelas toma mesmo o primeiro lugar no texto visitacional. Na vila das Velas em S. Jorge e na Matriz de Ponta Delgada, porque a estrutura do relato visitacional é diferente, por se tratar de colegiadas, não é a primeira de todo o texto mas situa-se entre os quatro primeiros capítulos que determinavam as obrigações do vigário. A este cabia a tarefa de zelar para que os ofícios divinos se fizessem com todo o aparato e decência devidos, o que só era conseguido quando realizados de dia. E em todo o caso, se por imperiosa necessidade algum tivesse de se efectuar durante a noite, a presença perigosa da mulher devia ser deles banida <sup>(34)</sup>. \* S.

<sup>(31)</sup> Cf. capítulo citado na nt. 4.

<sup>(32)</sup> Cf. R. Muchembled, *Cult. Popul....*, p. 86.

<sup>(33)</sup> «Mandamos com penna de excomunhão Maior, mulher algũa acompanhe o Senhor, indo de noite fora», A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho, 1674, cap. 1.º, fl. 103; A.P. Matriz P.D. 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 78, fl. 39; A.P. S. Jorge das Velas, 1.º L.º de visitas, fl. 4.

<sup>(34)</sup> «Admoestamos em o Senhor ao pe. Vigairo tenha zellozo cuidado, de que os Divinos ofícios se fação com todo o culto e decencia devido às horas e tempo com as solennidades que a Igreja determina

Também as devoções como via-sacras, novenas, romarias, tomavam a denominação de devoções pervertidas não só por se fazerem durante a noite mas sobretudo pelo facto de ser a mulher a officiar de tais actos. Capítulos há que determinavam simplesmente que *mulher algãa* corresse via-sacra ou fizesse romarias e novenas *ante manhã*, desde as Avé-Marias até ao dia seguinte, sob pena de excomunhão maior <sup>(35)</sup>, e não expressavam a interdição de tais actos pelo facto de se efectuarem durante a noite. Pelo contrário, em todos os capítulos em que era consignada a proibição das devoções nocturnas, se fazia referência explícita ? figura feminina <sup>(36)</sup>. Afigura-se-nos assim que a noite se apresentava tanto mais nefasta quanto ela se associava a acção da mulher. A resistência oferecida às ordenações visitacionaio está bem expressa na proibição de 1707 para a igreja matriz de Ponta Delgada:

«No cap. 17 da vezita passada prohibimos com pena de excomunhão // maior *ipso facto*, que nenhũa mulher corresse via sacra, fizesse romarias, e novenas depois das Ave Marias the o nascer do sol do dia seguinte e que no tal tempo se não abrissem as portas das hermidas e Igrejas, pello grave prejuizo que resultava ao serviço de Deos abuzando-se das devoçoens em offensa sua, o que em parte se não tem observado porquanto nos conta que na quaesma correm as mulheres de noute os passos, a cazas da Senhora em a de Sabbadç Sancto, cujos actos se comprehendem também na dita prcnibição e penas. Assim o declaramos e outro sim, o irem as igrejas dos religiosos e religiosas com o motivo de assistirem a algũas festividades que nellas se celebrão depois de ser noute, ou ante manhã; porque por serem ovelhas nossas temos por direito facultade para lhes impor a dita prohibiçãõ e pena no tal tempo pellas consequências prejudiciaes que contra o serviço de Deus rezultão em semelhantes cazos, exceptuando as noutes de Natal e de Quinta Feira mayor, o que o parochõ declararã a seus freguezes as vezes que lhe parecer necessario para que não possão allegar ignorancia nesta materia, o que se não entendera no tempo da oraçãõ mental assistindo nella somente homens» <sup>(37)</sup>.

sem perturbação nem aceleração nelles e na sua igreja, nem dentro da sua freguesia, consinta pregar de noute nem fazer procição nem que molher algãa, indo o Senhor de nouite fora o acompanhe. Para o que mandamos sob pena de excomunhão maior que nenhũa molher de noute acompanhe o Senhor», A.P. Matriz P.D. *1.º L.º do visitas*, 1674, cap. 78, fl. 39.

<sup>(35)</sup> Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, 1698, cap 19, fl. 118 v.

<sup>(36)</sup> Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 78, p. 39; *idem*, 1696, cap. 9, fl. 99; A.P. Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1699, cap. 17, p. 114, *idem*, 1707, cap. 2, p. 162, A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *1.º L.º de visitas*, 1696, cap. 18.

<sup>(37)</sup> Cf. cap. 2, p. 162.

### 3.1. *As romarias*

As romarias eram, porém, um caso à parte. Neste arquipélago, no século XVII ainda encruzilhada de continentes, escala obrigatória da navegação transcontinental, se um grupo numeroso de homens da mercancia e agentes da administração régia mantinham uma mobilidade geográfica invejável<sup>(38)</sup>, a maioria da população via-se confinada ao estreito espaço insular. Se as ilhas do grupo central sempre mantiveram entre si um intenso tráfego, mesmo entre os estratos económica e socialmente menos favorecidos, o mesmo não aconteceria com as outras. Assim, o isolamento impedia à maioria dos crentes a possibilidade de manter a tradição peregrina da Igreja no que se refere aos santuários tradicionais. Não há nos relatos referência a qualquer ponto internacional de culto que pela sua força sacral, decorrente do halo divino emanado das personalidades, Cristo e Santos, que aí tenham vivido ou por aí passado, exercessem poderosa atracção sobre os fiéis. Todavia, não deixou de se exercitar esta prática tradicional aos pequenos santuários, regra geral, às ermidas de certas invocações de Nossa Senhora e de Santos terapeutas. Como afirma Raoul Manselli a peregrinação está em relação com as exigências da penitência, que mantém viva esta tradição, mas também com a crença no poder taumátúrgico de certos lugares sagrados<sup>(39)</sup>. Para a mentalidade popular o bom santo é aquele cuja acção é eficaz<sup>(40)</sup>. Nossa Senhora do Pranto no Nordeste, Nossa Senhora da Encarnação na freguesia de Nossa Senhora dos Anjos da Fajã, ambas em S. Miguel; S. Mateus na freguesia de S. Roque dos Altares na Terceira, Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Boa Morte em Santa Maria e outros santos não especificados nestes textos visitacionais eram centros de romaria. A fama de ermidas milagrosas difundia-se pela ilha em que se encontravam situadas. O visitador dos Altares de 1635 afirma claramente que a devoção de S. Mateus era grande em toda a ilha<sup>(41)</sup>.

<sup>(38)</sup> Além das indicações esparsas que Gaspar Frutuoso nos lega a este respeito nas *Saudades da Terra*, L.º 4, T. II, Maria Olímpia da Rocha Gil demonstra como uma «aristocracia insular» e uma burguesia mercantil, ligada ao comércio inter-ilhas e do atlântico, mantém entre as ilhas Terceira, S. Miguel e Santa Maria bem como com o Continente Português e Nordeste da Europa iintensas ligações, o que pressupõe inevitável mobilidade geográfica, *O Arquipélago dos Açores no século XVII*, Castelo Branco, 1979.

<sup>(39)</sup> Cf. *Religion Populaire au Moyen Âge*, p. 100.

<sup>(40)</sup> Cf. Robert Sauzet, «Présence Rénovée du Catholicisme», in François Lebrun, *Histoire des Cath...*, p. 130.

<sup>(41)</sup> Cf. A.A.H., F.P., l.º Lº de visitas de S. Roque dos Altares, cap. 10, fl. 32

Acerca da ermida de Nossa Senhora da Glória existia a *tradissam constante* de que a ermida de sua invocação, sita no lugar do Espírito Santo, tinha sido mandada levantar pela mesma Senhora que aparecera naquele lugar a uma pastori-nha (42). Não obstante as curtas distâncias entre os diferentes lugares destas ilhas, as ermidas de maior devoção tinham ermi-tão e casas de romagem (43), o que atesta a sua vitalidade.

A Igreja da Contra-Reforma mantém a tradição peregrina da Igreja medieval (44). Todavia a pastoral de rigor manifesta-se no sentido de impedir tudo o que de profano ou diversão possa acompanhar as referidas romarias. Está na tradição me-dieval o carácter lúdico e social destes actos de piedade e penitência.

Os bailes e danças eram determinadas tanto pelo concurso de gente como pelo poder taumatúrgico do lugar. As nossas *cantigas de romaria* da poesia trovadoresca fixaram bem esta característica:

«Poys nossas madres uam a San Simon  
de Uai de Prados candeas queymar,  
nos, as meninas, punhemôs d'andar  
con nossas madres, e elas enton  
            queymen candeas por nos e por sy  
            e nos, meninas baylaremos hy»

Pero Uyuyaez (45)

Do mesmo modo o local da romaria era o ponto ideal para o encontro com o namorado ou a ocasião de convivência com os jovens do sexo oposto ou simplesmente o lugar de sociabi-lidade. É aliás uma tradição que perdura chegando até prati-camente aos nossos dias. Ora, o rigor dos reformadores em relação a este acto simultaneamente de piedade e social trans-forma-se num anátema contra a figura da mulher, causa do pecado sexual. Nos Açores é com D. António Vieira Leitão e duma maneira especial na primeira década do século XVIII que a repressão às romarias se faz com maior rigor. Proibe-se terminantemente a participação das mulheres nestes actos.

(42) Cf. A.P. Na. Senhora da Purificação, lugar do Espírito Santo, *l.º L.º de visitas*, 1704, fl. 23 v.

(43) Cf. A.P.D., J. Torres, ob. cit., *1.º L.º de visitas de S. Jorge do Nordeste*, 1705, cap. 4, fl. 67 v; *idem*, *1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste*, 1705, cap. 4, fl. 124; A.P. de Sto. António, *l.º L.º de visitas*, 1706, cap. 4, fl. 27.

(44) Cf. Fr. Lebrun, ob. cit., p. 130.

(45) J. J. Nunes, *Cristomatia Arcaica*, Lisboa, 1970, pp. 303-304, *Cantigas d'Amigo* CXLIX.

No caso de estarem vinculadas por promessas a qualquer romagem esta era-lhes comutada por jejuns, esmolas ou orações (46). Se nas outras devoções referidas — via-sacra e novenas — que proibiam apenas, sem explicitar os inconvenientes que daí advinham, no caso das romarias eles eram bem explicitados. Nas primeiras, o medo parece estar mais ligado às práticas supersticiosas; nas romarias, está associado ao pecado sexual. Apesar das ermidas de romagem estarem afastadas do centro das freguesias, portanto menos sujeitas ao controlo, nem por isso o escândalo do que por lá se passava deixava de afectar as populações. Os visitantes nas suas censuras aludem às informações ou queixas que lhes eram feitas acerca dos desregramentos praticados nas romarias. Segundo estas, as romagens não eram ditadas pela devoção mas pelo desejo de prazer como este pequeno trecho nos sugere:

«Por me constar que alguns freguezes desta Igreja fazem romarias assim nas Cazas de Nossa Senhora como as de diversos santos desta Ilha, não com motivo algum de devoção mas para com que este meio se facilitem na entrega de seus desordenados apetites....» (47).

A crueza dos capítulos visitacionais é quase chocante. Os desordenados apetites saciam-se em bailes indecentes e indecorosos na companhia de várias mulheres, e na coabitação descarada, muitas vezes ilícita, nas casas de romagem e ermidas. A expressão textual é mesmo *pernoitão promiscuamente*. A primeira visita que censura esta forma de devoção, data de 1698. Nela se afirma que vão homens e mulheres em romarias à ermida de Nossa Senhora do Pranto sem que o ermitão possa saber se são casados ou irmãos. Este tinha o dever de inquirir do grau de parentesco e expulsá-los quando lhe parecesse que havia inconvenientes, o que deveria fazer sob pena de suspensão de seu ofício e excomunhão maior (48). O rigor agudiza-se e a vigilância desenvolve-se de tal modo que daí em diante as acusações de promiscuidade e de graves erros e pecados justificam a proibição absoluta de que nenhuma mulher de qualquer estado ou condição possa participar em romarias. Denotando o

(46) Cf. A.P. Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de visitas, 1706, cap. 4, fl. 27 e A.P. Na. Sra. da Assumpção de Vila do Porto, 3.º L.º de visitas, Pastoral de 1745.

(47) A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho, 1698, cap. 38, fl. 122.

(48) Cf. A.P. Matriz P.D., 1705, cap. 5, p. 164; A.P. de Sto. António Além-Capelas, 1706, cap. 4, fl. 27; A.P.D., J. Torres, ob. cit., 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho, 1705, cap. 4, fl. 124; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Jorge do Nordeste, 1705, cap. 4, fl. 67 v.

estatuto de menoridade que a sociedade impunha à mulher, aquelas determinações lançavam penas sobre os maridos, pais, irmãos e tios que não impedissem a transgressão referida. Não só lhes eram cominadas multas pecuniárias como, depois de tomados a rol, eram enviados ao Ouvidor do distrito para que fossem castigados conforme sua culpa merecesse. Apenas num caso as mulheres infractoras eram punidas, quando viviam sozinhas sem família que as pudesse tutelar. Nestes casos, porém, a multa era menor pois a capacidade de responsabilidade era tida como menor... Os seus responsáveis masculinos pagavam entre 500 réis e 1500 réis e a mulher independente um cruzado <sup>(49)</sup>. Todavia, a acção repressiva não obstou a que as romarias se continuassem a fazer nos moldes tradicionais. D. Fr. Valério do Sacramento mandou que os párcos se informassem com rigor das pessoas que faziam as romarias já proibidas e as dessem a conhecer como incursas em excomunhão que o mesmo prelado renovara pela Pastoral de 1741 <sup>(50)</sup> e mais tarde na Pastoral de 1743. Aliás, esta última Pastoral repete, na condenação destes actos, os termos utilizados por D. António Vieira Leitão em condições similares.

As romagens aos santuários pequenos e próximos são um fenómeno desta época como o haviam sido das anteriores, A repressão é que não fora então aplicada como agora. Se uma religião animista podia albergar no seu seio os elementos sagrados e profanos como realidade una é porque não tinha outra alternativa. Frente ao estado de paganização e mentalidade sincrética da maioria e ao baixo nível teológico e pastoral dos agentes de cristianização, a Igreja aceitava o cristianismo possível. Na época das Reformas, a Igreja, intentando implantar um cristianismo intemporal, purificado, não deixando no entanto de ser religião para todos, tinha necessariamente de recorrer à repressão em força, tanto mais que na mentalidade de uma população maioritariamente de cultura oral a distinção entre sagrado e profano só muito dificilmente poderia ser apercebida, não obstante lhe ser coercivamente imposta. A repressão, porém, torna-se mais forte quando pretende visar duas forças reputadas demoníacas, a *mulher* e a *noite*.

<sup>(49)</sup> Cf. A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1<sup>o</sup> L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste, cap. 14, fl. 140. Um cruzado equivalia a 200 réis.

<sup>(50)</sup> Cf. Pastoral de 1741 transe, em A.P. Na. Sra. da Conceição de Angra, 1<sup>o</sup> L.º de visitas, fl. 45; e de 1743 in A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1<sup>o</sup> L.º de visitas de S. Pedro do Nordeste, fl. 40.

### 3.2. A mulher no espaço sagrado

A mulher como ser considerado inferior devia ser afastada dos espaços onde o sagrado mais se adensa. Sendo embora a capela-mor o lugar deputado para os ministros do altar, em casos especiais podiam nele assistir seculares, mas nunca mulheres. A honestidade das mulheres e a decência dos sacerdotes assim o exigiam<sup>(51)</sup>. Aliás na Vila de S. Sebastião o visitador de 1702 ordenava ao vigário que, sob pena de lhe ser considerado como erro de ofício, impedisse a entrada de mulheres em qualquer capela da freguesia<sup>(52)</sup>.

Eram numerosas as advertências no sentido de separar os homens e mulheres no recinto sagrado. Davam-se instruções consoante a arquitectura dos templos de molde a garantir tal separação. Na Matriz das Velas os visitantes de 1676 e 1692 ordenaram que só as mulheres ficassem no corpo do templo e os homens nos corredores. O segundo texto visitacional consigna uma atitude mais rigorosa do que o da primeira visitação. Este vai ao extremo de mandar fazer *anteparos da nave à trave*<sup>(53)</sup>. Em S. Roque dos Altares era vedado às mulheres sentarem-se das grades, que ficavam junto aos altares colaterais, para cima sob pena de excomunhão. A partir daí era lugar reservado ao sexo oposto<sup>(54)</sup>. Idêntica ordem se repete na Fajã e em Santo António Além-Capelas onde se mandara colocar uma grade junto das portas travessas para evitar a *costumada desordem de os homens se sentarem com as mulheres*, segundo a expressão do visitador<sup>(55)</sup>. Para que o controlo fosse perfeito até as mesas e caixas das confrarias eram retiradas dos espaços destinados às mulheres<sup>(56)</sup>.

A intenção de sacralizar o espaço estava na origem destas medidas. Procurava-se assim impor o respeito e *evitar as conversações*<sup>(57)</sup>. O templo como lugar tradicional de sociabilidade está aqui patente. Em 1624 o visitador de S. Roque dos Altares referia-se ao hábito dos mancebos solteiros se sentarem nos bancos junto às mulheres, e cominava-os com a pena de exco-

(51) Cf. AP. Matriz P.D., *1º L.º de visitas*, 1674, cap. 157, p. 74.

(52) Cf. A.A.H., *1º L.º de visitas*, 1702, cap. 5, fl. 46 v (n.p.).

(53) Cf. A.P. S. Jorge das Velas, *1º L.º de visitas*, 1676, cap. 183, fl. 40; *ibidem*, 1692, cap. 6, fl. 50.

(54) Cf. A.A.H., *1º L.º de visitas*, 1665, cap. 5, fl. 38 v.

(55) A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, *1º L.º de visitas de Na. Sr. a. dos Anjos da Fajã*, transe, *ob. cit.*, 1674, cap. 25, fl. 216; A.P. Sto. António, *1º L.º de visitas*, cap. 5, fl. 36 v.

(56) Cf. A.A.H., F.P., *1º L.º de visitas de S. Sebastião*, 1602, fl. 5 v; A.P. Sto. António, *1º L.º de visitas*, 1692, cap. 3, fl. 8 v.

(57) Cf. os capítulos indicados a partir da nt. 51.

munhão <sup>(58)</sup>. O recurso quase contínuo a esta pena tão pesada não deixa de denotar a importância que os visitantes atribuíam a esta separação e conseqüentemente o grave perigo que a sua não execução acarretava. Mesmo nas ermidas, onde a exiguidade do espaço não permitia a utilização dos processos da igreja paroquial, ordenava-se então que os homens pudessem instalar-se na capela-mor reservada, por direito, à ordem clerical ficando assim separados das mulheres <sup>(59)</sup>.

Também a exigência constante de que as mulheres se confessassem apenas no confessional, o que nem sempre se praticava, acusa o medo da hierarquia do efeito contaminador do seu contacto. Todas as freguesias em várias visitas conheceram esta proibição <sup>(60)</sup>. É, neste sentido, particularmente significativa a proibição feita aos párocos de Nossa Senhora da Assumpção para que não andassem entre o povo a dar o Menino Jesus a beijar nas festas de Natal e Epifania. Segundo expressão do Lie. Francisco da Cunha Prestes, tal costume representa *indecencia grande andarem os sacerdotes entre as mulheres* <sup>(61)</sup>.

### 3.3. *Interdição dos espaços tradicionais de sociabilidade*

A regulamentação e coerção exercidas sobre a mulher não se orientavam somente para as práticas que acusavam desvios à verdadeira doutrina ou ao direito e normas estatuídas pela Igreja. Visavam igualmente todas as ocasiões de pecado — assembleias, serões, bodas, locais de sociabilidade como os moinhos ou os lavadinhos — tanto aqui nestas ilhas como nos outros lugares da cristandade <sup>(62)</sup>. A hierarquia via nos divertimentos

<sup>(58)</sup> Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas*, cap. 3, fl. 16 v.

<sup>(59)</sup> Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Roque dos Altares*, 1659, cap. 4, fl. 3 v; A.P. Sto. António Além-Capelas, *1.º L.º de visitas*, 1708, cap. 18, fl. 38.

<sup>(60)</sup> Cf. A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 74, p. 36; e, 1699 cap. 11, p. 112; A.P.D., J. Torres, *oh. cit.*, *1.º L.º de visitas de Na. Sra. dos Anjos da Fajã*, cap. 20, fl. 215 v; *idem*, *S. Pedro do Nordeste*, 1968, cap. 10, fl. 116 v; e 1707, cap. 5, fl. 128; A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Roque dos Altares*, 1697, cap. 3, fl. 67 v; *idem*, *1.º L.º de visitas de S. Bento*, 1697, cap. 10, fl. 9; A.P. de S. Jorge das Velas, cap. 20, fl. 30 v; A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *1.º L.º de visitas*, 1968, cap. 9, fl. 19 v.

<sup>(61)</sup> A.P. Na. Sra. Assumpção Vila do Porto, *1.º L.º de visitas*, 1666, cap. 31.

<sup>(62)</sup> Vialart de Herse proibia na sua diocese de Chalons-sur-Marne a presença de rapazes e homens nos serões. Cf. J. Matet e Pamet, «Vialart de Herse...» in *Le Christ, pop.*, p. 167.

a obra do diabo. Neles os instintos manifestavam-se livremente. Daí a Igreja qualificá-los de pagãos. Jean Delumeau classifica esta actuação da Igreja, que ele compara a uma tentativa de encerrar os povos como que num grande convento, de louca e contraditória. Este historiador encara-a como abuso de poder que as Igrejas, tanto católica como reformada, cometeram <sup>(63)</sup>.

Os ajuntamentos de homens e mulheres realizados ãas festas sociais dos baptizados, noivados, casamentos e do Espírito Santo terminavam em bailes classificados de indecorosos pela hierarquia <sup>(64)</sup>. Registámos uma informação na ilha de Santa Maria, única no género, que nos fala de um costume algo insólito de se realizarem folguedos quando se assistia aos enfermos:

«...Portanto prohíbo e mando qua não haia bailles nem folgas de homens com mulheres e outros quaisquer jogos dos que costumão uzar nas ocaziõis em que se ajuntam com o pretexto de assistirem aos enfermos...» <sup>(65)</sup>.

Todavia, não eram só estes os bailes que o povo fazia. Como vimos acima também as romarias, funcionando como pontos de encontro e porque muitos a elas acorriam com o deliberado intento de se divertirem, terminavam o dia em «danças indecentes». Há, no entanto, além destas referências alusões a uma prática habitual de bailes nas ermidas. A triade proibitiva já por vezes referida, de que se não coma, durma e baile nas ermidas, aponta para uma prática mais ou menos habitual e difundida por todo o Arquipélago. Os bailes acompanhados provavelmente de comezainas, seriam tão prolongados que as pessoas que a eles acorriam tinham necessidade de aí permanecer o resto da noite. Há, porém, a interdição mais explícita de bailes efectuados nos ditos edifícios periféricos:

«Prohibimos em todas as hermidas desta freguezia se não façam bailles e que as Ave Marias se fechem todas e que o Pe. Vigairo tenha cuidado de o fazer observar sob pena de se lhe dar em culpa como erro do officio...» <sup>(66)</sup>.

Na Vila da Ribeira Grande a ermida de Santa Luzia mantinha-se habitualmente aberta durante a noite fazendo-se nela *jogos, danças e bailes* <sup>(67)</sup>.

<sup>(83)</sup> Cf. *O Cristianismo vai morrer?*, p. 64.

<sup>(64)</sup> Cf. nt. 7. Todos os capítulos indicados fazem esta proibição.

<sup>(65)</sup> A.P. Na. Sra. da Purificação, lugar do Espírito Santo, *l.º L.º de visitas*, 1707, fl. 29 v.

<sup>(66)</sup> Cf. A.A.H., F.P., *1.º L.º de visitas de S. Sebastião*, 1620, cap. 11, fl. 41; *ibidem*, 1696, cap. 16, fl. 35 (n.p.).

<sup>(67\*)</sup> A.P., *l.º L.º de visitas*, 1625, cap. 24, fl. 102 v.

Esta forma de diversão não se limitava aos casos acima referidos, existiam *cazas de folga e bailes*. A alusão a estes espaços encontramos-a apenas em S. Miguel <sup>(68)</sup>; é no entanto muito provável que a sua existência se estendesse às outras ilhas.

Os efeitos mais perniciosos decorrentes destes actos consistiam na destruição da modéstia e virtude das mulheres. Aliás os bailes eram olhados pelos visitantes *como invenção do demónio inimigo declarado de nossas almas* <sup>(69)</sup>.

As pastorais de D. Fr. Valério do Sacramento, de 1741 e 1743 voltavam a anatematizar os ajuntamentos de homens e mulheres e os bailes, tanto os que tinham lugar pelas festas do Espírito Santo como os que se realizavam noutras ocasiões, elevando a multa de 2 000 réis, aplicada aos que os organizavam <sup>(70)</sup>. É evidente que estas medidas devem ter refreado tais festas; não as podiam, porém, fazer desaparecer totalmente. O homem necessita de espaços para a evasão e convívio. Ainda hoje as festas do Espírito Santo em algumas freguesias de S. Miguel mantêm os tais bailes e jogos realizados nos sábados preparatórios da festa, que desde o século XVII se proibiam.

Na ilha Terceira organizavam-se pela altura das festas do Espírito Santo, *Impérios de Mulheres*. Com D. António Vieira Leitão estes foram proibidos. O motivo era sempre o mesmo: *mulher como causa e objecto de pecado*. O prelado afirmava que estes impérios não serviam senão para com eles se ofender a Deus pelos «enfeites indecentes e profanos de que as ditas mulheres usam no tal acto pelo concurso de homens que a elles vam com praticas indecentes e otras enormidades de que resulta geral escândalo» <sup>(71)</sup>. Parece que o esforço dos prelados no sentido de eliminarem estes impérios surtiu efeito. Em 1745

<sup>(68)</sup> Cf. A.P. Sto. António, Além-Capelas, *l.º L.º de visitas*, 1692, cap. 7, fl. 9; A.P.D., *l.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordestinho*, transe, ob. cit., 1693, cap. 16, fl. 108 v.

<sup>(69)</sup> «São os bailes invenção do demónio inimigo da modestia, digo inimigo declarado das nossas almas, meio por onde com facilidade se destroe a modéstia e virtude das mulheres principalmente havendo nos ditos bailes concurso d'homens. A experiência tem mostrado os muitos danos que dos tais bailes se seguem. Pelo que mando que nenhuma pessoa consinta em sua casa bailes d'homens e mulheres, e o que o contrairo fizer pagara um cruzado para a fabrica e accusador, e os que na dita casa assistirem para bailar ou ver pagarão cada um tostão e muito encomenda ao Pe. Vigairo a execução desta visita», *Ibidem*.

<sup>(70)</sup> Pastorais citadas na nt. 49.

<sup>(71)</sup> Cf. A.A.H., F.P., *l.º L.º de visitas de S Roque dos Altares*, 1696, cap. 7, fl. 68; idem, *l.º L.º de visitas de S. Bento*, 1697, cap. 15, fl. 100.

D. Fr. Valério do Sacramento em Pastoral dirigida a todas as ilhas adverte os párocos no sentido de evitarem a re-introdução do uso que tanto custara a extirpar aos seus predecessores e, agora, ameaça reiniciar-se (72).

Quanto aos serões eram proibidos os que juntavam homens e mulheres. As tradicionais desfolhadas foram por este motivo interditas. É uma referência clara ao uso introduzido nas ilhas de conservação do milho, isto é: descascar, amarrar e pendurar o dito cereal. D. António Vieira Leitão condenava estas reuniões pelas suas consequências. *Diabólica industria* é o sugestivo epíteto que lhe atribui o dito prelado. No seu entender, delas resultavam desordens que a «malícia humana tem introduzido de estarem promiscuamente huns e outros».

A punição destes ajuntamentos estava a cargo do ouvidor do distrito após a representação pelo meirinho do rol dos participantes (73).

Nas sociedades agrárias do Antigo Regime, nas quais o dia correspondia perfeitamente à possibilidade de iluminação solar, tarefas havia que exigiam um certo prolongamento. As mulheres juntavam-se então para em comum, vencendo o medo que o escuro e as sombras provocadas e alongadas pela crepitante iluminação de óleos animais ou vegetais, realizarem as suas tarefas quotidianas dilatando o dia solar. Nestes casos era aos homens que se proibia a aproximação destes lugares. Estes, em rondas realizadas pela freguesia amedrontavam as mulheres ou procuravam usufruir a sua convivência ou, indo além do que a moral permitia, davam largas aos seus apetites. Assim proibiam-se e puniam-se as rondas cujas faltas cometidas Deus costumava castigar com as *masmorras do inferno* (74), segundo a expressão do visitador.

Não era, porém, só a noite que impedia a fiscalização. Os lugares mais afastados eram também interditados às mulheres. Entre eles, destacavam-se os moinhos pois encontravam-se fora do povoado em lugar *apto para se cometerem muitos peccados* (75). Proibia-se assim a toda a mulher o acesso aos moinhos quer de noite quer de dia. Excepção apenas para as que viviam sozinhas, mas neste caso tinham necessariamente de ir durante

(72) A.P. Na Sra. da Assumpção, Vila do Porto, 3.º L.º de *visitas*, transe, da Pastoral de 18 de Outubro de 1745.

(73) A.P. Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de *visitas*, 1706, cap. 12, fl. 30 v; *ibidem*, 1708, cap. 15, fl. 38 v.

(74) Cf. A.P. de Sto. António Além-Capelas, 1.º L.º de *visitas*, 1706, cap. 26, fl. 34.

(75) Cf. A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de *visitas de S Jorge do Nordestinho*, 1711, cap. 5, fl. 74.

o dia. As infractoras eram condenadas em 4 000 réis de multa, os moleiros que as consentissem incorreriam na mesma pena (76).

As ribeiras eram, pela natureza da tarefa aí efectuada, lugares de mulheres. Não podia portanto ser-lhes proibido o acesso. Mas o afastamento e a presença feminina tornavam-nos suspeitos. Por isso proibiam-se os homens, sobretudo os clérigos, de se aproximarem destes lugares (77).

A mulher era de facto, aos olhos dos prelados reformadores o principal agente do diabo. Na consciência pastoral de D. Fr. Valério do Sacramento ela aparecia como meio eficaz da actuação do inimigo de Deus e da Igreja. Pela sua clareza e força sugestiva transcrevemos as asserções com que este bispo inicia a Carta Pastoral de 1745:

«O solícito cuidado que pella obrigação do nosso Pastoral officio devemos ter sobre o rebanho de que Deos nos fes entrega, nos incita a desviallo daqueles caminhos, em que pode encontrar os precipicios inventados por aquele insolente inimigo e feros leam, que poem hum dos caminhos, em que esta cruel fera arma os seos laços mais perigozes he o da companhia familiaridade, pratica e vistas das molheres, que so se evitam com a fuga...» (78).

A mulher apresentava-se como a provocadora do pecado, por isso a acção repressiva incidia duma forma violenta sobre ela. Fiscalizava-se e exigia-se dela modéstia e compostura. Neste sentido, quer o doutor Francisco Berquó, *visitador das freguesias do monte* na ilha de S. Miguel, em 1706 (79), quer D. Fr. Valério do Sacramento na sua pastoral de 1749 (80) que dirige a todas as ilhas, obrigavam a mulher a uma austeridade no vestir semelhante à veiculada por Tertuliano. O primeiro via nos cabelos soltos e em qualquer enfeite *arreios levianos*, o segundo classificava de *inventiva da vaidade* o andarem as *mulheres graves vestidas em corpo* e com a cabeça descoberta. Não podendo impedir que andassem daquele modo, o bispo lançou excomunhão maior *ipso facto* sobre aquelas que assim se abeirassem do confessionário ou da mesa da comunhão.

Estas atitudes são demonstração inequívoca de que o pecado sexual era o pecado por excelência para os reformadores daquela época.

(76) «J *Ibidem*, 1705, cap. 7, fl. 68; A.P. Sto. António Além-Cape-las, 1.º *L.º de visitas*, 1706, cap. 8, fl. 29.

(77) A.A.H., F.P., 1.º *L.º de visitas*, 1701, fl. 72; A.P. Matriz de Vila do Porto, 3.º *L.º de visitas*, Pastoral de 1745.

(78) Cf. *ibidem*.

(79) A.P. Sto. António, 1.º *L.º de visitas*, cap. 11, fl. 30.

(80) A.P. de Na. Sra. da Assumpção, Vila do Porto, 3.º *L.º de visitas*, fl. 14.

O medo do pecado sexual e a tentativa de fazer conformar os comportamentos com os padrões impostos à moral cristã pela pastoral de rigor da idade moderna, levavam as autoridades eclesiásticas a interferir mesmo nos actos absolutamente laicos. Tal comportamento seria arbitrário para os nossos dias; no Antigo Regime, porém, tornava-se perfeitamente objectivo. O enquadramento religioso, os valores e regras impostos pela religião envolviam a vida toda. Se a separação do sagrado e do profano se intentava era para conseguir o predomínio daquele sobre este. O que por natureza não era religioso, requeria normas de actuação as quais num sistema social de religião unaminista não podiam deixar de depender dos códigos religiosos. A religião e a ética estavam assim intimamente ligadas e interdependentes.

#### 4. A MULHER E A MAGIA

As práticas mágicas foram desde o século IV ameaçadas de punições severas pelas autoridades laicas e pelos concílios <sup>(81)</sup>. Contudo a prática demonstrou uma atitude clemente em relação aos culpados. O próprio cristianismo albergou no seu seio certos ritos e crenças nitidamente mágicas, revestidos de nova roupagem, que face aos terrores pânticos tentavam apaziguar as forças naturais <sup>(82)</sup>. Todavia à medida que a teologia e a disciplina eclesiais se organizaram em dialéctica com as posições mais extremistas, classificadas de heresias, a feitiçaria (na sua forma mais aberrante, pelo menos) foi qualificada entre elas e, a partir do século XIV, combatida como tal. Segundo Delumeau aquilo que era paganismo apareceu aos olhos dos homens da Igreja como satanismo organizado em anti-religião <sup>(83)</sup>.

Foi para debelar esta anti-Igreja ou contra-cultura que se desencadeou a *caça às bruxas* com o seu tempo forte nos últimos decénios do século XVI e primeira metade do século XVII <sup>(84)</sup>. Se o abrandamento dos processos e das condenações se pode ligar à alteração do *universo mental* dos magistrados, provocada pela revolução científica e cultural, a subida das exigências espi-

<sup>(81)</sup> «Les empereurs chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, puis Justinien en Orient, Childéric III, Charlemagne et Charles le Chauve en Occident avaient menacé de punitions sévères ceux qui s'adonnaient aux pratiques magiques. En même temps, les conciles censuraient inlassablement les magiciens», J. Delumeau, *La Peur en Occident*, p. 346.

<sup>(82)</sup> Jacquart, «Imobilisme et Catastrophes», in *Hist. de La France Rurale*, p. 320.

<sup>(88)</sup> *Idem*, p. 347.

<sup>(84)</sup> *Idem*, *Le Catholicisme entre Lutter et Voltaire*, p. 262.

rituais que animavam a reforma católica teve a contrapartida de repressão às práticas sincréticas <sup>(85)</sup>.

Não nos referimos, portanto, somente, nem sobretudo, às grandes fogueiras da Inquisição mas à repressão de práticas ortodoxas contaminadas de superstições cujos elementos se misturavam de forma inextricável passando a formar parte integrante das crenças. Parece-nos tão expressiva quanto real a afirmação de Robert Muchembled de que, pelo menos a partir do século XVII, é «aussi difficile de négliger la dimension chrétienne de la religion... que d'ignorer les pratiques qui lui sont irrédutibles» <sup>(86)</sup>.

Aliás as práticas mágicas têm de ser entendidas na sua verdadeira dimensão e lugar. Elas integram uma *visão do mundo* vigente ainda na Época Moderna <sup>(87)</sup>. Num mundo em que os perigos existiam por toda a parte e grandes eles eram no século XVII, período de crises sucessivas, onde tudo era visto como resultado da acção de forças sobrenaturais, entende-se que se recoresse a todas as forças — Deus, santos ou diabo — para as conciliar <sup>(88)</sup>. Jacquart interroga-se sobre se a intensificação da re-

<sup>(85)</sup> Cf. Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, p. 17.

<sup>(86)</sup> *Ob. cit.*, p. 40.

<sup>(87)</sup> «Prétendre que le niveau de base de la culture populaire soit composée de superstitions étranges, d'histoires effrayantes ou merveilleuses, est peut-être juste dans l'optique d'un historien du XX<sup>e</sup> siècle observant condescendant les mœurs de peuplades inférieures, mais n'explique rien. Car toute culture est adaptation à l'environnement, c'est-à-dire manière de comprendre le monde et d'agir sur lui. En ce sens, il est nécessaire de rechercher la cohérence interne de ce système explicatif, et non pas de le juger par rapport à notre propre conception de la vie.

Or, cette cohérence réside dans une interprétation résolument animiste du monde, que Jean Delumeau a mise en valeur dans un beau livre récent, et qui est maintenant admise par beaucoup d'historiens. L'univers magique est d'abord celui d'une certaine qualité de la vie et surtout de la mort. Il est aussi un savoir, détenu et transmis par les femmes, et dont découlent aussi bien une image du corps humain privilégiant la zone située sous la ceinture qu'une conception du bonheur et du malheur liée à un ensemble de signes et de tabous. La sorcellerie, enfin, lie en gerbe cette pensée populaire qu'elle transmue en une action efficace sur le monde animé, c'est-à-dire sur le réel comme sul l'invisible», R. Muchembled, *Culture Populaire et Culture des Elites*, pp. 79 e ss.

<sup>(88)</sup> «Si tout le malheur qu'il y a dans le monde est permis par Dieu et a une origine surnaturelle — divine, ou diabolique pensent certains —, il ne peut espérer fléchir la colère de Dieu par ses pénitences et par ses prières. Et si celles-ci se révèlent inutiles, pourquoi ne pas se tourner vers le diable et ne pas tourner en s'adressant à ses séides, les sorciers?» François Lebrun «L'enracinement», in *Hist. des Cath....*, p. 180.

pressão se devia à evolução da consciência religiosa ou ao aumento das práticas mágicas em que as populações se refugiavam para fazer face às misérias do tempo. Possivelmente dever-se-iam aos dois factores conjugados <sup>(89)</sup>.

No âmbito de uma religião animista, à excepção dos casos tipicamente aberrantes da demonologia, a Igreja teve dificuldade em separar o que deveria ser reprimido do que continuaria a ser aceite, sob pena de se desagregarem algumas das devoções tidas como salutares. Assim o culto dos santos, que em muitos casos integrava elementos mágicos, não podia livremente ser reprimido. Trento tinha-o definido como necessário frente às posições contrárias das Igrejas reformadas protestantes. Nem por isso, porém, ele deixara de ser terreno escorregadio. O controlo exercido pelo clero garantia, de algum modo, a sua ortodoxia.

#### 4.1. *As visitas e as práticas aberrantes*

As práticas que envolviam elementos sagrados como sinais e orações de bênçãos ou de exorcismos, eram proibidas pela hierarquia reformadora. Tal como em França Vialart de Herse na sua diocese <sup>(90)</sup> também na diocese de Angra se proibia a utilização mágica de sinais sagrados do universo cristão. A proibição e respectiva condenação efectuada em 1720 pelo visitador da Vila das Velas na Ilha de S. Jorge traduz de uma forma inequívoca a acção da hierarquia:

«Ainda que Deos em sua Igreja deixou graças pera curar a qual se pode achar não somente nos justos mas ainda nos pecadores, contudo porque no modo com que se costuma uzar dessa graça se podem introduzir perniciosas superstições e pecaminozos abusos mando sob pena de excomunhão major e de vinte cruzados pera meirinho e despesas que nenhũa pessoa benza gente ou quaisquer animaes, nem use de nalavras (não sendo as appro vadas pela Igreja) para curar feridas doensas ou olhado sem primeiro ser examinada tal pessoa pello reverendo ouvidor do districto de quem haverá licença per escrito achando-se que no ditto modo de curar não entrevem superstição algua» <sup>(91)</sup>.

Parece-me, porém, esta actuação uma autêntica lança de dois gumes. A mesma, aliás, que a Igreja tridentina ao definir o

<sup>(89)</sup> Cf. Jacquart «Imob. et Castastrophes», in *oh. cit.*, p. 320.

<sup>(90)</sup> Cf. Jean Matet et Pannet, «Vialart de Herse...» in *Le Christianisme Populaire*, p. 168.

<sup>(91)</sup> A.P. de S. Jorge das Velas, *1º L.º de visitas*, cap. 2, fl. 12 v.

culto dos santos como necessário e salutar, manteve no seu seio. Era extraordinariamente difícil tanto num caso como noutro evitar que a população não se ativesse aos meios como se fossem fins.

Para uma maior garantia e conhecimento das práticas a combater em 1679 é elaborado em França o célebre *Traité de superstitions* <sup>(92)</sup>. Em Portugal não conheço nada que se possa equiparar a esta obra. Todavia a Inquisição continuando a sua acção ligada essencialmente ao combate aos judeus, árabes, heréticos e supersticiosos que, regra geral, fazia coincidir com os judeus, substituiu-a em parte. Não ficaram, entretanto, determinadas as práticas mágicas que não sendo demonológicas deveriam ser igualmente reprimidas pela pastoral tridentina.

Se pela doutrinação e maior esclarecimento da liturgia a Igreja desempenhou um papel determinante no processo aculturador, o combate específico à magia reforçou esse papel. Ele constituiu uma actuação projectada para alterar a *visão do mundo*.

Ora a mulher, pela sua função de educadora e pela sua acção de agente enculturador, garantia a manutenção da mundividência vigente. Robert Muchembled afirma que a Igreja não atacava somente a mulher como causadora do pecado, mas através dela visava aniquilar o seu papel eminente na conservação duma cosmovisão julgada pagã e supersticiosa pelas autoridades eclesiásticas <sup>(93)</sup>.

De facto a mulher aparece como o principal agente das práticas supersticiosas, nomeadamente nesta diocese. As devoções nocturnas, como atrás ficou dito, tornavam-se *pervertidas* pela sua presença e acção. Todo o culto nocturno era suspeito de superstição. Era ela, regra geral, que aparecia a invocar as almas do outro mundo para virem a este curar os enfermos. O capítulo da visita à freguesia de S. Pedro de Ponta Delgada imputa claramente esta prática à figura feminina: *Há nesta ilha umas mulheres a que chamam entreabertas...* Era uma prática considerada gravíssima:

«Deabólica traça tem inventado em estas ilhas o diabo para grandes e desusadas ofensas a Deus (que) em cada dia nela se estão cometendo» <sup>(94)</sup>.

<sup>(92)</sup> Ver François Lebrun, ob. cit., p. 177.

<sup>(93)</sup> «L'Eglise, à mon sens, n'attaquait pas seulement Eve à travers la femme mais visait aussi son rôle éminent de conservatoire d'une vision du monde jugée païenne et superstitieuse par les autorités ecclésiastiques», *Cuit. Popul.*, p. 88 e ss.

<sup>(94)</sup> A.P. Matriz P.D., *1.º L.º de visitas*, 1674, cap. 75, p. 36, cap. 152, p. 71, 1696, cap. 12, p. 100; A.P.D., *1.º L.º de visitas de S. Pedro*

O objective) desta prática era curar os enfermos *atormentândolos*. As punições recaíam não só sobre as *entreabertas* (assim se denominavam as mulheres que tinham aquele poder), mas sobre todos os que intervinham no processo ou dele tinham conhecimento: Os que com tal superstição se curavam, os que chamavam as referidas *entreabertas* e os que desse facto tinham conhecimento e não o denunciavam <sup>(95)</sup>. As penas impostas eram a excomunhão maior e cinco cruzados aos que sendo obrigados a denunciar o não faziam. Ficava a cargo do ouvidor a punição das *entreabertas*, que deveria aplicá-la conforme a sua culpa merecesse e as Constituições determinavam. Estas previam a excomunhão maior, prisão e exposição à porta da igreja ou outro lugar de modo a serem vistas por todos constituindo assim viva advertência <sup>(96)</sup>. Pena, aliás, que se

aplicava a todas as *feiticeiras e agoueiros*, conforme a terminologia utilizada pelas Constituições do bispado.

De estranhar, porém, é a referência à cura que os relatos visitacionais, nos capítulos já citados, fazem explicitamente:

«E tendo noticia que algũa peçoã uza de superstições, ou infama as almas dizendo que as vê, e *todos os que com elas se curarem logo*, logo, o fará a saber ao nosso Ouvidor para que os castigue gravemente como tam enorme culpa merece» <sup>(97)</sup>.

Seria uma alusão à intenção daqueles que chamavam as *entreabertas* ou menção de curas atribuídas a tais actos? Poder-se-á inferir daqui a existência de um grosseiro espírito maniqueísta que afectaria os homens da Igreja, atribuindo ao diabo (*diabólica traça...*) um contra-poder relativamente à força divina? Reino do mal contraposto ao reino do bem?

A censura dos visitantes não se limitava às *entreabertas* mas abrangia *outras superstições* <sup>(98)</sup>. Não especificavam, no entanto, que tipo ou género de superstição à excepção da já referida bênção de pessoas e animais com utilização de fórmulas não aprovadas pela igreja ou aquelas que se introduziram na

em Ponta Delgada, J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de visitas, tomo III, 1674, fl. 35 v; *idem*, 1.º L.º de visitas de Na. Senhora de Assumpção, 1674, cap. 5, fl. 218 e cap. 7, fl. 219; *idem*, 1.º L.º de visitas de S. Pedro do Nordesteinho, 1674, cap. 20, fl. 108.

<sup>(95)</sup> Cf. A.P. Matriz P.D., 1674, cap. 152, p. 71 e A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, fl. 45.

<sup>(96)</sup> Tit. XXVII, fl. 78.

<sup>(97)</sup> A.P.M.P.D., 1.º L.º de visitas, 1674, cap. 75, p. 37 (sublinhado nosso).

<sup>(98)</sup> *Ibidem*; A.P.D., J. Torres, *ob. cit.*, 1.º L.º de visitas de Nordesteinho, 1624, cap. 20, fl. 105.

prática de algumas devoções. Na Matriz de Ponta Delgada há ainda alusão à utilização de objectos, que poderemos qualificar de mágicos, embora o visitador não os clasifique expressamente como tal, depostos sobre o túmulo de Margarida de Chaves. Eram eles ramos e escadas. Desconhecemos o seu significado. O visitador de 1690 proibiu tal prática sob pena de dez tostões, fazendo excepção para os dias em que se *armar capela* ("). Poderemos interpretar esta actuação do P.<sup>e</sup> Simão da Costa Resendes como uma concessão ao espírito mágico do universo mental vigente?

Embora se reprimissem alguns actos considerados mais aberrantes, a Igreja desta época, não obstante o seu extraordinário esforço depurador, mantinha ainda no seu seio um acentuado sincretismo, tanto no culto taumatúrgico dos santos como nas procissões eucarísticas ou ainda em ritos existentes no interior de confrarias que sofriam a vigilância do clero. Aliás, a Confraria do Rosário, integrava práticas que podemos classificar de supersticiosas nas cerimónias das suas festas, não só ao nível da vivência popular mas também da celebração ritual efectuada pelos seus responsáveis clericais.

#### 4.2. O Santo Ofício e as Superstições

As práticas manifestamente supersticiosas, sobretudo aquelas que afirmavam o contra-poder do demónio, caíam nestas ilhas sob a alçada do Santo Ofício. Aliás, a Inquisição por toda a Europa desde o século XIV desempenhou um papel proeminente no combate à feitiçaria (100). Todavia, como Jean Delumeau afirma, corroborando a posição de outros historiadores, esta contra-cultura não seria coerente. Derivaria antes de uma incompleta cristianização que permitiu, por insuficiência de uma aculturação e enculturação dos convertidos, a sobrevivência secular de um politeísmo de facto e a visão mágica do mundo que a cultura oral comportava. As populações vivendo um cristianismo sincrético, em que as crenças trazidas pela Igreja se sobrepunham a outras de fundos antigos, julgavam-se cristãs. Nelas não existia a consciência de contra-igreja, ou tão-pouco de adesão a uma religião ou práticas condenadas. Teriam até ficado surpreendidas com o intenso processo aculturador que a Igreja das duas Reformas (Católica e Protestante) desencadeara

(") A.P.M.P.D., *1.º L.º de visitas*, cap. 8, p. 99.

(100) Cf. J. Delumeau, *ob. cit.*, p. 348.

obrigando-as a alterações profundas tanto pela via da doutrinação como, sobretudo, neste caso, pela da repressão <sup>(101)</sup>.

O Tribunal da Inquisição em Portugal não esteve duma forma sistemática ao serviço do combate à feitiçaria. No entanto, ela era um dos crimes abrangidos pelo Santo Ofício. O *edito*, que precedia a visita do Inquisidor Geral a qualquer diocese, enunciava entre os crimes de judaísmo, de heresia (entenda-se *reformada*) e de, duma forma explícita ou velada, maometismo, toda a espécie de magia quer se pudesse assimilar à demonologia ou se apresentasse como persistência de um fundo cultural antigo que, tanto no primeiro como no segundo caso, era taxada de heresia. É pelo menos o que se infere da razão apresentada por alguns denunciante justificando o atraso da delacção. Muitos afirmavam que só se tinham apercebido da gravidade do facto presenciado, que então denunciavam, após terem ouvido ler o *edito* do Santo Ofício através do qual tomavam igualmente *conhecimento das grandes excomunhões em que incorrião as pessoas que não vinhão a esta mesa* <sup>(102)</sup>. Verificamos, pelo menos em parte, a tese citada de Jean Delumeau. Não existia a consciência explícita do significado das práticas feiticistas. Aliás, alguns dos denunciante haviam tomado parte no processo. O *edito* apavorava-os de tal forma que relatavam factos de há vinte e trinta anos. Talvez com a proximidade da morte o medo do juízo final actuasse mais eficazmente. Todavia, é provável que a culpabilização e o terror provocados pelos termos do referido *edito* fossem a principal motivação à denúncia.

Utilizando este reportório de crimes que é o *Livro de denúncias das visitas inquisitoriais*, procuraremos dar uma visão, incompleta embora, do que se pode chamar contra-cultura pelo menos na perspectiva da hierarquia. Se as visitas pastorais nos dão, ainda que incompletamente porque do ponto de vista da hierarquia, uma panorâmica da vivência colectiva, estas outras visitas inquisitoriais põem-nos perante a acção de determinados indivíduos que procuram interferir na vida comunitária ou particular utilizando processos condenados pelo poder instituído.

As denúncias feitas no livro de 1592 indicam vários tipos e, diremos mesmo, graus de feitiçaria. A todos eles, porém, se encontra ligada a figura da mulher. Se o carácter já referido de agente transmissor da cultura não era estranho a este facto, parece-nos também muito pertinente a consideração que a propósito faz Robert Sauzet. Diz ele que numa época em que o

(101) cf. *ibidem*, p. 369 e ss.

(102) cf. A.N.T.T., Inquisição de Lisboa, *L.º de Denúncias do Inquisidor-Mor às Ilhas dos Açores*, 1592, fl. 147 (a título de exemplo).

direito da Igreja rebaixa a mulher na consciência da sua *imbecillitas sexus* e da sua impureza, não é de admirar que esta tenha sonhado com um mundo onde graças a Satã, o poder lhe era dado <sup>(103)</sup>. O *Malleus Maleficarum* de 1466, obra extraordinariamente misógena, retoma e desenvolve as referências do *De planctu ecclesiae* de 1330 e insere-se na literatura demonológica que insiste sobre o papel das mulheres na feitiçaria, levando-o até à obsessão. Não deixa de ser interessante focar a autoria do *De planctu ecclesiae*, o franciscano Álvaro Pais, galego, mais tarde bispo do Algarve, que o redigiu a pedido do papa João XXII. A partir do segundo quartel do século XV esta literatura simultaneamente *anti-demonológica e anti-feminina* desenvolve-se tenazmente. Em apenas 50 anos (1435-1437 a 1486) aparecem 28 tratados sobre a feitiçaria contra 13 surgidos no século anterior (1320-1420). O *Malleus* conhece ainda 14 edições até finais do primeiro quartel do século XVI <sup>(104)</sup>, o que é extraordinariamente significativo.

Ora, não obstante a função primeira da Inquisição ser a «caça ao judeu» e não a «caça às bruxas», dentre cento e trinta e nove denúncias do livro em análise, trinta e sete são acusações de práticas feiticistas. Destas só as juras feitas em nome do demónio ou onde ele é invocado como testemunha e de um homem que sabia ler a sina <sup>(105)</sup> é que a mulher não era a «oficiante» ou a «co-oficiante».

Entre as superstições que apontam para um universo mental anterior ao veiculado pela cultura cristã, encontramos as que dizem respeito à sobrevivência do óbulo que o defunto levava nas suas mãos. Não há referência ao barqueiro mas o sentido é idêntico. Depois de vestir o defunto punha-se-lhe na mão direita uma moeda e, após ser fechada, prendia-se-lhe uma candeia de cera como *oferta ao outro mundo* <sup>(106)</sup>. Ainda no

(i°3) «xi n'est pas étonnant qu'une époque où le droit et l'église abaissent la femme dans la conscience de son *imbecillitas sexus* et de son impurité celle-ci ait pu rêver d'un monde où, par la grâce de Satan, la puissance lui serait enfin conférée, comme une autre promotion de la femme...», *Hist. des Catholiques en France*, p. 105.

(i°4) cf. Jean Delumeau, *ob. cit.*, p. 317 e ss. e p. 349 onde o autor expõe o misogénismo tanto do *De planctu ecclesiae* como do *Malleus*. Situa esta obra no contexto da literatura demonológica e da actuação papal. A bula de Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus* de 1484 foi colocada pelos autores do *Malleus* à cabeça da obra *Aquela*, por sua vez, comprometia os prelados alemães a reforçar a repressão da feitiçaria.

<sup>(105)</sup> A.N.T.T., Inq. de Lisboa, L.º de Denúncias..., 1592, fis. 75 e 85 a título exemplificativo.

<sup>(106)</sup> A.N.T.T., Inquisição, L.º de Denúncias..., 1592, (ilha de S. Miguel), fl. 13 e 21 v.

âmbito da concepção da vida no além um relato aponta para a sobrevivência da crença, que durante muito tempo dominou a mentalidade colectiva, no regresso dos mortos ao convívio dos vivos. Duas cristãs-novas — e a acusação é talvez mais dirigida a este facto, pois que todos os cristãos-novos são suspeitos de judaísmo — teriam afirmado que a água em que se lavava os pés deveria ser deitada fora pois se ficasse em casa viriam os defuntos lavarem-se nela <sup>(107)</sup>. Manifestando a mesma persistência de solidariedade mútua entre os dois mundos, as ditas cristãs-novas defendiam que não se devia cozer pão até à meia noite de sábado para não dar *grande pena aos defuntos*. As denúncias relatadas atestam a conservação e sobreposição de dois dados: *le double* e a Ressurreição <sup>(108)</sup>. Há uma outra alusão sobre a morte. Trata-se de uma agonizante cujo filho crê que não morrerá:

«...não ha de morrer que estaa tida por muito virtuosa que faz milagres e benze e cura com a agoa de sua boca e que tem visois e revelaçois» <sup>(109)</sup>.

Significará esta atitude a esperança na imortalidade à imagem do que acontecera, segundo a fé cristã, à Virgem Maria? Ou simplesmente traduz a esperança de uma vida terrena concedida a eleitos. Parece-me tratar-se do segundo caso pois a afirmação de que não morrerá vem na sequência da referência à necessidade de fazer testamento.

Superstições ligadas à vida e não à morte aparecem também. Acreditava-se que o ouro, sob qualquer forma, deitado na água do primeiro banho dos recém-nascidos lhes garantiria boa sorte e riqueza <sup>(110)</sup>.

Práticas que podem ser entendidas como reminiscências de culto da fecundidade, ligadas à noite de S. João aparecem entre as denúncias. Segundo Muchembled a noite de S. João integra claramente ritos de fecundidade pois que as mulheres como os homens saem do lar para se reunirem e saltarem o fogo durante a noite <sup>(111)</sup>. Ora, não é este facto ou quaisquer outros praticados conjuntamente durante esta noite festiva, em que as solidariedades comunitárias se afirmam relativamente ao domínio do território, que estão aqui em causa. Estamos em presença de um rito mágico que visa conseguir um

<sup>(107)</sup> *Ibidem*, fl. 105 v e (visita à ilha Terceira), fl. 130 v.

<sup>(108)</sup> Qf p Chaunu, *La mort à Paris*, p. 81.

<sup>(109)</sup> Cf. A.N.T.T., L.º de *Denúncias*, (S. Miguel), 1592, fl. 37.

<sup>(110)</sup> Cf. *ibidem*, (S. Miguel), 1592, fl. 19 v; (Terceira), 1593, fl. 142.

<sup>(111)</sup> Cf. *ibidem*, p. 69.

noivo e a sua fidelidade. Na véspera de S. João Baptista a mulher que procurava um noivo, ou muito simplesmente qualquer rapariga solteira que desejasse saber qual o nome do futuro marido, não deveria comer nem beber até à noite. Nessa altura comeria apenas um pequeno bolo feito em partes iguais de cinza, sal e farinha. Depois de o ingerir e de rezar a S. João Baptista um Padre Nosso e uma Avé Maria ia para a porta ou janela até ouvir o nome de um homem. Esse seria o seu futuro marido <sup>(112)</sup>. Os *jejuns da Rainha Ester*, prática idêntica à anterior, cujo objectivo era a reconciliação com o marido, consistia em três dias consecutivos de jejum. Deveria a praticante manter-se sempre de pé e comer apenas na última noite. Uma das denunciante, para justificar o atraso da delação (o facto relatado acontecera há mais de quatro anos), afirma ter tomado consciência de que este conhecimento era ofensivo, após a prisão de uma cristã-nova na sequência dos referidos jejuns <sup>(113)</sup>.

#### 4.3. *Práticas demonológicas*

As práticas mágicas referidas apresentam-se como expressão de um universo mágico que misturava elementos pré-cristãos com elementos do imaginário cristão. Todavia, outras há que utilizando os gestos, palavras ou alfaias sagradas se apresentam como anti-Igreja, ligadas ao poder maléfico do *Príncipe das Trevas* não só na perspectiva da cultura dirigente como daqueles mesmos que as praticam. As juras denunciam o apelo ao diabo e a invocação do nome de Deus em vão ou de forma herética. Apelava-se ao diabo *pois Deus não me pode valer* <sup>(114)</sup> ou jurava-se pelas *tripas de Deus* ou outras partes do corpo <sup>(115)</sup>, o que era considerado blasfêmia. Regra geral eram proferidas em estado de exasperação ou desânimo. Havia, porém, o cuidado de afirmar que não tinham sido proferidas em estado de embriaguez, o que atenuaria a pena, provavelmente.

Dos elementos do universo sagrado cristão o mais utilizado nas operações mágicas era a *pedra de Ara*. A confissão explícita e relativamente pormenorizada, que Catharina Aranha fez perante o inquisidor do Santo Ofício de uma prática por ela realizada a conselho de uma feiticeira pública Catherina Gomez, é

<sup>(112)</sup> Cf. *ibidem, idem*, fl. 85 e 102.

<sup>(113)</sup> Cf. *ibidem*, S. Miguel, 1592, fôs. 27, 36 v e 85; Terceira, IKQQ fl IQPi

<sup>(114)</sup> Cf. *ibidem*, 1592, fl. 85.

<sup>(115)</sup> Cf. *ibidem*, 1592, fl. 76 v a título de exemplo

extraordinariamente significativa. A declarante confessa ter sido induzida àquela prática com o objective de recuperar o homem com que se desposara com *palavras de juro*, ou seja, com quem estava comprometida. Vejamos como descreve a magia a utente da mesma. Após ter recebido da feiticeira dois pedaços de *pedra de Ara* e de a ter deposto sobre uma mesa, como se de um altar se tratasse, rezou a oração seguinte:

«Ara, Ara, que nos ceos escrita no mar achada asi como não ha bisoo nem Arcebispo, nem padre Sancto, nem clérigo enlegido que possa dizer missa sem ti, assi faze tu que João nam possa fazer vida sem mi».

Deveria ainda rezar uma outra oração a Santa Marta do seguinte teor:

«Senhora Sancta Marta, hospeda e convidada do meu Senhor Jesu Christo assi como vos prendeste atarasga com ovozo sancto cordão, e a caldeirinha de agoa benta, e o izope que levavas em vossa sancta mão e presa a entregastes a justiça na praça com ovozo sancto cordão que ao redor de vos sengistes com esse me predeei vos João e prezo a minha mão mo trazei, prezo e amarrado, seguro e alegado, que elle nam possa ver, nem ouvir, nem escutar a quem de mim lhe disser mal, nem possa comer nem beber, nem dormir, nem descansar ate comiguo não vir estaar a dar me o que tiver e dizer quanto souber».

A própria feiticeira tinha a consciência de que as próprias orações referidas eram proibidas. Simplesmente atribuía esta interdição à eficácia das mesmas, pois se com elas se pedisse um príncipe alcançar-se-ia. Consciência, numa sociedade de ordens, da força da estratificação social? Também avisou a declarante de que se não devia confessar desse pecado. Ficaria perdoada se em silêncio, no acto de absolvição, no seu íntimo o recordasse perante Deus <sup>(116)</sup>. São dois universos em confronto ou persistências de um mais antigo que o cristão não absorvera nem anulara por completo? O que transparece claro é a força e eficácia dos símbolos num processo de substituição do oficiante oficial pelo mágico e da transferência do poder do acto sacramental para as alfaias que utiliza.

Há, no entanto, neste âmbito indícios claros de uma demonologia. Se se trata ou não de práticas que podem ser identificadas com o *Sabbat*, não resulta totalmente líquido. Todavia, uma vez que nos apoiamos em denúncias exigidas pela consciência dos delactores e não em testemunhos obtidos em julga-

<sup>(116)</sup> Cf. *ibidem*, fl. 5.

mentos, os quais podem ser orientados ou condicionados pelos magistrados, parece-me que se podem aceitar as declarações como prova da existência real das práticas referidas. Se estas não apresentavam uma vontade deliberada de anti-igreja visavam ao menos apelar para o auxílio de forças que, no entender das pessoas que as praticavam, eram capazes de se opor ou rivalizar com a Igreja.

Não se tratava certamente de uma sociedade secreta com um pensamento elaborado ou organizado como contra-poder. Seriam casos aberrantes, isolados e absolutamente clandestinos. Casos a necessitar de tratamento psiquiátrico mais do que de repressão, conclusão aliás a que os próprios juizes laicos chegaram<sup>(117)</sup>.

O número de casos encontrados no *Livro de denúncias e confissões* de 1592-1593 do Inquisidor-Mor às ilhas dos Açores, mas de facto à Terceira e S. Miguel, é reduzido. Oito denúncias de práticas manifestamente demonológicas que visam obter a sujeição do marido ou homem bem amado, um relato de *missa negra* e um outro que aponta para a realização da mesma.

Vejam as primeiras. Em todos os casos as denunciadas são as interessadas no processo. Estamos em presença de denúncia e confissão em simultâneo. Procuram tranquilizar a consciência: *para descarrego de sua consciência* é a expressão utilizada no próprio relato, atribuído à declarante. Todavia, o objective primeiro é acusar a feiticeira que lhes ensinara as referidas práticas. Só duas afirmam não ter querido realizar o que lhes fora ensinado<sup>(118)</sup>.

Duas daquelas denúncias referem-se a práticas análogas. Porque a feiticeira de cada caso é diferente, parece-me lógico inferir que estamos em presença de um modelo estereotipado. A primeira fase do rito consistia em proferir na boca do cônjuge as *palavras de Consagração*. Na segunda a mulher devia fazer ingerir ao marido um pedaço de *pedra de Ara* misturado na comida ou na bebida. Por último rezaria a «oração da empardeada». Esta processologia é comum a ambos os casos<sup>(119 120)</sup>. Todavia um refere somente a oração<sup>(120)</sup> enquanto que o outro explicita-a.

«...que chamasse por Rodilhão e Caldeiram e Satam, que tomassem a alma e vida e corpo de seu marido e o enfeitassem de maneira que nam podesse olhar nem atentar

(HT) Cf. Robert Mandrou, *ob. cit.*, p. 14.

<sup>(118)</sup> A.N.T.T., L.º de *Denúncias*, fl. 80 v e 109.

C<sup>11\*</sup>) Cf. os casos relatados. *Ibidem*, fl. 86, 109 v.

<sup>(120)</sup> *Ibidem*, fl. 86 que denomina a oração por empardeada.

pera outrem, e que também / a feiticeira/ o tinha feito por muitas vezes e que tinha dado aos demónios a alma e corpo e tudo quanto tinha» (121).

Os outros casos, se bem que tratando-se sempre de práticas demonológicas, apresentam características diferentes. Porque elas atestam a existência de uma feiticeira que ultrapassa o nível da mentalidade mágica e a crença largamente difundida do poder que certos indivíduos têm sobre outras pessoas, animais ou plantas, parece-nos elucidativa a sua descrição.

O objectivo que se pretendia com este rito hediondo era saber do paradeiro do marido de Isabel de Fragoa, denunciante. Utilizando a descrição inserta no *Livro de Denúncias*, vejamos em que consistia:

«...que tomasse um alguidar cheio de agua e em sima delle húa joeira rodeada de candeas, e a mea noute se possesse núa e em cabelo a hum canto da casa e chamasse por São Felpudo e Sam bureo e frei Gil, e que elles viriam loguo e ella declarante avia de dar a cada hum deles o mais pequeno membro que tivesse como sinal de se lhe entregar e ficar dahì por diante déliés e a elles também com isso ficavão obrigados a fazer o que ella lhes pedisse: e assi que havia a declarante ficar subrecta aquelles demónios. O mesmo disse a ditta feiticeira, que tinha feito e havia muitos annos se tinha entregado e era sua subrecta e, em signal disso lhe tinha dado o seu dedo mendinho.... e se queria saber algtia coisa, chamava os ditos demóneos e ficava a saber tudo» (122).

Para alcançar o mesmo objectivo, uma outra feiticeira aconselhara Margarida Pais a oferecer ao demónio um membro do seu corpo e a dar de beber ao marido o miolo de um asno (123).

As outras superstições destinam-se a conseguir prender o homem desejado. Era uma das razões que tornava a mulher tão temida no *Antigo Regime*. Práticas seculares que ainda hoje persistem nos meios mais ruralizados destas ilhas, nomeadamente em S. Miguel. É, porém, na forma de beberagens que elas subsistem despidas não do seu aspecto mágico mas certamente do demonológico. As denúncias que encontramos a esse respeito provêm todas da ilha Terceira.

Todas elas referem fervedouros, embora diferentes, onde o cozinheiro é o *príncipe das trevas*. Numa delas descreve-se a seguinte prática:

(121) Cf. *ibidem*, fl. 109 v.

(122) Cf. *ibidem*, fl. 109.

(123) cf. *ibidem*, fl. 80 v.

«pera prender hum homem lhe tiravam alguns cabelos dos que tinha no sobaco em hũa quarta e sexta-feira e as unhas do seu pee esquerdo e da mão esquerda com as de um bode negro junto com semente de homem e hũa ataca de diante con que se atacar a qual se hade dar tres nos o primeiro em nome de satanas, o segundo de Saul, o terceiro por aquele cozinheiro que cozinha nos infernos e os que liga e tomadas estas cousas posessem debaixo da cançoeira (sic) de ha.... e se quisessem que nunca se deslegassem as lançassem todas no mar....» (124).

Uma outra alude a um rito análogo ao baptismo, ou melhor à utilização do sal no dito sacramento da Igreja. Depois de tomar sal da casa de *aleivosas* devia dizer:

«eu não vos quero pera comer nem pera gostar senão asi como os Bispos e Arcebispos vos tomão para fazerem criaturas christas que o nam podem ser sem. Asi tomo eu tres diabos os maiores que ha naquela diabolica por meus criados pera mandar por vos».

após o que, o sal seria lançado ao fogo. A mesma feiticeira ensinou à declarante outras práticas como a do *sino Samão* que implica a utilização mágica do número quatro e o toque do sino nocturno como forma de chamar os diabos do inferno (125). Só poderia ser tocado até os galos cantarem. Alusão clara à noite como espaço do inimigo de Deus e das práticas que aparecem como contra-cultura.

O rito que utiliza a lei da magia da *semelhança* (126) é também aqui descrito. O coração de um *frangão furtado*, pregado com agulhas e alfinetes, é a imagem do que se pretende fazer ao coração do homem desejado. Para que o rito fosse eficaz deveria fazer-se um fervedouro onde entrassem cinco pedras de açougue, cinco do porto, cinco da cadeia e cinco de uma encruzilhada após o que devia ser entregue a sataná, barrabás e lúçifer, dizendo-lhes que o cozessem no seu fogo com o encargo de porem o coração do homem cujo nome nomeariam como estava o do frango (127). Ainda para o mesmo efeito se refere uma oração a Santa Mónica:

(124) cf. *ibidem*, Terceira, 1593, fl. 162.

(125) cf. *ibidem*, fl. 163 v. O *Sino Samão* é a alusão ao *sinal de Salomão*. Era prática, na noite de todos os santos, tocarem-se os sinos.

(126) cf. James G. Frazer, *The Golden Bough — A Study in Magic and Religion*, pp. 14-16.

(127) cf. A.N.T.T., L.º de *Denúncias da Inquisição*, (Terceira), 1593, fl. 162 v.

«Bem aventurada Santa Ménica, convosco venha lançar hūas sortes dou-vos hūa tomo duas, douvos duas, tomo tres, dou-os tres, tomo quatro, dou-vos quatro.... tomo oito dou-os nove bem-aventurada Sancta Monica eu vos cabe a sorte e ja que vos cahio ide buscar o fulano e não deixeis comer nem dormir, ate que venha buscar loguo enquanto vos rezo hum padre nosso, e hūa ave maria, e não vo-las dou nem vo-las outorgo ate me não dardes vos pesso» (128).

A *missa negra*, mais do que a utilização sacrílega de objectos sagrados e pactos com o demónio, como aqueles a que nos referimos, é um rito que implica um contra-poder mais explícito. É a realização *ao inverso* da acção salvifica de Cristo actualizada em cada eucaristia. Durante a missa segundo afirmação do denunciante, uma cristã-nova, quando o clérigo foi recolher a oferta, teria dito a uma mulher que estava a seu lado que não a desse ali, pois que a iria dar na missa que ela havia de dizer em sua casa (129). A outra denúncia, feita por um interveniente no processo é um pouco mais expressiva. Diz o seguinte:

«esta vespera de Sam João Baupstista passada aas onze horas da noute foi ter a sua casa Francisco Afonso, sacerdote de missa que nam sabe se é cristão novo ou velho.... fez alevantar da cama dizendo-lhe que lhe reveleva ir com elle dahi a hum pedaço.... ambos daqui a mea legoa perto donde nasce a agoa: e indo ja de caminho os esperava hūa molher que elle não conhecia cuberta de um manto a qual foi em sua companhia e chegando todos tres a lugar em um campo aonde estavam uns feitos altos: e ali o ditto Francisco Afonso deu a elle declarante hūa toalha que estendeo-se debaixo dos fetos e tirou o manteo de panó que levava coberto, e ficou vestido propriamente como quando hum sacerdote vai diser missa com sua alva, amitto, estola, manipolo e casula, e hum calix que levava com sua patena pos em sima da ditto toalha no meio delle, e ferido fogo com pederneira e accendeu hum serio que pos em hum castical na mesma toalha, sobre a qual também pos hum missal aberto e se pos em gíolhos rezando por elle e lendo um bom espaço ate perguntar a elle declarante se seria mea noute e dizendo-lhe elle que si, se calou, e apagou a vela e recolheo tudo e elle asi vestido como estava cobrio o ditto manteo e se vierão outra vez todos tres pera a cidade e chegando a ella espedio a elle declarante que se meteo em sua casa e não sabe o que mais passou» (130).

(128) Cf. *ibidem*, fl. 163.

(129) cf. *ibidem* (S Miguel), 1592, fl. 45 v.

(130) *Ibidem*, (Terceira), 1593, fl. 145.

Nestes relatos surge a convicção do poder conferido a determinados indivíduos. Catarina Corvelo de Santa Maria é denunciada por ter dito que nas suas mãos estão escritas letras as quais demonstram ter sido eleita pelo Espírito Santo desde o ventre materno <sup>(131)</sup>. Anna de Medeiros em S. Miguel era tida como mulher virtuosa que fazia milagres, benzeduras e curas. Era objecto de revelações e visões <sup>(132)</sup>. João de Torres conhecia, segundo ele, o futuro <sup>(133)</sup>. Várias eram as feiticeiras públicas, os nomes citados nestas denúncias são os seguintes: Catarina Gomez, Maria Dias, Barbora Esteves, Melícia Fernandes, Lianor d'Abreu, Isabel Matias, Lianor Gonçalves, Lianor Soeira, Lianor Rodrigues, Isabel Costa, Francisco Afonso.

Tanto ao nível da prática, ditada por uma necessidade pontual, como ao da integração no universo mágico que visa o domínio do corpo humano ou das forças ocultas recorrendo muitas vezes ao auxílio e pacto do diabo, a mulher aparece como a feiticeira que conhece o mundo oculto e o pode opor ao mundo da Luz, da renovação cristã.

Também a noite aparece como espaço em que mais facilmente operam as forças inimigas da Igreja. Não admira, portanto, todo o esforço da hierarquia em vedar os edifícios sagrados à possível utilização dos mesmos por aquelas forças. Estamos de facto face a um maniqueísmo grosseiro que a despeito do esforço da Igreja em o ultrapassar, continua a fazer parte do universo mental de grande parte dos crentes.

<sup>(131)</sup> Cf. *ibidem*, (S. Miguel), 1592, fl. 51.

<sup>(132)</sup> *ibidem*, fl. 37.

<sup>(133)</sup> *ibidem*, fl. 105 v.



## D. JOÃO V, REI-SOL

1. Todo o monarca é uma «vedeta». Colocado, pela sua condição, pelo seu temperamento, pelo sistema político e social de que é centro e emblema, na convergência de todas as atenções, constrói uma imagem, lança modas, orienta uma certa modalidade do imaginário social. Ao mesmo tempo, é caprichoso: requer todos os cuidados para prolongar a imagem que criou, somente aceita os objectos e procederes que desenvolvam esse género de representação. Situado num local privilegiado, procura dar-se a ver numa postura que realce a intangibilidade dessa posição.

Paradigmático em relação a esta constatação é o corpo, físico e simbólico, do rei pensado e olhado na configuração solar, envolvendo na sua teia de significações historicamente situadas um aspecto importante e momentaneamente essencial daquela vertente da condição régia.

2. É sabido que a relação simbólica é tão velha como a condição humana — o animal, esse somente reage a um sistema de símbolos — tendo sido a diferenciação com o meio ambiente aquilo que permitiu ao homem primitivo a sua experiência intelectual inicial. Foram, no princípio, os «gestos diferenciados em esquemas», segundo a expressão de Gilbert Durand <sup>0)</sup>, mas também, para além disso, e como assinala Bril, «as percepções agrupadas em motivos e assimiladas, arrumadas pelo órgão psi-<sup>\*</sup>

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

<sup>C1)</sup> Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de Vima-ginaire*, 10.<sup>a</sup> ed., Paris, Dunod, 1984, p. 62.

quico segundo estruturas» (2), aquilo que, de um modo em relação ao qual somente pressentimos os mecanismos, foi possível transmitir-se, determinando assim, gradualmente, os grandes arquétipos. A linguagem simbólica, sejam quais forem os veículos físicos que lhe possibilitem o desenvolvimento (gestuais, mímicos, fonéticos, etc.) aparece então como resíduo da nossa comunicação primitiva com a natureza (3).

Assim sendo, essa linguagem, se se reveste de alguma ambiguidade, se é, desde o início, uma linguagem «partida» — sabe-se que no seu étimo grego *simbolos* designa o objecto separado em dois, servindo cada uma das metades para confirmar num contacto ulterior a anterioridade de uma relação estabelecida (4) — é também uma linguagem que, na sua teia de significações progressivamente complexas e imbricadas, remete em última instância para uma relação primordial, de contacto directo com a natureza.

A simbologia solar encontra-se, naturalmente, nesta situação, e a elaborada trama de significações que, ao correr dos tempos, foi assumindo, liga a todo o momento o indivíduo a um objecto natural, tão perto dele, tão presente no seu quotidiano hoje como no primeiro dia da «criação».

A imagem solar é então proa da panóplia de símbolos que todas as civilizações foram erguendo. O sol foi, desde sempre, objecto de uma reverência sagrada que a todo o momento o liga a sucessivas referências de carácter simbólico. A luz e o calor que dele emanam constituem elementos óbvios que apelam a constantes associações: o calor é o emblema da fecundidade, do bem-estar e da prosperidade, a luz representa o incessante triunfo do dia sobre a noite, da claridade sobre as trevas (5). Perto de nós conhece-se o encontro da estrela com a simbologia iluminista e maçónica. E mesmo a civilização técnica contemporânea, que modulou as diferenças entre luz e escuridão, entre frio e calor, aceita as benesses e a magia solares, ciclicamente consumadas nas peregrinações aos novos santuários que são as praias cobertas de adoradores do astro-rei.

(2) Jacques Bril, *Symbolisme & Civilisation. Essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire*, Paris, Honoré Champion, 1977, p. 71. V. também Dan Sperber, *Le Symbolisme en Général*, Paris, Hermann, 1974, e Ernst Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques. I. Le Langage*, Paris, Minuit, 1985.

(3) Cf. Erich Fromm, *Le Langage Oublié. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes*, Paris, Payot, 1953, p. 104.

(4) Cf. J. Bril, ob. cit., p. 66.

(5) Cf. Georges Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1971, p. 297.

Durand assinala o triunfo da heliolatria na época de Hallstatt (de 1 000 a 500 anos a.C.), na mesma altura em que se desenvolve o culto do fogo e do céu (6). A devoção solar torna-se então universal. Adorado como Osiris no Egipto, Baal na Caldeia, Mithra na Pérsia, Hélios em Rodes, tornou-se Apoio à sua chegada a ocidente, na Grécia, antes de ser adoptado por Roma e continuado, sob formas várias e em sucessivas épocas, por todos os continentes. Em astrologia, o sol é também símbolo da vida, do calor, do dia, da luz, da autoridade, do sexo masculino, e toda a influência dos signos do Zodíaco é considerada como de essência solar (7). Copérnico, recorde-se ainda, coloca-o no centro de todo o universo, enquanto Telésio o ergue como alma da matéria (8).

Analogicamente, é o sol um símbolo universal do rei. Adoptada de longa data pelos potentados asiáticos como sinal de autoridade e de poder, aparecendo nas moedas romanas desde César, a representação gráfica da coroa solar, da auréola de raios atribuída a Mithra-Hélios, vai ser, na tradição cristã medieval, usada na representação de Cristo e dos santos (9), assim como, ainda que menos claramente, na estilização figurativa das coroas régias.

Os qualificativos solares são, aliás, a todo o momento aproximados daqueles que habitualmente rodeiam os monarcas (ainda que o inverso seja também verdadeiro). Animais solares, também grandes e poderosos no seu meio, são o leão e a águia, tantas vezes relacionados com o rosto simbólico dos reis. É que o sol, tal como o monarca, sendo ambos o centro de um sistema, brilhando igualmente na sua grandiosidade, dá vida, orienta e faz crescer a tudo quanto aos seus pés se estende.

3. A iconografia do Rei-Sol francês fará, no circunstancialismo histórico do absolutismo de origem divina, culminar essa tendência, prolongada muito ulteriormente nas mitografias napoleónica e nacional-socialista.

É por demais conhecida a apresentação de Luís XIV com Rei-Sol. O vestuário usado pelo soberano no *Ballet de la Nuit*, em 1653, é a tal respeito profundamente emblemático: um nú-

(6) Cf. G. Durand, *ob. cit.*, p. 167.

(7) Cf. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont — Jupiter, 1982, pp. 891-896.

(8) V. o conjunto de artigos incluídos na colectânea *Le Soleil à la Renaissance. Sciences et Mythes*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1965.

(9) Cf. Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, 3.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1981, pp. 49-50.

mero sem fim de raios dourados desprende-se do centro que é o corpo do Rei-astro, a cor e a maquilhagem realçam a consistência doirada da estrela que é a fonte da vida e do homem que detém no seu ceptro todo o poder político.

A heliotropia desenvolvida por todos os seres vivos em relação ao astro-rei é aqui assumida pelos cortesãos, em primeiro lugar, mas também por todos os franceses na sua relação imaginária com o Rei-astro. A imagem solar de Luís será assim reproduzida, especialmente nas primeiras décadas do seu reinado <sup>(10)</sup>, sob formas várias, simbolizando em pintura, na gravura, em escultura e na medalhística a centralidade do monarca; será, depois, fixada em Versalhes, criado como templo doirado destinado ao culto régio. Aqui o espaço do jardim e os diversos traços figurativos encontram-se ordenados segundo a lenda de Apoio-Luís.

Decerto que a propaganda tradicional da monarquia francesa de há muito era expressa por meio de um rica variedade de imagens simbólicas. Henrique IV e Luís XIII tinham feito desenvolver tal estilo de processos <sup>O</sup><sup>1</sup>). Mas seria Luís XIV a conduzir tal tradição ao seu *climax*. O próprio rei, ao afirmar que «os que vêm o príncipe mais de perto são os primeiros a dar-se conta da sua debilidade, e os primeiros também a dela abusarem» <sup>(12)</sup>, ao declarar conhecer as virtualidades políticas de um preenchimento por parte do poder dos imaginários colectivos, traduz claramente a consciência da necessidade de uma distanciação potenciadora de autoridade e de poder absoluto. Tal seria obtido utilizando-se, entre outros, o expediente do efeito de distanciação materializado nessa forma de «divinização» do príncipe que temos vindo a observar <sup>(13)</sup>. Ao mesmo tempo, a conceptualização política e a produção «poética»-propagandística, dirigidas a partir do centro do poder, procuravam desenvolver esse tipo de imagens, particularmente a analogia

<sup>(10)</sup> Cf Jean-Marie Apostolidès, *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Minuit, 1981, p. 86.

<sup>(11)</sup> V. Françoise Bardon, *Le Portrait Mythologique à la Cour de France sous Henri IV et Louis XIII. Mythologie et Politique*, Paris, A. et J. Picard, 1974.

<sup>(12)</sup> Luís XIV, *A Arte de Governar* (tradução parcial das *Mémoires*), Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1976, p. 41.

<sup>(13)</sup> V. acerca do enquadramento deste processo: Ragnild Hatton, *At the court of the Sun King, in The Courts of Europe. Politics, Patronage and Royalty. 1400-1800*, ed. por A. G. Dickens, London, Thames & Hudson, 1977, pp. 233-261; Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966; e Robert Mandrou, *Louis XIV en son temps*, Paris, P.U.F., 1973.

solar, reproduzindo-a ao nível do imaginário do mais comum dos homens e projectando-a no exterior da nação <sup>(14)</sup>.

4. Este comportamento não é, obviamente, somente fruto natural da personalidade autoritária do rei Luís, nem tão pouco apêndice menos formal de uma forma específica de absolutismo. Resulta antes, em larga medida e como modalidade específica, do modo barroco de ver e de sentir o mundo. Particularmente da forma como o centro do poder político entende e manipula esse condicionamento mental e cultural.

Um forte sensorialismo anti-intelectualista que, mesmo ao nível dos círculos culturalmente dominantes, agora se desenvolve, vai conduzir as mentes a formas irracionais e exaltadas de crença e a uma sede ilimitada de impressões essencialmente visuais (ou verbais visualisáveis). O homem barroco — não a larga massa de rurais, mas o habitante dos meios urbanos, que mais directamente participa neste processo de elaboração mental e estética — considera a natureza bruta, as formas rudes, como penosas, desprezíveis até. Daí que o homem deva dar a essa natureza uma outra forma, moldando-a, reordenando-a. Daí também uma sede infinita de novas impressões, um apetite ilimitado de maravilhoso e de sonante.

A maneira de tal tendência ganhar forma e de se desenvolver é fundamentalmente materializada através do gesto teatral. Uma notável e constante carência de signos teatralizados é específica de modo barroco de ver e de sentir o mundo. E o teatro erige-se agora, dada a importância que nele tem o visual e o representativa <sup>(15)</sup>, como a modalidade artística mais propriamente barroca; dirigindo-se à vista e ao ouvido, atrai tanto o pobre como o poderoso, o instruído como o ignorante. É agora a verdadeira «arte de massas», que por via da força expressiva pode igualmente tocar a maioria analfabeta. Explica-se assim que se produza um «transbordar» do teatro para todas as formas de conduta colectiva e até para a própria conduta pessoal.

O poder político supremo saberá sempre utilizar tal sorte de processos em reforço da sua própria autoridade <sup>(16)</sup>. É assim que a realza vai envolver todo o seu corpo num espectáculo

<sup>(14)</sup> V. Joseph Klaitz, *Printed propaganda under Louis XIV. Absolute Monarchy and Public Opinion*, Princeton, Princeton University Press, 1976, assim como Etienne Thuau, *Raisson d'Etat et Pensée Politique à l'Époque de Richelieu*, Athènes, Université de Paris, 1966, e J.-M. Apostolides, *ob. cit.*

<sup>(15)</sup> V. Emilio Orozco Díaz, *El Teatro y la teatralidad del Barroco (Ensayo de introducción al tema)*, Barcelona, Planeta, 1969.

<sup>(16)</sup> Cf. José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 497-520.

quotidiano orientado. De um ponto de vista prático, e no domínio que aqui importa, essa atitude materializa-se a três níveis: através da utilização directa das grandes formas artísticas no engrandecimento de uma imagem mitificada da realeza, por meio da organização rigorosa dos diversos aspectos da vida de corte com vista a aureolar o poder do monarca e a reforçar a imagem de uma sociedade perfeitamente hierarquizada, através da celebração de manifestações de todo o tipo nas quais é o rei o centro das atenções. A utilidade, neste contexto, da sugestiva e ancestral metáfora solar parece óbvia.

O rosto projectado pelo rei Luís é, pois, perfeitamente enquadrável no âmbito de urna forma específica de afirmação de poder num meio especialmente sedento de luz e de novidade. E se os particularismos detectáveis na Europa barroca são diversos e inegáveis, a constância dos traços essenciais é tão evidente — sobretudo ao nível das correntes de expressão da cultura dominante — que as modalidades utilizadas acabam por se tornarem mais generalizadas do que se poderia eventualmente julgar. Ademais, a influência cultural francesa, clara neste domínio particular, é determinante<sup>(17)</sup>.

Por tal motivo, é inteiramente legítimo o reconhecimento de uma tentativa de introdução-reprodução da imagem do nosso rei D. João V como Rei-Sol.

5. Não é possível o lançar aqui de pistas prospectivas de um entendimento das razões que fizeram erguer o nosso rei mais claramente barroco justamente quando este movimento cultural já declinava em boa parte da Europa. Talvez a chegada jorrante do ouro do Brasil, talvez as novas condições criadas pelo fim das campanhas da Restauração e da guerra da Sucessão de Espanha, talvez ainda o prolongamento do atraso com que nos iam chegando as novidades de além-Pirinéus e o próprio temperamento do filho de D. Pedro II tenham motivado essa afirmação tardia<sup>(18)</sup>. Mas o que é inegável é o facto de a influência do modelo da Versalhes barroca — o classicismo francês não é senão uma vertente específica de um barroco europeu — se não ter limitado aos gostos e ao parecer do rei: mais do que o papel destacado da França na condução do gosto dos círculos dominantes foi a influência sobre a vontade de D. João da concepção francesa de autoridade e de grandeza régia que

<sup>(17)</sup> V. Louis Réau, *L'Europe Française au Siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 19al.

<sup>(18)</sup> Projecto algumas hipóteses acerca desta matéria num estudo a publicar em breve.

determinou o sentido da procura do modelo <sup>(19)</sup>. Se o barroco artístico português sofreu largamente a influência italiana, foi das margens do Sena que veio uma boa parte da inspiração para a condução do poder político, de acordo com o modelo dominante junto das monarquias do tempo. A expressão figurativa e simbólica do poder seguiu pois, essencialmente, o modelo francês, usando D. João V muito dos processos desenvolvidos pelo primeiro senhor de Versalhes.

Desde o dia da sua aclamação fez o rei materializar momentos nos quais se sentiu claramente a sombra ou a intervenção do seu desejo de magnificência. O sempre cuidado aspecto do soberano, a decoração criteriosa dos espaços que cruzava, a composição e a configuração de todas as cerimónias em que participava, tendiam sempre a realçar a sua posição central e as suas virtualidades directoras. No interior, onde, como nunca, se rodeava a pessoa do monarca de uma auréola distanciadora, nos Estados por onde circulavam ufanas as nossas delegações, tudo era organizado, sem que se olhasse a despesas, de modo a engrandecer a régia personagem lusitana e a fazer respeitar, à maneira do tempo, o Estado de que era senhor. Um só exemplo: depois de Utrecht, quando D. João envia embaixador à corte de Paris, este, o conde da Ribeira Grande, vai na sua entrada pública fazer atirar aos basbaques parisienses milhares de moedas de ouro e de prata cunhadas com a efigie do soberano português «merecendo tão nobre ideia repetidos applausos, pois fez que os mais preciosos metaes servissem de publicar a gloria do seu Rey, & da Nação Portuguesa» <sup>(20)</sup>. Como raios enviados pela régia majestade, assim os pequenos pedaços de ouro — imagem da luz solar, símbolo de tudo quanto é superior <sup>(21)</sup> — aqueciam as algibeiras dos felizes e atónitos espectadores.

6. É que ainda D. Pedro II era o rei de Portugal já havia quem procurasse inculcar no espírito da alteza o carácter apolíneo da sua função futura. Escreve um «espelho de príncipe» da época dedicado ao jovem João: «Nasce o Sol, & difundindo os seus rayos, he sem excepção clemente para todos: fecunda

<sup>(19)</sup> Cf. Yves Bottineau, «Le goût de Jean V: art et gouvernement», *Bracara Augusta*, n.º 64 (76), vol. XXVII, Braga, 1973, p. 343.

<sup>(20)</sup> Inácio Barbosa Machado, *Noticia da Entrada Publica Que fez na Corte de Paris em 18 de Agosto de 1715. O Excellentissimo Senhor D. Luis Manoel da Camara Conde da Ribeyra Grande*, Lisboa, Off. de Joseph Lopes Ferreyra, 1716, p. 12.

<sup>(21)</sup> Cf. Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, 5.ª ed., Barcelona, Labor, 1982, p. 344.

as plantas, que à sua luz resistem; augmenta os metaes, que a seu resplendor se escondem; solta as fontes, que com seu emulo se unem; & até aos mesmos barbaros, que o apedrejãrão no Occaso, aparece agradável no Oriente. Morre enfim, & depois de escondido, se conhecem melhor da sua clemência os effeytos.... Olhe V. A. na noyte para o Ceo, verá o exemplo, que lhe deyxa o Sol» (22). E mais claramente ainda: «A deleytaçãõ dos olhos he a vista do Sol: & a alegria do povo he a presença do Rey. O Sol diffunde o calor com a luz: o Rey communica com o aspecto o amor. O Sol tira as exhalações dos subditos. O Sol vivifica com seu benevolo aspecto: o Rey dá vida com seu benigno semblante» (23), ou, preto no branco, «Joaõ he Sol, que aos demais illustra» (24). E explica-se até, num outro texto, de um modo que ultrapassa o simples jogo metafórico, o facto de ter D. João nascido antes do alvorecer: «Porque Déos creara o Sol para Monarca dos astros, & dominador do mundo, & quiz mostrar, que o nascimento dos Monarcas lhe levava mais as atençaões; ou quiz figurar no nascimento do Sol o nascimento do nosso Serenissimo Monarca» (25).

No dia da aclamação, dirige-se o desembargador Manuel Lopes de Oliveira ao novo rei de Portugal, designando-o como «esplendissimo Sol Oriente da nossa Lusitania voltando para estes seus obedientes vassallos os rayos da sua beneficencia» (26). Era assim crismado o nosso Rei-Sol, ao qual a vasta produção literária de carácter encomiástico nosso que o reinado conheceu nunca mais deixou de tratar como tal, como nesse canto lírico onde se afirma «Busca mi Musa en buelo presuroso / Vuestro

C22) Sebastião Pacheco Varela, *Numero Vocal, Exemplar. Catholico, e Politico, proposto no mayor entre os santos o glorioso S Joan Baptista: para imitaçãõ do mayor entre os principes o Serenissimo Dom Joam V. Nosso Senhor*, Lisboa, Off. de Manoel Lopes Ferreira, 1702, pp. 97-98.

(23) *Idem, ibidem*, p. 407.

(24) *Idem, ibidem*, p. 216.

(25) João da Fê, *Panegyrico dirigido ao Muy to Alto, e Muy to Poderoso Rey de Portugal*, Lisboa, Off. de Antonio Pedrozo Galram, 1708, p. 10.

(26) *Auto do levantamento, e juramento, que os grandes, titulos seculares, ecclesiasticos, e mais pessoas, que se acharãõ presentes, fizerãõ ao muito alto e muito poderoso senhor El Rey D. Joã V. Nosso Senhor.... em a tarde do primeiro dia do mez de Janeiro do anno de mil e setecentos e sete*, Lisboa, Off. de Miguel Rodrigues, 1750, p. 19- Cf. também João Tavares Mascarenhas, *Vozes da Fama articuladas pelo intimo de hum affecto verdadeiro, exageradas, & nascidas dos amorosos desejos de hũa lealdade Portugueza na felicissima Coroaçãõ de Muyto Alto e Muyto Poderoso Rey, e Senhor Nosso D. Joã V*, Lisboa, Off. de Antonio Pedrozo Galram, 1707.

Sol ya en u oriente agigantado» (27), ou ainda, na língua de Camões, «Do Regio Solio com Real agrado / Sahe o Luzo Monarca despedido, / De todos os Vassallos venerado, / E dos seus coraçõens obedecido» (28).

O próprio ouro da coroa — ou seja, a própria função régia — é julgado como prolongamento da personalidade apolínea e absoluta de João V: «Unindo o ouro illustre ao ouro humano, / Entre rayos de hum Sol, que honra Lisboa, / Mais cuidado se coroa, que coroa» (29). A figura dominante e resplandecente do monarca, que «para todos, para toda a esfera, / he pay, amparo, abrigo, e documento, / o templo, o Sol, o mar, a Primavera» (30), surge assim como infalível fonte de poder e de esplendor, capaz até de controlar os elementos. Sinta-se, na linguagem redundante própria da forma barroca de dizer, a expressão dessa possibilidade:

«Já brilha a Soberana Magestade,  
com vistozo, e galhardo luzimento,  
jà do Favonio a fresca amenidade,  
começa a respirar com brando alento,  
jà de tanta furioza tempestade,  
se serena o confuzo movimento,  
porque do seu furor principiado,  
suspendeis fero impulso, arrebatado.

O procellozo Inverno enfurecido,  
jà transformado em fresca primavera,  
do seu rigor primeiro arrendido,

(27) Manuel António Lobato de Castro, *Descripción Metrica del Celeberrimo Culto, y Magnifico Aparato, con que la Soberana, Augusta, y Serenissima Magestad de Nuestro Rey, y Señor D. Juan El V. Solmnizó los dias de Corpus.... en ocho de Junio, año de 1719, y en trinta de Mayo de 1720*, Lisboa, Empresa Herreyrenciana, 1720, p. 3.

(28) D. Pedro José de Melo Homem, *Poema Heroico À Felicissima Jornada DelRey D. Joaõ V. Nosso Senhor. Nas plausiveis entregas das sempre Augustas, e Serenissimas Princezas do Brasil, e Asturias*, Lisboa, Off. da Musica, 1735, n. 4. Ver também a vasta compilação de poemas avulsos dedicados à pessoa de D. João V que se encontram na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, especialmente nos volumes 11, 19, 75, 417 e 418 da coleção de miscelâneas, onde a analogia solar aparece a todo o momento.

(29) Gaspar Leitão da Fonseca, *Serpentaquila Numerosa nas Augustissimas Vodas Dos muy Altos, & Poderosos Reys, & Senhores nossos*, Lisboa, Off. de Valentim da Costa, 1709, p. 24.

(30) Leonardo Pereira, *Ao feliz successo, com que. S. Magestade. fez sua jornada suspendendo o Inverno*, s. l., s. e., s. d. (possivelmente publicado por volta de 1729), p. 148.

nao se enfurece já, já não se altera;  
mas com rara atençaõ, culto rendido  
mostra naõ sendo já quem dantes era,  
aquelle brado alento, e sosegado,  
que em gentil primavera transformado» (S<sup>1</sup>).

A forma hiperbólica não visa aqui senão realçar, propagar, a imagem de um rei onnipotente, capaz de intervir de um modo criador na evolução dos destinos do tempo: «Sò de ouvir vosso Nome Magestozo, / se humilha toda a terra estreme-cida» (32). A mensagem emblemática solar é excelente para servir este efeito.

7. A influência predominantemente italiana e católica no domínio das artes plásticas no tempo de D. João impediu, talvez, um desenvolvimento significativo do tema neste domínio específico. Ainda assim, restam por estudar as várias formas de arte de natureza perecível — coches, mobiliário, arcos triunfais, barcas régias, vestuário, objectos decorativos — onde, a um nível mais próximo do classicismo barroco francês, se prolongou na época a imagem de um soberano poderoso e superior (33).

Na sua conduta pública, sempre cuidadosamente medida e rodeada de grande aparato, em todos os actos nos quais participou, e que se procurou sempre fossem vistos pelo maior número possível de pessoas, foi o rei magnânimo o centro coberto de ouro do qual dependiam, como da fonte da vida, os factos e as gentes. Da composição daquilo que comia até à organização do local onde passava as suas noites, do ritual dos gestos com que recebia até à posição que ocupava nas cerimónias, tudo era escolhido em função do carácter sagrado da pessoa do rei, figurativamente expressa, também, na imagem solar.

(31) Francisco de Vasconcelos Coutinho, *Feudo do Parnasso e Victima Numerosa*, Lisboa, Off. de Pedro Ferreira, 1729, p. 5.

(32) *Idem, ibidem*, p. 149.

(33) Alguns exemplos e referências em relação à iconografia solar de D. João V podem ser encontrados no rosto e no interior de numerosos folhetos da época. Os volumes referenciados na nota 29 contêm alguns desses exemplares. Apontam-se apenas dois: *Oração Panegyrica no felicissimo casamento da Serenissima Senhora D. Maria Barbara, Infante de Portugal, e do Serenissimo Senhor D. Fernando, Principe das Asturias, recitada pelo Conde da Ericeira*, Lisboa, Off. de Joseph Antonio da Sylva, 1728, e *Descripçam do Arco Triunfal que a Naçam Ingleza mandou levantar na occasiaõ em que as Magestades dos Serenissimos Keys de Portugal... Foraõ à Cathedral de Lisboa*, Lisboa, Off. de Valentina da Costa Deslandes, 1708.

E a sua áurea grandeza, desta forma reconhecida em vida, deveria mesmo manter-se brilhando para lá das portas da inelutável morte, na recordação daqueles que, neste mundo, continuavam submetidos, ainda que através de outrem, à forma de poder da qual fora expressão maior e exemplar:

«Aqui neste Occidente se clausura  
O Sol que illuminou ao Lisio mundo,  
Hum Sol, que no alto Solio com brandura  
Foy nesta Lusa esphera sem segundo.  
Foy Rey, foy Sol, que em luz egregia, e pura  
Do Solio no Zenith foy oriundo;  
Se perdeo, como Cynthio, a Delia gloria  
Sol mais puro renasce na memoria» (34).

D. João V, soberano e grandioso, autoritário e magnífico, deveria assim permanecer na memória colectiva das gentes sob a forma, que sempre desejara, de amo e de semi-deus, de Rei-Sol.

(34) João Crisóstomo de Faria, *Epicedio na sempre lamentável morte do Augustissimo, e Fidelissimo Senhor D. João V. Rey de Portugal*, Lisboa, Off. de Domingos Rodrigues, 1750, p. 20. Cf. também P.<sup>e</sup> Brás da Costa de Mendonça, «Soneto», in *Culto Fúnebre A memoria sempre saudosa do Fidelissimo, Augusto, Magnifico e Pio Monarca o Senhor D. João V. Rey de Portugal, Collecção III*, Lisboa, Off. de Francisco Luís Ameno, 1750, p. 21.



## LOS LIMITES ESTAMENTALES DE LA EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO ILUSTRADO

El racionalismo sistemático del siglo XVII tuvo en la siguiente centuria una protección muy difundida, pero que, por esta misma razón, había de sufrir una honda transformación. Dejaría de ser vista como una razón fundamental del orden universal, y se quedaría en ser considerada una razón argumentativa, trivializada en el discurso cotidiano, en un método pedagógico para explicar o demostrar cosas cuyo conocimiento se pretende transmitir. La razón, que nada tiene que ver con lo que con la misma palabra se dice en el pensamiento de Galileo o de Descartes, es una manera de hacer comprender que algo que se afirma es lo que no menos superficialmente se llama «verdad», palabra a la que con tanta frecuencia se acude en el lenguaje del siglo XVIII. Se trata de una organización discursiva que conduce — se entiende que incuestionablemente, forzosamente — con tal necesidad y precisión lógica a aceptar lo que alguien dice de alguna cosa o de algún hecho, que se impone sin necesidad de servirse de recursos mágicos o extraracionales. Nos hallamos ante un caso de entrada de la razón en el mundo de las relaciones ordinarias dadas en la vida común que se traduce en una lógica de la argumentación, como llevo dicho; pero, eso sí, renunciando a todo plano en el que pueda aparecer aquélla como un concepto metafísico. Esto último aparta tal empleo del término «razón», de la manera escolástica de entenderlo. Y como, en cambio, concede a la experiencia de los hechos, cuyo acontecer se repite ante nuestros ojos, una capacidad de comprobación máxima, la razón queda poco menos que reducida a la capacidad de comprobar la «verdad» de esos \*

\* Universidad Complutense de Madrid.

hechos que en la vida diaria se almacenan. Hoy sabemos que es inaplicable el término verdad en estos casos, porque, si cabe seguir hablando de verdad, ésta permanece en un extramundo de esencias. En el mundo de los hechos empíricos, no cabe más que moverse entre afirmaciones hipotéticas, dotadas de certeza y refutables.

En el ámbito de la influencia difusa de Locke que se extiende a casi todo el siglo XVIII, la experiencia viene a reducirse a un modo de enseñar a los hombres lo que se ve, lo que hay; tal es el objeto de la educación. Así ésta consiste en insertar, a través de la noticia de las relaciones empíricas, en el suceder de éstas, la mente receptora del joven a fin de lograr los resultados apetecidos. Estos resultados solo pueden tener un carácter de aplicación, un carácter «práctico» ó «útil», conforme a las expresiones tan empleadas por los autores dieciochescos, como veremos a continuación, no siendo otra cosa, toda pretensión de despegar de esos niveles para alzarse a pretendidos saberes metafísicos, que un descarrío de la mente.

Tal es la situación histórica, en uno de sus aspectos, de la mentalidad ilustrada que, por esa vía de enseñar, dará por cierto que aproxima a los hombres a ver, palpar, relacionar los hechos y las cosas y servirse de ellos. Esta concepción de la educación como vía de colocar al hombre en su puesto, donde los hechos y las cosas pululan ante sus ojos, no pretende captar sustancias, no se dirige a contemplar esencias, niega la legitimidad de pretensiones semejantes y en tal sentido se la puede reconocer en la línea de Locke; pero en su manera de pegarse a los datos empíricos, de renunciar a dirigir su visión por encima, se queda a mitad de camino de la conexión lógica que entre ellos hay que establecer para poder decir que poseemos un conocimiento de los mismos. Esta manera de entender el saber y, por consiguiente, la técnica de transmisión del mismo que de su propia naturaleza deriva, puede llevar a modos de entender la educación, poco menos que delirantes (no menos, desde luego, que los de la denostada escolástica). Un autor del XVIII español, del círculo de Feijóo y defensor del mismo, fray Martín Sarmiento, tenido por hombre de valiosas concepciones pedagógicas, sostuvo que la única manera segura y válida, libre de ocurrencias fantasmales, que debe ser practicada, consiste en coger el maestro al discípulo y salir con él, preferentemente al campo (curiosa manifestación de primacía subsistente de la economía y la vida rural, sobre la urbana) o colocarse ante otro panorama e irle señalando «con el dedo» cada objeto, decirle la voz que lo designa, la cual el alumno

repetirá varias veces, hasta hacerle aprender el mayor número de voces 0).

Pero no es esta máxima desconexión de conocimientos — en la que el empirismo llega a un extremo disparatado — la que buscará y procurará aplicar el ilustrado propiamente tal. Para el ilustrado la educación es una función social por sus fines, por sus métodos, por sus establecimientos para impartirla. Si Sarmiento sostenía otra sorprendente afirmación para la buena marcha de la enseñanza y recomendaba la fórmula de un maestro por discípulo (2), los hombres de la Ilustración que se ocupan de desarrollar el principio de supremacía de la función educativa, propugnaban una educación social para ser útil al Estado y a la sociedad, una educación en común — es raro que se mencione el sistema precedente, de la sociedad señorial barroca, de utilizar el «ayo» u otra figura de maestro particular y, en consecuencia, una educación en centros, en Escuelas, en los discutidos Colegios, en Seminarios, etc. Contando con estos caracteres y teniendo en cuenta la aceptación general que recibe el principio inspirador del despotismo ilustrado, esa educación poseerá una condición *homogénea*, por lo menos en toda la extensión de un Estado. Pero homogénea no quiere decir igual, sino proporcionada al contenido y nivel de los diferentes grupos que integran el país (hay excepciones, las veremos luego, en lo que concierne a una enseñanza igual, de nivel básico, para todos). Y esas diferencias por grupos que presentan un cierto aspecto estamental, dependen de diferentes factores: en primer lugar, de las condiciones de los individuos que van a ocupar los niveles superiores en la dirección de la sociedad, ésto es, la clase gobernante o más ampliamente la clase dominante, y los de las clases dominadas y gobernadas; en segundo lugar, de las que afectan a la preparación de individuos y grupos que a la oligarquía instalada en el poder le interesa, en las circunstancias del momento, integrar sólidamente en el cuerpo social estructurado (industriales, mercaderes, burócratas, etc.); en tercer lugar, de los que se requieren para empeñar la lucha contra los inmovilistas empedernidos, a favor de una reforma de la estructura social que no será más que parcial y funcional, frente a las resistencias de los reaccionarios (que se identifican con el clero — alto y bajo — la nobleza tradicional, los terratenientes rutinarios, etc.); en cuarto lugar, de las que derivan de la visión del mundo que la constitución interna de la sociedad

C<sup>1</sup>) «Discurso sobre el método que cabría guardarse en la primera educación de la juventud» (1768), publicado por Valladares en *Semanario Patriótico*, t. XIX, p. 167 y ss.

(2) Ob. *cit.*, en la nota anterior, pp. 194 y 207.

en formación suscita, y de la subsiguiente concepción de la ciencia (la cual es siempre una formulación intelectual sistemática del modo de conocer y dominar el entorno que se tiene delante, de transformar y utilizar sus recursos, ajustada a la concepción de la naturaleza del mismo que resulta).

Por tanto, primacía de la educación <sup>(3)</sup>, pero a la vez diversificación de la misma. Ya que se trata de la formación de ciudadanos útiles, ha de ser adecuada a las funciones y correspondientes niveles asignados a las diferentes capas estamentales de la población. «Consiguientemente, educación para todos, sí; pero no la misma educación» <sup>(4)</sup>. Esto supone un ajuste entre clases y educación respectiva (lo que, de paso, nos permitirá comprobar la fuerza con que sobrevive el estamentalismo en el siglo XVIII).

Pero antes de ocuparme específicamente de esta cuestión en España, quiero dar algunas referencias acerca de cómo, no menos, y hasta en formas de más duro planteamiento, en otras partes se da la misma visión del tema. Eligiré, para fijarme en ellos, ante la dificultad de hacerlo con todos los del Occidente europeo, en los que se reconoce un pensamiento semejante, aquellos dos países que, aunque de diferente manera, dirigen en su planteamiento ideológico la época de la Ilustración, en su primera y segunda fase (aunque esta última distinción sea solo aproximada). Me refiero a Inglaterra y Francia, sin olvidar que en Alemania, Portugal, Italia, podrían encontrarse declaraciones semejantes, en sus escritores dieciochescos. Aquí voy a tratar de hilvanar las opiniones que a continuación recojo para ver cómo la educación formativa de los hombres («taller de hombres» como dicen Forner y J. A. de los Heros) reconoce un principio de igualdad, en cuanto se estima que todos la necesitan para cumplir con su función, cualquiera que esta sea, para cumplir con ello su compromiso de ser útiles a la sociedad, cuya extensión es universal, cuya variedad de aspectos es inabarcable; pero que no hay que dar más educación que la que el cumplimiento de ese compromiso requiere. En consecuencia, dado que la función en la sociedad va ligada al rango en la misma y viceversa, estas diferencias en los niveles de estratificación social, que van unidas a la pertenencia a unos u otros estamentos, da lugar a que la calificación estamental determine la clase y nivel de educación.

<sup>(3)</sup> Véase mi estudio *Idea y función de la educación en el siglo XVIII*, de próxima publicación.

<sup>(4)</sup> Véase J. L. Castellano, «Las nuevas ideas pedagógicas y la reforma de Olavide», en la Rev. *Chronica Nova*, Universidad de Granada, n.º 12, 1981, p. 71.

Desde finales del siglo XVII en que aumentan las necesidades de mano de obra, en que hace falta en general una mayor profesionalización y en que aparece un grupo especializado, no en la sapiencia, — al modo del sacerdocio o de la nobleza tradicionales — sino en la ciencia, aumentando el número de sus descubrimientos o la dedicación a difundirlos, la educación cambia de carácter y amplía su círculo de proyección. Desde la época de los «novatores» o pre-ilustrados (aproximadamente 1680-1720), se observa ese doble movimiento que a nosotros nos parece positivo en todas sus dimensiones, pero que en su tiempo despertó recelos y hasta una ágría opinión que reclamaba no dar más conocimientos que aquellos que en cada caso era conveniente; por tanto, limitar estrechamente la educación de las clases bajas, para no reducir ni encarecer la mano de obra (los estudios apartan de los oficios, se aseguraba desde el siglo XVI). A la vez hay que cerrar ciertas áreas de la investigación que solo corresponderá a los científicos, porque con su difusión podrían producirse teorías que amenazaran la estabilidad de las bases ideológicas del régimen social establecido. De estos dos criterios indicados me reduciré aquí al primero, ésto es, al tema de las limitaciones introducidas por niveles estamentales, dejando para otra ocasión el de los cercenamientos que las censuras eclesiástica, política o meramente social imponen a los investigadores, los cuales son aceptados explícitamente por esos mismos científicos que ejercen el papel de pensadores en el terreno de los conocimientos naturales.

La limitación de tipo estamental, dejando a los trabajadores mecánicos y al bajo pueblo en un nivel mínimo y permitiendo a los distinguidos llegar a la línea de máxima concesión que permita la seguridad del orden, creo que se enunció primeramente en Inglaterra, coincidiendo con la primera fase de la revolución industrial. Heckscher ha llamado la atención sobre «la aversión de los mercantilistas contra todo cuanto fuera abrir las puertas a la cultura a las grandes masas» (5). Para corroborar su aserto cita este notable historiador del pensamiento económico a varios escritores y como muestra recogeré aquí el testimonio de uno de ellos, Pollexfen, porque me parece muy representativo: «Merecería la pena meditar cuanto habrá contribuido la cultura y la erudición en que se ha educado a los niños de la gente pobre al hecho de que rehuyan toda ocupación basada en el trabajo, pues pocos serán los que hayan aprendido siquiera a leer y escribir sin que sus padres o ellos mismos se inclinen a pensar que ya por ese solo hecho merecen

(5) *La época mere antilista*, trad, castellana, México, 1944, p. 613.

ocupar puestos superiores, despreciando con ese motivo las ocupaciones propias de un trabajador».

Otro autor que toma en consideración Heckscher es el bien conocido Bernardo de Mandeville que al final de la época que poco atrás he acotado, defiende aspectos ideológicos del primer capitalismo que fueron muy discutidos. En su *Fábula de las abejas*, cuyo subtítulo «vicios privados, beneficios públicos» sintetiza toda su doctrina, Mandeville sigue la línea que pretendo exponer: «Hay gente de la más baja extracción que sabe demasiado para poder servirnos»; «para que la sociedad viva feliz y los hombres contentos en la mayor pobreza hace falta que gran número de ellos sean tan ignorantes como pobres» (6). Citando a este autor y añadiendo el testimonio de Rousseau, en su *Julie ou la nouvelle Eloïse*, M. Anderson hace observar — y ya vemos aquí unidos escritores de los dos países que antes cité — que «el obstáculo mayor con que tropezó esta época fue el sentimiento generalmente muy expandido, de que era inútil y podía incluso ser perjudicial dar instrucción a gentes destinadas a vivir del trabajo de sus manos, es decir, a la inmensa mayoría de quienes forman el cuerpo social» (7).

Muy anterior a Rousseau y muy próximo a los ingleses que inician esta dirección, recordemos a Cartaud de la Villate, a quien dedicó especial atención W. Krauss. La posición de Cartaud es interesante: según él, el soberano de un Estado, siempre que se apoye sobre fundamentos sólidos, necesita que haya en el país hombres instruidos y le hacen falta aquellos que o bien son bastante sabios para reconocer los derechos de la autoridad legítima o bien bastante políticos para no comprometerse con facciones siempre perniciosas. Pero, sobre todo, «a un gobernante le hacen falta hombres ignorantes. Sabiduría y luces demasiadas serían un obstáculo al establecimiento de una sociedad» (8).

Todavía quisiera añadir dos referencias que acaban por darnos el tono de la cuestión en los países de mayor desarrollo capitalista en la época que consideramos. Uno es Soame Jenys que en 1757 publicó su ensayo *Free Enquiry into the Nature and Origins of Evil*: llega a sostener nada menos que la ignorancia de los pobres es como «un cordial administrado por la

(6) Véase P. Carrive, *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Virtus*, Paris, 1980.

(7) *L'Europe au XVIII siècle*, Paris, 1976, p. 293.

(8) Ed. de W. Kraus, con varios textos originales del autor citado, Berlín Oriental, 1960. El propio Kraus en la edición que posteriormente hizo de un texto francés que citaremos a continuación, reproduce en su interesante introducción los fragmentos aquí recogidos.

mano bienhechora de la Providencia», del que aquéllos no deberían verse privados por una educación «inoportuna e inadaptada» (9). Y llegamos, para terminar, a Ferguson quien se expresa en los términos más sistemáticos y modernos: «la industria que reduce el trabajador a mero obrero manual, no necesita en este valores humanos, la ignorancia es la madre de la industria tanto como de la superstición. La reflexión y la imaginación están sujetas a error, pero el hábito de mover la mano o el pie es independiente de ella. Donde más prosperarán los industriales, de acuerdo con ésto, es donde el raciocinio tenga menos participación y donde el taller pueda... ser considerado como una máquina cuyas partes son los hombres» (10 11).

A mediados de la centuria ilustrada, en España el ministro José del Campillo incorpora la suya a esta lista de opiniones: «No es menester en una monarquía que todos discurran ni tengan grandes talentos. Basta que sepa trabajar el mayor número, siendo pocos los que deben mandar, que son los que necesitan de luces muy superiores; pero la muchedumbre no ha de necesitar más que fuerzas corporales y docilidad para dejarse gobernar» (1).

¿Qué hacer, pues para mantener al pueblo bajo y trabajador en el último escalón conveniente de ignorancia? La respuesta es mantener ese principio que he llamado de «limitación estamental de la educación», de manera que ésta se difunda gradualmente y ascienda desde el plano más bajo de la pirámide social hacia su cúspide. Lo dice muy claramente Voltaire: «es necesario que la luz descienda por grados; la del bajo pueblo será siempre muy confusa, los que han de ocuparse en ganarse la vida no pueden hacerlo en esclarecer su espíritu: les basta el ejemplo de sus superiores» (12). La Chalotais completa esta

(9) Citado por N. Hampson, *Le siècle des Lumières*, París, 1972 pp. 90-91.

(10) *Ensayo sobre Historia de la sociedad civil*, trad, castellana, Madrid, 1974, pp. 229-230. Jovellanos leyó a Ferguson, como anota en los *Diarios* (véase también J. P. Clément, *Lecturas de Jovellanos*, Oviedo, 1980). Lo utilizó C. Marx, en *El Capital*, y teniéndose ésto en cuenta, el pasaje del citado autor inglés parece la fuente de inspiración de una de las más fallidas profecías de Marx, la pérdida de mano de obra especializada con el desarrollo del capitalismo.

(11) *Nuevo sistema de Gobierno económico de América*, Madrid, 1789, p. 91. Véase A. Elorza, prólogo a su edición de la obra de Campillo.

(12) Citado por G. Livet, *Introduction à une sociologie des Lumières*, en el vol. col. *Utopie et institutions au XVIII<sup>e</sup> siècles. Le pragmatisme des lumières*, París, 1963, p. 268 (Livet no indica el lugar de la frase citada). Encuentro otra parecida que confirma la opinión

línea ideológica: «el bien de la sociedad pide que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus ocupaciones»<sup>(13)</sup>.

Es interesante constatar que en los escritores que prepararían las mentes para la reivindicación de la igualdad formal en la última década del siglo, se conservara tan severo sentimiento de las desigualdades estamentales. Voltaire, en su *Siècle de Louis XIV*, refiriéndose al pueblo bajo e inculto — «la canaille toujours fanatique» — sostendrá que «la raison n'est pas faite pour elle»<sup>(14)</sup>. Por su parte d'Alembert escribe sobre el tema (y hay que reconocer que sus palabras no pusieron al descubierto una capacidad profética), preguntándose: ¿cuáles deben ser los límites de los conocimientos a alcanzar a través de aquélla? Piensa que hay que distinguir, según la calidad de las materias y de las gentes: si son conocimientos *útiles* deben proporcionarse a todos, entendiendo por tales conocimiento aquellos que se aplican para satisfacer las necesidades comunes, las que son particulares de una sociedad o las que hacen referencia a las relaciones de una sociedad con las otras; si son conocimientos de *cosas curiosas*, d'Alembert separa las que son de tal condición *que pueden ayudar* a desarrollar los conocimientos útiles, los cuales deben *permitirse* «avec quelque soin»; las que son *puramente ociosas*, *no son propias de las repúblicas* y sólo se dedicarán a ellas las gentes no menos ociosas en las monarquías<sup>(15)</sup>.

Finalmente, en la *Enciclopedia*, en el artículo sobre el término «éducation», du Marsais establece sistemáticamente el criterio a seguir: «Es obvio que no hay ningún orden de cuidados en un Estado, para los cuales no haya un tipo de educación que les sea propia; educación para los hijos de los soberanos; educación para los hijos de los grandes, de los magistrados, y educación para los hijos de los campesinos, donde,

de Voltaire: «'avoue que tous les hommes ne doivent pas avoir la même science» *Dictionnaire philosophique*, voz «Fraude», ed. de J. Benda et R. Naves, Paris, 1961, p. 210. A esto se corresponde en perfecto paralelismo la opinión de Voltaire en el campo laboral: «Le manoeuvre, l'ouvrier doit être réduit au nécessaire pour travailler: telle est la nature de l'homme; il faut que ce grand nombre d'hommes soit pauvre, mais il ne faut pas qu'il soit misérable», (*Le siècle de Louis XIV*, Paris, t. II, p. 104).

<sup>(13)</sup> Véase G. Livet, *oh. cit.*, en la nota anterior, p. 268.

<sup>(14)</sup> Al final del V de los *Entretiens* de «L'A,B,C», Voltaire habla de «la populace imbécile», *Dialogues philosophiques*, ed. de R. Novas, Paris, 1955, p. 289.

<sup>(15)</sup> *Essai sur les Elements de la Philosophie* (la obra es de 1758, pero permaneció inédita y se ha editado en Hildeheim, 1965), la cita en pp. 229-231.

como hay escuelas para enseñarles las verdades de la religión, debería haberlas también en las cuales se les mostraran los ejercicios, las prácticas, los deberes y las virtudes de su estado, a fin de que actuaran con pleno conocimiento».

En el continuo y unánime desenvolvimiento de este tema, expresado en la pregunta: ¿hasta donde es conveniente hacer avanzar la educación de los componentes de cada capa social?, surgió una cuestión que llevó al extremo el principio de limitación de los estudios según los estamentos. Fontenelle, Voltaire, Helvetius se habían interrogado sobre si era o no conveniente participar al pueblo todas las verdades.

Poco más tarde d'Alembert se dirigió al rey Federico II de Prusia pidiéndole que convocara un concurso internacional sobre el tema: «Est-il utile de tromper le peuple?». El rey se dirigió a la Academia de Berlín, pidiéndole llevar a cabo esta propuesta. La Academia no lo debió ver con buenos ojos y tardó algún tiempo en someter al soberano los términos de la consulta. Estos estaban bastante adulterados además, por lo que d'Alembert protestó ante el Rey. Este ordenó a la Academia que se atuviera a la pregunta tal como iba redactada y así se convocó el concurso como respuesta a la pregunta ya enunciada. En 1780, la Academia dio su fallo, escogiendo para primer premio una memoria del francés Frédéric Castillon que llevaba por título el texto de la consulta. «Est-il utile de tromper le peuple». El escrito de Castillon aceptaba la tesis de la conveniencia de tal proceder <sup>(16)</sup>. Su máxima fundamental que inspira todo el trabajo dice así: «pour le peuple mieux vaut erreur favorable que vérité pernitieuse ou même indifferente» <sup>(17)</sup>. Castillon incluye una definición de pueblo, que, en principio, parece referirse al pueblo bajo, pero luego aclara que al pueblo pertenecen todos los que por indolencia u otras pasiones han dejado de adquirir la educación de grado más alto que les hubiera correspondido <sup>(18)</sup>. Parece, pues, en consecuencia, que la cuestión rompe los límites estamentales con que venía planteándose, y al mismo tiempo que se conserva la referencia al pueblo se añade la de los viciosos ignorantes de otras clases. Entre nuestros escritores,

<sup>(16)</sup> El texto íntegro, conforme al original francés, ha sido publicado por Werner Krauss, Berlín, 1966; lleva, además, con un estudio preliminar, algunos de los otros escritos presentados.

<sup>(17)</sup> *Ed. cit.*, p. 43.

<sup>(18)</sup> Merece dar la definición de pueblo que Castillon propone en este lugar: «il faut entendre par exemple: c'est la partie faible et bornée de la nation et que sa faiblesse et sa courte vue écartent également de la législation et des sciences divines et humaines, en sorte que, à proprement parler, pour l'objet que nous traitons, la nation

un concepto semejante se llama «vulgo» o más duramente vulgar — así en Moratín <sup>(19)</sup>.

En el autor y gobernante, cuyo nombre señala el comienzo de la plenitud de la Ilustración entre nosotros, Campomanes, se enuncia el principio general de la educación — siguiendo la línea del sistema del despotismo ilustrado, cuyo más completo representante es él mismo — en estos términos: «uniformidad de la enseñanza». Las reglas de cada arte, debidamente estudiadas, se seguirán en todas partes, «de suerte que la enseñanza de cada una, será general y uniforme en todo el reino» <sup>(20)</sup>. Al hablarnos de uniformidad, parece aludir a una educación común para todos; pero al añadir que en cada una de las partes se atenderá por separado a tal principio y si tenemos en cuenta que las artes, en la mentalidad de la época, se corresponden con grupos estamentales, advertimos que Campomanes está siguiendo el régimen de compartimentación consabido <sup>(21)</sup>.

Quizá se pueda observar en esas palabras del fiscal del Consejo de Castilla, menor dureza que en la mayor parte de las que precedentemente hemos visto. La misma consideración merece el pasaje del *Discurso critico-político sobre... mejorar las Universidades y Estudios del Reino* (sobre 17). En el nos encontramos que la limitación responde sólo a una estimación de utilidad, no de falta de capacidad, que la enseñanza alcanza cierto nivel y, eso sí, que en las breves enseñanzas de Geometría se emplean métodos sensibles de más fácil acceso: «Para que los artesanos, que no han de seguir los estudios, tengan algunos conocimientos que les puedan ser útiles en las Artes y oficios a que se dedican de por vida, los maestros, al mismo tiempo que les expliquen y enseñen la aritmética práctica y inferior y las reglas de sumar, restar, multiplicar, medio partir y partir por entero, les explicarán y enseñarán así mismo, la Geometría, por reglas y principios perceptibles y por ejemplos, que más bien que por reglas, los perciban los niños de corta edad» <sup>(22)</sup>.

Entre nosotros es J. P. Forner uno de los que se explayan con mayor amplitud en el tema. Es de notar que el fiscal Forner

se divise naturellement en trois parties: la partie législative, chargée du gouvernement; la partie lettrée, chargée de la propagation des lumières; et la partie aveugle, faite pour être gouvernée et éclairée par les deux autres», *ed. cit.*, p. 42.

<sup>(19)</sup> *Ed. cit.*, pp. 22-23.

<sup>(20)</sup> Véase mi estudio *Del despotismo ilustrado a una ideología de clases medias: la obra de Moratín*. Coloquio de Bolonia, 1978; Padua, 1981. También Feijóo, en grado inicial, ofrece alguna diferencia semejante.

<sup>(21)</sup> *Discurso sobre la educación popular de los artesanos*, ed. de J. Reeder. Madrid, 1978, p. 176 (p. 94 de la ed. original).

<sup>(22)</sup> Ed. de García Melero, Madrid, 1974, p. 34.

emplea con mucha recuencia el término «clase» y muy pocas o ninguna los tradicionales de «estado», «órdenes» y «estamentos». No voy a pretender que se encuentre en él un planteamiento «clasista», pero no cabe duda de que revela que algo está cambiando y quizá esto le empuja a emplear una palabra que de momento no tiene una significación definida, no alude a grupos delimitados y con un propio «status», sino a imprecisas zonas de población, entre las cuales, seguramente, se da mayor índice de movilidad social en los oficios. Leemos en su informe fiscal sobre el expediente incoado en la Universidad de Salamanca, que los estudios públicos, serán proporcionados en primer lugar a la naturaleza del gobierno, y en segundo a que, dentro del Estado, todas las clases sepan sus obligaciones y límites, y adquieran los conocimientos necesarios para ejercer útil y fecundamente sus ministerios, y artes y oficios. Forner parece aquí plantear el tema, más que por el lado negativo de la limitación, por el lado positivo de dar toda la educación que haga falta para utilidad y fecundidad en el ejercicio de las actividades económicas y profesionales. En estas palabras, nos dice tan solo que hay que alcanzar toda la educación necesaria, pero no que haya que reducirse a ésta, porque otra cosa sea perjudicial. Pero dice más cosas. Forner es un conservador que quiere reformar, a veces con más audacia de la que se le atribuye (ejemplo: cuando resume y sistematiza la vieja legislación española para sacar de ella su Constitución y el cuadro de ésta le sale mucho más moderno de lo que cabía esperar). Mantenedor de la estructura básica, aunque no sin novedades que alteran algún punto central, sostiene una conexión que responde al tipo de las limitaciones de la educación ya vistas: «Se observa en la historia que los Estados han vivido exentos de revoluciones todo el tiempo que la educación ha durado concorde con la constitución política. La instrucción de las clases ha de proporcionarse a las funciones que cada uno ha de desempeñar según la naturaleza del gobierno» (23). Y ya, desde esta posición, Forner llega a afirmar el principio de la limitación estamental, más por considerar la falta de tiempo y de descanso en los trabajadores mecánicos, que por incapacidad constitutiva. Y no se refiere al pueblo, ni nada más que al pueblo, sino a esa parte de él que llaman «vulgo»; como tampoco se refiere a una superioridad social como fundamento en aquellos a quienes compete desarrollar la ciencia y con ella las artes. No habla

(23) «Informe fiscal en el expediente de la Universidad de Salamanca contra el Colegio y maestros de ella», en el vol. *La crisis universitaria*, ed. de François López, Barcelona, 1973, p. 216.

sino de un cuerpo de sabios, no definido en la estratificación social. «Aquella porción del pueblo que se llama vulgo, por la constitución de las cosas nace destinado al mecanismo de un trabajo corporal y permanente, que lo imposibilita del todo para ocuparse en las especulaciones científicas que sirven a la mejora y al adelantamiento de las artes y oficios en que se libra su sustento y comodidad... el vulgo no puede por sí crear y multiplicar este provecho. La mayor parte de su ciencia está en las manos. Los conocimientos científicos es menester que le vengan de otras partes: a saber, de un cuerpo de sabios que inspire en el vulgo la instrucción y conocimientos que no puede adquirir por sí mismo» (24). Con la concepción empirista y práctica propia de las últimas generaciones de ilustrados, piensa que las ciencias «son las fuentes de la prosperidad pública y consiguientemente su método y enseñanza han de templarse por el mismo estilo que las clases y cuerpos del estado», y partiendo de ese punto sostiene Forner: las especulaciones, la elaboración de sistemas, la crítica de las doctrinas, la experimentación que dilata el saber sobre la naturaleza, es cosa para sabios dedicados a la ciencia. Por consiguiente, «el objeto de las escuelas no es éste: en ellas deben sólo depositarse las verdades y conocimientos ciertos que ya existen en cada ciencia, reducidos a método claro, sencillo, fácil y expedito para que la juventud salga de allí a hacer útil aplicación de ellos en los ministerios y funciones de la vida civil» (25). Parece posible afirmar que para Forner la diversificación de los grados de estudio no está en la posición social, sino en las diferencias de generación, de manera que quien pasa varios años en el ejercicio de un arte con aplicación y llegando a conocer sus supuestos científicos, puede pasar al grupo de los sabios, dado el carácter empírico del saber científico; de la misma manera, el aprendizaje subordinado a las prácticas establecidas viene a decirnos que ha de ser cosa de jóvenes.

También un político reformista que participó en las tareas de reorganizar la enseñanza con más o menos acierto, Olavide, podemos ver que se hace eco del tema, pero sin dejar de introducir algún matiz particular. Para él tan solo en el estudio de las ciencias — y siempre hay que sobreentender ciencias prácticas — «deben formarse los pocos hombres que han de servir al Estado, ilustrando y dirigiendo a la muchedumbre». Para este objeto están las universidades, en las que quizá tan solo él y G. Mayans — reformadores ambos de sus planes de

(24) Ob. *oit.*, pp. 191-192.

(25) 05. *cit.*, p. 223.

estudio y organización — depositan todavía su esperanza. «La universidad es la oficina pública que instituye el gobierno para educar a los hombres que han de servir al Estado». Los que deberán acudir a ella serán pocos: «una sola cabeza dirige a muchas manos». Subsiste, como vemos, la miope visión de que la práctica de artes y oficios es repetición de una simple operación mecánica que de sí misma no cambia nada. Los labradores, artesanos y fabricantes, no deben de ser apartados de sus útiles profesiones, ni menos todavía los que se ocupan en trabajos manuales. Llega a vislumbrar que el aumento de la producción, puede pasar de patrones fijos, si bien para él tan solo puede lograrse elevando el índice de productividad del trabajador, de manera que no cuentan los otros factores. Aconseja proporcionar a los trabajadores una conveniente enseñanza, al objeto de que los oficios útiles se realicen del modo más fácil y a la vez más lucrativo. Pero la línea de separación entre un tipo y otro de enseñanza, no está en el carácter superior o inferior de la clase de los individuos. Olavide tiene tan solo en cuenta la riqueza. Sostiene que no hay que reducir una educación superior únicamente a los altos ricos. ¿Hasta qué nivel, pues, extenderla? Naturalmente, Olavide sigue muy, ajeno a que deba ser para todos igual, por lo menos como oportunidad. Rechaza que haya pruebas de ningún tipo — hemos de entender que de hidalguía, de limpieza — y hay que poner el límite en un cierto nivel de riqueza. Por tanto, que sean admitidos para la enseñanza superior aquellos que puedan pagar la moderada pensión que requiere cada curso, siempre y cuando dispongan al acabar de congrua suficiente para mantenerse holgadamente <sup>(26)</sup>. Ante esta propuesta, Castellano comenta que la reforma de Olavide iba dirigida a promover un cambio en la estructura social y por eso fracasó <sup>(27)</sup>. De acuerdo, pero siempre que se añada que esa reforma estructural tan solo iba dirigida a ampliar el área de los burgueses.

Tengamos en cuenta que, de la misma manera que la nobleza abandonó en el siglo XVII, salvo casos excepcionales, su función militar, en el XVIII quedó al margen, dejando aparte bien conocidos casos de la aristocracia titulada, el campo de la cultura en trance de renovación. En *El Corresponsal del Censor* se incluye una carta XII, en la cual figura que un gran noble dotado de considerable mayorazgo, confiesa: «Aprendí a leer y a escribir, aunque no bien. No estudié mas que un poco

<sup>(26)</sup> Véase F. Aguilar Piñal, *Pablo de Olavide: Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, Barcelona, 1969, pp. 91-93.

<sup>(27)</sup> J. L. Castellano, *Las nuevas ideas pedagógicas y la reforma de Olavide*, ya citado.

de Gramática, porque nada de esto es de provecho para un joven de mi clase». Y recordemos — una vez más no estamos ante una peculiaridad hispánica — que Alfieri, nacido en un pueblo del Piamonte, de padres nobles, confiesa en las primeras páginas de su autobiografía que éstos, para apartarle de sus aficiones, le decían que para ser un señor no hace falta ser doctor. Ante datos semejantes, hay que reconocer, de un lado que no cabe hablar, a pesar de todo, de una burguesía que habiendo tomado el poder se legitime en su posición por su alta formación cultural, pero sí que eran personajes de tipo burgués los que se vieron impulsados a ocuparse de los problemas de la educación.

En general, todos postulan una ampliación del marco de la educación. En la Real Sociedad Patriótica de Sevilla, José J. Morales pronuncia un discurso que aclara perfectamente la conjunción restricción-ampliación. Según sus tesis, las Sociedades deben dedicarse a la educación del pueblo que trabaja y debe trabajar, pero, «en suma, la educación popular no hará sino un progreso momentáneo y aparente sin la educación nacional, porque es imposible verificar la educación de una clase sin promover por iguales pasos la de las otras». Dada esta conexión pedagógico-económica, propone a los miembros de la Sociedad, una distinción: «empleemos nuestro celo en la educación del pueblo y de la clase más útil que forma la verdadera fuerza de la nación». Pero también piensa que el Gobierno, en establecimientos docentes bien reformados, debe dar a los miembros de las clases dirigentes los conocimientos científicos que son necesarios y útiles para promover la felicidad de la nación y de sus clases todas. Así, estos individuos de estratos distinguidos llevarán a los trabajadores las nociones que necesitan para perfeccionar su labor, al tiempo que también se ocuparán en asegurarles su trabajo y los medios para realizarlo <sup>(28)</sup>. Morales insiste en que la educación, pues, para ciertas clases del Estado consiste en promover su ilustración; y para otras en proporcionarles ocupación y hacer que el trabajo sea siempre un medio infalible de subsistir. «La educación de las clases trabajadoras no exige de parte de ellas sino docilidad y aplicación; pero exige luces de parte de los que inmediatamente las dirigen. Las otras clases del Estado deben adquirirlas con su constante estudio y aplicación y dirigir con sus conocimientos las operaciones del trabajador» <sup>(29)</sup>. Pero hay algo de común entre ambos planos. Cualesquiera que sean las enseñanzas que a unos y a

<sup>(28)</sup> *Discurso sobre la Educación*, pronunciado en Sevilla, 1789, y publicado en Madrid en el mismo año; véanse pp. 12 y 13.

otros se les proporcione, sin embargo, hay que incluir en todas las clases la necesidad y obligación de dirigir la «conducta civil» a la «común felicidad» y a tal fin «hacer más ilustrado el interés propio». Pero la paradoja de los ilustrados se encuentra aquí: hay que dejar que el interés privado actúe libremente y de ese modo llegar a armonizarse con el interés público. Pero a la gente ese interés privado hay que enseñárselo, con lo que el gobierno de la oligarquía ilustrada queda asegurado.

Dentro de la esfera de las Sociedades Económicas, Manuel de Aguirre, miembro de la Bascongada, de la Matritense y de la Aragonesa — en un escrito sobre los objetivos de las mismas se hace cuestión de si la ciencia y las artes son favorables o no al hombre. Aborda esta pregunta al ocuparse de la educación y vamos a ver que en la primera parte de su respuesta parece atenerse a un planteamiento rousseauiano: no son favorables al hombre rústico y primitivo, porque le dan a conocer nuevas necesidades y contribuyen a hacerlo infeliz; en la segunda parte, nos encontramos con que sigue, de algún modo, con las tesis ilustradas: al «individuo civilizado» sí le son convenientes porque le proporcionan bienes y le estimulan en su actividad. Bajo esta dual respuesta de Aguirre late la doble distinción que tantas veces hemos visto <sup>(30)</sup>.

Un criterio semejante inspira la recomendación de Capmany: debe haber dos tipos de enseñanza, una destinada a las más altas clases del estado, que deberá ser una educación científica y política, a la que atenderá el gobierno; otra, para el pueblo común, educación pública y doméstica, a la que atenderán los gremios <sup>(31)</sup>. El papel que otros otorgan a las Sociedades Económicas, por una u otra vía, o a las escuelas patrióticas, Capmany lo reserva a los gremios. A este autor se le encomendó el resumen de las diferentes y numerosas respuestas elevadas a la Junta Central gobernadora del Reino sobre la procedencia de convocar Cortes — resumen cuyas conclusiones él inclina hacia una actitud conservadora. Pero también Capmany revela un pensamiento semejante, en otros aspectos, como en este de encomendar a los órganos mantenedores de lo establecido, por excelencia, es decir a los gremios, dar al pueblo la instrucción adecuada. Es cierto que tenía ante sí el modelo de los gremios de Barcelona, pero, por mucho que se pretenda lo contrario, éstos no eran más que una supervivencia.

<sup>(29)</sup> *Discurso* citado, np. 8 y 9.

<sup>(30)</sup> *Sistema de las Sociedades Patrióticas*, en el vol. de sus *Cartas*, ya citado, pp. 85 y 87.

<sup>(31)</sup> *Discurso político-económico*, ed. de Sanches Agesta. Granada. 1949, p. 24.

Ante esa tendencia a la prolongación del radio de las actividades educativas que como constatación previa se advierte, un Meléndez Valdés agudiza la interna contradicción que se da en su pensamiento, como en otros muchos hemos visto. Considera que, dada la amplitud que han alcanzado las necesidades de educación, hay que reclamar «un sistema fijo que mire y abrace por igual las clases y profesiones respectivas». Mas, en el contexto anterior ¿qué quiere decir «por igual»?; pues bien, a continuación de esas palabras, Meléndez aclara: dando a cada una «la parte de luces y enseñanza que su fin y su destino piden» (32). Cuando en el siglo XVIII leamos una apelación a la «igualdad», hemos de entender que no se trata ni siquiera de la igualdad formal de las democracias del siglo XIX, ni menos de una igualdad de oportunidades que ha derivado de la anterior en nuestro tiempo. Igualdad, lo mismo que en los escritores del XVI, inmersos en un mundo de plena estructura estamental, no quiere decir más que una distribución proporcional al puesto y rango social de cada clase.

En el ocaso de las Sociedades Económicas de tipo dieciochesco (que en 1820 serán reemplazadas por las Sociedades Patrióticas, cuyo modelo traza Martínez Marina), nos encontramos con un interesante documento descubierto por la investigadora Paule de Demerson. Se trata de un escrito del Padre Vallejo solicitando del Rey autorización para establecer un Seminario Patriótico, dentro del marco de actividades de la Real Sociedad Cantábrica (enero de 1801).

«Todo plan de educación — dice el redactor del informe — debe procurar costumbres y conocimientos análogos a las riquezas y deseos de la sociedad civil. Porque si la educación se anima de otro espíritu, se dan entonces en el Estado sociedades diferentes que se contradicen y alejan de la unidad de interés que hace la fuerza de esos Gobiernos. A éstos, pues, corresponde modelar los establecimientos de instrucción pública, impedir que ésta sea conducida por ideas de una ciega ignorancia, por principios de una virtud arbitraria procedente de las caprichosas opiniones de la peligrosa libertad del inquieto fanatismo; como también establecer uniformidad en la enseñanza, dirigirla y mejorarla según exijan las circunstancias, la diversidad de profesiones y diferentes clases sujetas a la Monarquía» (33).

(32) *Discursos forenses*, Madrid, 1821, p. 178, (pronunciados entre 1791 y 1802).

(33) Debo el conocimiento de este pasaje a Mme. Paule de Demerson, que la recoge en su excelente obra de próxima aparición sobre la Real Sociedad Económica de Cantabria.

No es demasiado claro el pensamiento del P. Vallejo, que aparentemente parece orientarse a un régimen igualitario en sentido más directo del que hasta ahora hemos visto en documentos del siglo XVIII. Sin embargo, creo que no es así: la expresión «costumbres y conocimientos análogos a las riquezas y deseos de la sociedad civil» no creo que haya que interpretarla en el sentido de análogos para todas las clases, sino adecuados y proporcionados a la diversidad de clases que es diversidad de riquezas y cuyo régimen se pretende que recoge los deseos de toda la sociedad. Vallejo supone que igualar, por ejemplo la enseñanza equivaldría a crear un grupo disidente, una sociedad hostil a lo establecido, y que, por tanto, la unidad de la sociedad exige esas diferencias estamentales; por eso, acabará afirmando que la uniformidad en la enseñanza, lejos de significar enseñanza igual para todos, ha de responder a «la diversidad de profesiones y diferentes clases sujetas a la Monarquía». Al contrario de lo que significaría de desgarramiento interno visto desde una concepción de unidad de carácter nacional, para el P. Vallejo en cambio la sociedad de estamentos jerarquizados, de acuerdo con el modelo tradicional de diversidad de clases, remozado por la enseñanza, sería el orden y la unidad que orgánicamente mantiene enlazado el cuerpo social.

Vamos a referirnos para acabar a un corto número de autores en los que parece atisbarse un cambio en esta manera de ver. Jovellanos piensa y lamenta que, contra lo debido, la educación, que comprende la educación popular y general (con el importante y decisivo nivel de las primeras letras) no se estime, como debe ser, una base de promoción social, directa e inmediata. «El bien público exige que la buena y liberal instrucción se comunique a la mayor porción de ciudadanos». Todas las clases sociales tienen derecho a la instrucción y protesta de cualquier tipo de establecimiento limitado que las excluye a todas, menos a un pequeño grupo, mientras «todas tienen derecho a ser instruidas». Porque la instrucción es para todas un medio de adelantamiento, de perfección y felicidad; y todas lo tienen, porque si la prosperidad del cuerpo social está siempre, como hemos probado, en razón de la instrucción de sus miembros, la deuda de la sociedad hacia ellos será igual para todos y se extenderá a la universalidad de sus individuos. Sin embargo, algo añadirá Jovellanos a este párrafo anterior que limita y aun desnaturaliza la hermosa idea que había expuesto: «Diráse que la necesidad de la educación es siempre mayor respecto de las familias pudientes, porque las que no lo son, destinadas a las artes prácticas, no aspiran a ninguna especie de instrucción teórica, o porque la instrucción se deriva siempre y difunde desde las clases altas a las medianas e infi-

mas». Todo, esto es cierto. Parece quedar dominado aquí Jovellanos, que tan generosa doctrina había formulado, por el prurito de mesura y su afán de no chocar frontalmente con las fuerzas reaccionarias que dominaban el país <sup>(34)</sup>. Todavía pretende en su Instituto de Gijón, ampliar las enseñanzas de nivel superior a quienes eran mantenidos alejados de ellas. A cuantos se oponen a tal medida y como razón práctica para negar la mayor participación en aquélla aducen la falta de espacio en el Centro, Jovellanos, según leemos en su *Diarios*, prepara una tímida respuesta, cuya cortedad recuerda una excusa análoga tras la que se escuchaba en su *Informe sobre la Ley Agraria*: «La gente más pobre — dicese contenta con leer y escribir medianamente, y en la edad en que podría empezar esta nueva enseñanza se destina ya al trabajo y emprende el aprendizaje de algún oficio» <sup>(35)</sup>. Por tanto, no hay razón para asustarse de que se declare el derecho de seguir estudios superiores; no lo harán, por razones familiares y económicas. ¿Hipocresía? ¿pusilanimidad? Yo creo más bien que se trata de un estado de indecisión doctrinal. Jovellanos alcanza con su vista un horizonte lejano, pero su opinión cae del lado opuesto: no puede llegarse a él. Por eso, en otra ocasión introducirá una división que tiene interés: la instrucción — comenta en carta a un amigo — tiene diferentes ramos y hay que distinguir aquella de la que todos deban participar y la que específicamente corresponde a cada clase de individuos; no se trata de que «el lenguaje y los secretos del cálculo y los altos principios de la ciencia abstracta y los grandes descubrimientos en las naturales, sean alcanzados de todos y haciéndose parte común formen el patrimonio de la muchedumbre» <sup>(36)</sup>. Se diría que Jovellanos piensa en la organización de una educación general básica, ramificada después, en una diversidad de enseñanzas, pero al colocar el nivel de los estudios que se reservan tan sólo para algunos en la esfera de los grandes principios y descubrimientos, Jovellanos nos parece que sueña con una enseñanza general y obligatoria que llegue a una notable altura aunque sin llegar a los grados más altos. Pero, en fin de cuentas, Jovellanos superpone a su defensa de la enseñanza general, un consabido principio de limitación: encomia en el rey Carlos III que haya impulsado a sus vasallos al estudio de la economía; ahora bien, «el santuario

(34) *Diarios*, BAE III, p. 186.

(35) *Tratado teórico-práctico de enseñanza*, BAE, vol. XLVI, p. 234.

(36) Carta a Vargas Ponce, 1799; *Epistolario*, I, ed. de Caso González, pp. 122 y 123.

de las ciencias se abre solamente a una pequeña porción de ciudadanos». Corresponde penetrar en ese recinto al rey, magistrados, consejeros; más allá queda el pueblo, «las clases destinadas a trabajar y a obedecer», a las cuales se les comunicará desde arriba los resultados obtenidos en los diversos campos del conocimiento-, en la medida en que se refiera a su actividad productiva para que puedan aplicarla<sup>(37)</sup>.

En Cabarrús la línea que se apunta en Jovellanos aparece más a descubierto, es clara la fundamentación de la diversificación de ramas de enseñanza referida a intereses sociales y económicos y finalmente la utilización de esa enseñanza como un tipo de factor de integración nacional, dotado de la mayor eficacia.

La base ha de ser «una buena ley sobre la circulación de las ideas», en virtud de la cual se pueda llegar a constituir «un común depósito y se trasladen de unos a otros sus luces y conocimientos»; para ello habría que instalar una o más escuelas en todos los pueblos, de asistencia obligatoria para todos los niños y de contenido elemental, que Cabarrús orienta muy hacia un contenido social y político, incluyendo, como se debe, un breve «catecismo político» — lo que pone en claro también una influencia rousseauiana. «Esta enseñanza elemental y tan fácil, ha de ser por consiguiente, común a todos los ciudadanos: grandes, pequeños, ricos y pobres, deben recibirla igual y simultáneamente. ¿No van todos a la Iglesia? ¿Por qué no irían a este templo patriótico? ¿No se olvidan en presencia de Dios de sus vanas distinciones? ¿Y que son éstas en presencia de la Patria?»<sup>(38)</sup>.

Para Cabarrús la diversificación es una necesidad porque en la convivencia hay que proporcionarse recíprocamente auxilios, pero la base de selección no estará, en ningún caso en el rango social, sino en las condiciones personales y en la necesidad de la sociedad. Después de esa educación general que aproxima a todos entre sí y funda la homogeneidad del cuerpo social, cada uno podrá estudiar en la medida que sus oportunidades lo permitan y hasta cubrir el cupo que en cada actividad le hagan falta al grupo. Los ciudadanos, a partir de los diez años «es regular que se distribuyan en las varias carreras a que han dado lugar las necesidades de la sociedad, pero ésta debe proporcionar sus auxilios al grado de utilidad de aquélla: debe

<sup>(37)</sup> «Elogio de Carlos III», ed. de J. Caso González, en el vol. *Obras en Prosa*, Madrid, 1969, p 187.

<sup>(38)</sup> *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública* (utilizo la ed. de Madrid, 1973), carta II, pp. 126-129.

multiplicarlos para las más importantes; debe proporcionarlos con exactitud, sin escasez, como sin exceso, a las que lo son menos, y negarlos enteramente a cuanto es inútil; en una palabra, debe su economía dirigir sin coacción la que se llama vocación de los ciudadanos, de forma que el número de los llamados a una profesión nunca exceda, si es posible, del número de individuos que la sociedad necesita ejercer en ella» (39). El abandono de la base estamental es completo: el criterio decisivo está en la vocación individual, conjugada libremente, «sin coacción», con la demanda social.

El punto de vista de Moratín viene a tener el mismo carácter, aunque el tema se desenvuelva en él con radio más corto, ya que se dirige solo a la turbamulta de los literatos sin dotes y pedantes a los que pide que se dediquen a otra cosa, esto es, a lo que llama «trabajar», puesto que carece de sentido sigan empeñándose en dedicarse a las letras, para lo que no tienen capacidad ninguna. Bajo la ficción de recoger unas palabras que pronuncia Apolo, ante una asamblea de inservibles pretendientes, cuenta que aquél dijo a éstos: «los hombres habían nacido para trabajar y muy pocos entre ellos para saber, porque ciertamente aquellos pocos, siendo buenos, bastan para ilustrar a todos los demás con su sabiduría...; siendo tantos los que siguen la carrera de las letras, son tan pocos los que han llegado a poseerlas en grado sobresaliente y a merecer el aprecio público por sus escritos, que dejasen el encargo de sostener el honor de la literatura nacional a otros talentos muy superiores, sin comparación, a los suyos» (40). Aunque sea sobre un tema reducido, la manera de expresar su pensamiento Moratín, nos permite generalizar su tesis: hay que limitar los que se dedican al saber, a las letras, a las ciencias, a la cultura, pero sin reservar este amplio campo a los estamentalmente distinguidos, sino a los que descuellan por una condición personal: su talento. Hay que subrayar que tanto Cabarrús como Moratín, ligan la cuestión a un plano nuevo que por entonces se está formando, la «nación». Tanto uno como otro escribe «nación», «nacional» y el concepto\* que estas palabras encierran era incompatible con toda sociedad constituida jerárquicamente de modo tradicional (41).

Si es unos años anterior a muchos de los testimonios que hemos citado, creo que no hay ninguno que sea tan claro y

(39) Carta citada en la nota anterior, p. 132.

(40) *La derrota de los pedantes*, ed. y estudio preliminar de J. Dowlong, Barcelona, 1973, pp. 85 y 86.

(41) No son ellos los únicos, ciertamente. De Forner, Cadalso, Jovellanos, etc. se podría decir algo parecido, aunque tal vez no de una manera tan tajante.

terminante en proclamar la igualdad de derechos ante la educación, como el que expuso un profesor de la Universidad de Sevilla, Antonio J. Jerez y Lopez. Su obra más relevante se publicó en 1785. En ella atribuye al soberano el derecho a regular la instrucción y proclama que «cada uno tiene derecho para instruirse en las ciencias, y por lo mismo a ninguna clase de ciudadanos honrados se le deben cerrar las puertas de las universidades, ni del premio público, a que los admite la legislación de España» (42). El autor habla a continuación de la honra natural de todos los súbditos, con lo que desmonta el principio constituido de la sociedad jerárquica tradicional. Pero aun más: ya en la parte final del libro, defiende vehementemente el derecho a recibir la instrucción que por capacidad individual (no socialmente recortada) se pueda alcanzar, por parte de todos y especialmente cita a los individuos incluidos en el bajo nivel de los oficios y otros trabajos manuales. En páginas precedentes hemos visto a otros escritores reducir a estos últimos a la práctica de operaciones mecánicas, negándoles el derecho a recibir una mayor instrucción. «Sería injusto añadir al peso de la pobreza o del arado, dice Perez y Lopez, el gravísimo e intolerable de no poderse ilustrar, y de quitarles la esperanza de que algún día el pobre, el labrador y el artesano o sus hijos, permuten su degracia o profesión penosa, por la riqueza, fortuna, honores y autoridad en aquella misma república, a cuyo seno se han acogido para ser felices y a lo que sirviendo tanto o más que otros, con servicios reales y personales, son acreedores de justicia a sus premios» (43). Derecho, pues, a la educación de todos los miembros de la sociedad, cualquiera que sea su ocupación y rango, y derecho sin cortapisas a utilizar la educación como vía de promoción social hasta los más altos puestos.

(42) *Principios del orden esencial de la naturaleza*, en el que solo se ocupa de Moral y política, ed. de Madrid, 1785. Aunque el título del libro parece sugerir un eco de Mercier de la Rivière, no parece que haya leído a ningún fisiócrata. Ver pp. XXVIII y XXIX.

(43) Aunque la expresión «ciudadanos honrados» es igual a la que en Cataluña y Valencia servía para designar una clase que venía a ser el primer escalón de la nobleza, aquí no tiene ese sentido sino que alude a toda clase de ciudadanos que por la rectitud de su vida se les puede atribuir la virtud de la honra, cualquiera que sea su nivel social. Pérez y López escribió también un *Discurso sobre la honra y deshonor legal*, Madrid, 1781, contra toda medida restrictiva de estimación adversa a los oficios. Se ocupa de él, Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, 1953, p. 141 y ss.

Quiero, para terminar, empalmar con el hilo de las opiniones inglesas y francesas que vimos al principio, partidarias a ultranza de que se reservara la educación para las clases ricas o socialmente distinguidas y se mantuviera al pueblo en la ignorancia. Hemos visto que esta misma manera de ver un fundamental aspecto de lo que el ilustrado llama «felicidad social» o pública, indisoluble de la individual por reconocidas leyes de naturaleza, tuvo también en España amplia repercusión. Pero, sin embargo, su eco, en general, es más débil y pronto se inicia un cambio de dirección que, a fines del XVIII, representan en su línea más decididamente defensora de la eliminación de trabas de cualquier clase al adelanto en la educación (estamentales o cualesquiera otras que no sean de estricta referencia a cualidades personales, no atendiendo más que a la vocación, el talento o la libre selección). Cabarrús, Moratín, Pérez y López representa — y muy especialmente el último — las máximas cotas del liberalización del derecho a recibir la educación que pueda cada uno alcanzar, sin establecerse límites previos.

Y es curioso que todavía poco antes de que llegue a su mitad el siglo siguiente, en 1848, John Stuart Mill se vea obligado a rechazar la posición contraria, con la que le es posible aún tropezar: «No puede darse una combinación de circunstancias más peligrosa para la felicidad humana que aquella en que se mantiene a un alto nivel la inteligencia y talento de la clase gobernante, pero se desalienta y se obstaculiza fuera de ella. Un sistema así personifica de una manera más cabal que ningún otro la idea del despotismo, añadiendo el arma de la superioridad intelectual a las que ya tienen los que disfrutan del poder legal» (44). La lucha por recibir la educación que cada uno sea capaz de asimilar, y con ella desarrollar su personalidad y ampliar sus oportunidades sociales, sigue presente en nuestro tiempo, aunque unos países se encuentran mucho más próximos que otros de esas metas que, en este año 1985, hace justo dos siglos enunciara en la Universidad de Sevilla un profesor, creo que desconocido en estos aspectos.

(44) *Principios de Economía política*, trad. castellana, México (cito por la edición de 1978), lib. V, cap. XI, p. 811 (la primera edición en inglés fue de 1848).

AS CARTAS PASTORAIS  
DE D. FRANCISCO DE LEMOS  
DE FARIA PEREIRA COUTINHO  
BISPO DE COIMBRA

As cartas pastorais de qualquer bispo são sempre documentos importantes para se conhecer o seu pensamento acerca dos vários problemas diocesanos, nomeadamente religiosos, e mesmo sobre outras questões de carácter geral.

As de D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho não fogem à regra. Por elas vemos quais as suas preocupações pastorais e a mentalidade da época em que viveu p).

Entre outras ideias, salientamos aqui o cuidado de aplicar as normas de Trento (já ocorrido há cerca de 250 anos), de transmitir aos fiéis os conhecimentos da doutrina cristã e de zelar pelo clero diocesano, dentro de uma perspectiva demasiado canónica.

É possível que outras cartas pastorais de Pereira Coutinho ainda venham a ser por nós encontradas. Estas que conhecemos estão inseridas em livros que pertenceram às freguesias de S. Tiago e de S. Bartolomeu da cidade de Coimbra e num da paróquia da Pampilhosa.

Quanto mais não fosse, valia a pena abordar neste modesto trabalho, mesmo ao de leve, o tema das cartas pastorais para que outros investigadores se debruceem com empenho no estudo da documentação de carácter religioso guardado nos diversos Arquivos do país. Por ela se pode compreender melhor o passado e também o presente. \*

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

G) Sobre D. Francisco de Lemos, vide o nosso trabalho *Biblioteca e Bens de D. Francisco de Lemos e da Mitra de Coimbra*, Coimbra, 1984 (com abundante bibliografia).

A pastoral de 28 de Fevereiro de 1769, data em que D. Miguel da Anunciação se encontrava encarcerado, trata dos graus de consanguinidade como impedimentos da realização do matrimónio.

Apresentando-se como Desembargador da Casa da Suplicação, Juiz Geral das três Ordens Militares, Deputado da Inquisição de Lisboa e da Real Mesa Censória e Vigário Capitular do bispado de Coimbra, D. Francisco de Lemos começa por dizer que, ao tomar conta do governo da diocese, se preocupou com o estado da mesma no que respeita aos costumes e à observância da disciplina canónica.

E constatou que um dos males que nos últimos tempos tem perturbado mais os espíritos é o relativo a dispensas matrimoniais nos graus proibidos, «que principiou a fazer-se sensível logo que El Rei Nosso Senhor que Deus guarde foi servido pelas justíssimas causas que são patentes a todo o mundo proibir aos seus fiéis vassallos o recurso à Santa Sede Apostólica, ficando os povos por esta causa reduzidos à indispensável necessidade de observarem em todo o seu rigor os cânones proibitivos dos matrimónios nos graus de consanguinidade e afinidade sem que fossem bastantes as reiteradas petições e clamores que faziam ao seu prelado para o moverem a usar com eles da mesma benignidade e indulgência que praticava a Santa Sede Apostólica».

Daí resultou terem ficado suspensos até ao momento muitos casamentos «já iniciados pelos esponsais na esperança de se obter dispensa». A isso acresce o facto de «terem sido mais frequentes e mais inveterados e mais escandalosos e públicos os incestos». O dano causado às almas dos contraentes foi enorme, pois dessa feita continuaram as dissensões entre muitas famílias «sem poderem extinguir-se e pacificar-se pela falta das ditas dispensas».

Muitas raparigas viram-se obrigadas a viver em estado de perpétuo celibato «sem terem vocação para a perfeição deste estado, umas por se irem avançando na idade e outras por não acharem maridos fora da parentela».

Muitas casas nobres ficaram reduzidas ou por «não terem legítima sucessão ou por não poderem conservar a sua nobreza».

Estas as razões formuladas pelo bispo Pereira Coutinho, as quais, como diz, podiam ser acrescidas de outras mais. Acentua «a grande perturbação e desordem em que se acha o bispado pela falta das ditas dispensas, chegando a tal ponto que muitos, vendo-se quase desesperados de alcançarem nas suas pátrias o benefício destas prósidas relaxações, desampararam as suas casas, pais, parentes e bens e foram constituir domicílio em reinos estranhos para deles obterem da Santa Sede Apostólica

a indulgência que não conseguiram do seu natural e próprio pastor».

O Bispo de Zenópolis alude a seguir à enorme dificuldade que em todos os tempos experimentou a Igreja «para a exacta e perfeita observância dos ditos cânones, especialmente depois que por eles foram estendidos os impedimentos a graus mais remotos, vendo-se por este respeito obrigado a restringi-los no concílio geral de Latrão, a deixar a sua antiga severidade e a usar de mais indulgência, permitindo as dispensas por causas assim espirituais como temporais e assim públicas como particulares».

Teve em consideração que os povos estão «constituídos como na posse de experimentarem o uso desta sábia e prudente economia da Igreja», pelo que «privá-los dela absolutamente ou suspender a sua praxe por longo tempo seria pretender cegamente renovar o antigo rigor que a mesma Igreja julgou há séculos». Devia pois mitigar-se, «suposta a inveterada contumácia dos fiéis e o influxo que tem nos matrimónios o interesse político dos estados; ou mostrar um zelo pela conservação dos direitos da Santa Sede Apostólica, injurioso à mesma Santa Sede, que em tais circunstâncias deseja que os pastores se animem do seu mesmo espírito e usem dos poderes que Cristo Senhor Nosso uniu ao episcopado para bem das almas e bom governo da sua Igreja».

Perante tais considerandos, o antistite conimbricense resolveu (após maduramente ter «pensado sobre as referidas desordens que não afligem menos a Igreja do que ao Estado») usar do poder ordinário que tem para dispensar «em tal conjuntura nos impedimentos públicos de consanguinidade e afinidade, guardando na concessão delas a forma que o Concílio de Trento prescreve e segue a Santa Sede Apostólica».

Manifesta o desejo de convocar um sínodo para, com os seus cooperadores no sacerdócio, tratar «deste negócio de tanta gravidade e ponderação». Mas confessa tal não poder fazer-se; como vigário capitular, não se tornava possível levar a cabo aquela realização.

Pede a todos que orem fervorosamente a Deus para que lhe infunda aquele espírito de santidade, inteligência e sabedoria, «que nos é necessário para que o poder que o mesmo Senhor foi servido depositar nas nossas indignas mãos para edificação do seu rebanho não se verta nelas em sua destruição e ruína».

Os párocos deverão fornecer-lhe com toda a exactidão os elementos respeitantes aos casos existentes nas suas paróquias no que toca à prática canónica das dispensas matrimoniais. Devem declarar «qual tem sido a observância e qual a relaxação

dos referidos impedimentos». Os párocos devem também dar notícia aos fiéis da resolução tomada de dispensar nos graus proibidos enquanto durar o impedimento de recurso à Santa Sé, publicando a pastoral que foi escrita pelo escrivão Felix de Sousa Tavares.

Como comentário final, apenas uma palavra. D. Francisco de Lemos tomou a peito um assunto importante de carácter jurídico e social, avançando com uma solução que sanava o problema, o que revela as suas preocupações pastorais. E isto logo no início da sua governação do bispado de Coimbra.

A pastoral de 28 de Abril de 1780 trata da solenidade da festa do Coração de Jesus. Serviu de escrivão Teotónio Mendes de Carvalho.

A rainha solicitara ao papa Pio VI que aquela festividade se celebrasse todos os anos com officio «duplex de prima classe» na 6.<sup>a</sup> feira depois da oitava do «Corpus Christi». A referida celebração começara a fazer-se na diocese a 2 de Junho de 1777.

Desejando emprestar à comemoração a maior solenidade, a rainha solicitou do pontífice que, de agora em diante, o dia do Coração de Jesus fosse considerado dia de preceito, com vigília, jejum e abstinência de qualquer trabalho servil. O indulto pontifício tem data de 7 de Julho de 1779. Caso as festas de S. João Baptista ou de S. Pedro e S. Paulo ou de S. António (de Pádua, diz a pastoral) caíssem em 5.<sup>a</sup> feira, a observância da vigília e do jejum e abstinência passariam para 4.<sup>a</sup> feira.

A pastoral de 26 de Abril de 1782 versa o tema da obrigação de conhecer a doutrina cristã.

O prelado começa por referir que é indispensável saber a doutrina da religião e alude ao desinteresse e descuido de muitos em se instruírem, «querendo antes ficar na ignorância do que procurar as leis da divina doutrina». Funestas são as consequências da falta de tão necessários conhecimentos e grave é a sua obrigação de, como prelado, dar contas a Deus da aplicação de medidas para que o povo conheça a Deus, os seus mistérios e a sua lei.

As providências que lhe pareceu dever tomar foram as seguintes: primeiramente, recomendar aos párocos que se empenhem seriamente na instrução dos fiéis transmitindo-lhes «o pão da palavra». Devem insistir na obrigação estrita que têm de conhecer a doutrina cristã, «fazendo-lhes ver os grandes castigos com que Deus pune os que desprezam o conhecimento da mesma doutrina e aplicando todos os meios conducentes para

que os povos efectivamente tenham dela uma digna e competente instrução».

Refere-se a seguir à pastoral de 1 de Setembro de 1743, da autoria de D. Miguel da Anunciação: «deu providências muito sábias e oportunas para que os reverendos párocos sacerdotes e mais ministros não faltassem às obrigações que têm de a ensinarem aos povos». Manda que a dita pastoral seja rigorosamente cumprida «debaixo das mesmas penas nela contéidas». E declara abusivas todas as interpretações que se lhe têm dado, contra a sua letra e o espírito, «sendo certo que não têm outro fim mais do que iludir o que nela se dispõe e defraudar os povos do pão da doutrina». Os arceprestes devem «carregar» as suas consciências para que tenham a maior vigilância nesta matéria e que, de seis em seis meses, «corram os seus arceprestados inquirindo se a dita pastoral se executa como nela se contém».

Os arceprestes indicarão os ministros sagrados que mais se distinguem neste aspecto da sua actividade pastoral e darão conta «muito circunstanciada para darmos as providências que nos parecerem justas».

Uma das causas da ignorância da doutrina nasce da falta que há de catecismos de acordo com as diversas idades, «por ser certo que o leite que se dá aos meninos não é bastante alimento para os maiores». Há que fazer frente a tal lacuna atendendo à diversidade de catecismos que circulam pelas paróquias sem autoridade episcopal e respectiva aprovação.

Determinou, pois, colocar à disposição dos diocesanos um catecismo mais extenso para uso das pessoas de maior idade e outro mais reduzido que contenha um resumo da doutrina cristã para as crianças. Enquanto não concretizar essa ideia, pede aos párocos que o informem acerca dos catecismos que serão necessários para logo serem remetidos.

A sua preocupação é que «em todas as casas de famílias onde viva ao menos uma pessoa que saiba ler haja um catecismo para ser lido nas mesmas casas e servir a instrução das pessoas dela».

O quarto ponto é uma insistência no sentido de os párocos fazerem ver aos pais de família a necessidade que há de se ler o catecismo todos os dias às suas famílias. E que admitam outras pessoas de fora que não souberem ler, «declarando-lhes o grande serviço que fazem a Deus e à Igreja, as indulgências que lhes são concedidas por tão pia obra e as grandes utilidades que receberão com este exercício».

A terminar, recorda a conveniência de os diáconos, subdiáconos e minoristas se consagrarem ao trabalho de catequização nas paróquias. Devem cooperar com os párocos, distri-

buindo-se pelas freguesias e seus lugares, e vir aos domingos e dias santificados à tarde ensinar a doutrina cristã aos fiéis.

Os párocos procederão à referida distribuição dos clérigos com todo o cuidado e atendendo às conveniências dos clérigos. E darão conta ao prelado dessa distribuição, considerando condição para admissão a ordens sacras a prática referida de ensinar o catecismo: «...certificando-lhes da nossa parte que sem certidão de assim terem cumprido não os admitiremos às ordens a que aspirarem e que o zelo e cuidado que cada um deles tiver e mostrar no exercício de catequização servirá muito de conhecer o seu espírito e se são dignos de serem eclesiásticos e se são dignos das ordens que pretendem.....»

Serviu de escrivão Teotónio Mendes de Carvalho.

A pastoral de 6 de Abril de 1782 versa a celebração da festa do Corpo de Deus.

A rainha, «querendo promover nos seus reinos e senhorios o culto do Santíssimo Sacramento da Eucaristia que faz o principal objecto da sua exemplícissima piedade», impetrou de Pio VI a graça de no dia 24 de Março se recitar o officio e celebrar a missa que se ordena para a festa do Corpo de Deus. Mais impetrou que nesse dia ou noutro para o qual se transferisse a celebração fossem concedidas indulgências iguais ao do jubileu da porciúncula. O pedido era para todo o mundo cristão.

E segue-se o breve pontifício em que o papa, dirigindo-se a Maria Francisca, rainha de Portugal, atende a súplica formulada. A visita a uma igreja da ordem de S. Francisco era uma das condições para obter as indulgências, bem como a confissão e a comunhão, actos que podiam ser mudados para outro dia, caso houvesse impedimento. Os fiéis deviam orar pela paz entre os príncipes cristãos, pela extinção das heresias e pela exaltação da Igreja. Era, pois, a oportunidade de ganharem as indulgências previstas para o dia 2 de Agosto.

A pastoral de 17 de Julho de 1792 aborda o problema da catequização. O Dr. Joaquim Ferreira, prior da igreja de Nossa Senhora do Pranto dos Coutos de Arazede, arcepreste de Montemor-o-Velho e visitador em nome de D. Francisco de Lemos, foi o nortador da pastoral para aquela área do bispado.

Escreve D. Francisco de Lemos que, tendo estabelecido no regimento dos estudos do Seminário que as lições do primeiro ano do curso teológico se fizessem pelo catecismo do concílio de Trento e atendendo às vantagens obtidas, achou conveniente torná-lo extensivo a todo o bispado. Assim se faria entrar «em todo ele no mesmo espírito e nos mesmos sentimentos, tanto

pelo que pertence à pureza e solidez da doutrina como à forma do seu ensino».

Havendo falta de exemplares do dito catecismo, tomou a deliberação de o reeditar acompanhado de uma pastoral dirigida ao clero diocesano, no qual impõe a obrigação de se dar conta dos seus conhecimentos nos exames e de, por eles, formar a catequese a dar ao povo.

O prelado diz a seguir que esperava encontrar por parte de todos um interesse maior do que aquele que se verificou. Daí que determine «sob pena de obediência» a todos os párocos sacerdotes, diáconos e subdiáconos do bispado (ou nele residentes) que, dentro de dois meses a contar da publicação da pastoral, informem o provisor do bispado ou os arciprestes se possuem o catecismo com a pastoral anexa. Deverão rubricar esta pastoral.

Os visitantes observarão se os sacerdotes possuem o catecismo, «obrigando a todos que apresentem para nele escreverem que o viram, achando algum que não, por omissão ou pelo haver vendido e passado a outrem, o corrigirão desta falta conforme a culpa que nisso tiver cometido, assinando-lhe logo um breve termo para dentro dele o haver e apresentar para ser rubricado na forma dita».

Refere-se a seguir à edição que mandou fazer do livro *Doutrina Cristã* de Fr. Luís de Granada, impresso por ordem da rainha D.<sup>a</sup> Catarina, para o ensino da religião no reino de Portugal. Escreve depois: «e desejando continuar no nosso bispado a tradição de uma doutrina tão conforme à do referido catecismo e tão próxima por sua muita luz e união para sólidamente formar a piedade dos povos, exortamos a todo o clero que igualmente procure havê-lo assim para a sua edificação como das almas que lhe são incumbidas».

A pastoral de 24 de Outubro de 1795 é dedicada à obrigação de serem enviadas regularmente informações acerca da vida cristã das paróquias.

Pela introdução logo se vê a preocupação que Lemos manifesta de estar ao corrente do que se passa nas freguesias do seu bispado: «Fazemos saber que considerando nós a indispensável obrigação que temos de vigiar sobre a porção do rebanho de Jesus Cristo que o Espírito Santo confiou ao nosso cuidado, seria grande consolação nossa se pudessemos estar sempre presente em cada uma das paróquias da nossa diocese para nos fazermos todas as coisas para todos para lucrar a todos para Jesus Cristo: já assinando o zelo de muitos reverendos párocos deste bispado, de que temos um conhecimento tão claro como consolador para nós que muita actividade, prudência e caridade

de que aplicara na cultura da vinha do Senhor, coadjuvando-nos nos nossos pastorais trabalhos; já exatando o letargo e descuido de alguns que tendo principado fervorosamente vieram a deixar a sua primitiva caridade, a que diríamos com o Apóstolo do Apocalipse: «memor esto itaque unde excideris et prima opera fac, sin autem, movebo candelabrum tuum» (Ap. 2, 5); já ocorrendo com o ministério da palavra aos novos pregando e instando oportuna e importunamente, segundo o aviso que o Apóstolo nos dá (Tim. 2, 4), arguindo, corrigindo, repreendendo e castigando aqueles que em lugar de seguir o caminho do Senhor, se tivessem alargado pelas estradas da iniquidade».

Mas esse desejo não é praticável. A extensão da diocese é grande, a multiplicidade de afazeres pastorais enorme. Daí que, tendo impetrado a luz do Espírito, resolveu tomar algumas medidas, para o que pede a colaboração dos párocos a fim de o informarem sobre o estado das suas freguesias «para termos sempre presentes as suas necessidades e podermos ocorrer a elas com saudáveis providências». Tendo ouvido pessoas de «conhecida doutrina e virtude», estabeleceu uma regra «fixa e invariável» que consiste no envio pelos párocos de três em três meses de uma relação «exacta e verídica» que consta dos seguintes pontos:

1. ° — Será indicado o número de clérigos da paróquia, o grau da ordem de cada um deles, o seu nome, se é natural de lá ou de fora; se é do bispado e qual a sua ocupação e idade; se é são ou doente «de queixas habituais», que estudos tem, qual a reputação das suas ciências, se assiste às cerimónias, se é zeloso em ajudar na pastoral da paróquia, especialmente na catequização e de confessor; se usa hábito eclesiástico e decente, ou se não faz caso de aparecer em público com vestidos só próprios de seculares.

Tudo isto se applicaria aos aspirantes ao estado eclesiástico.

2. ° — Será prestada informação acerca do povo: se assiste à missa e à catequese «que se devem fazer nos domingos e dias santos»; que instrução tem nos ministérios da religião; se há pecados públicos e escandalosos contra qualquer preceito da lei «que são os compreendidos em semelhantes delitos; que remédios têm sido já applicados para os fazer cessar; e as causas porque não tiveram o efeito desejado, declarando se têm sido admoestados judicialmente e tendo-o sido, explicar se tem assignado termo do 1.º, 2.º ou 3.º lapso».

3. ° — Quanto ao culto e edificios destinados a ele, alude às festividades que costumam solenizar a paróquia: como se fazem as festividades; se o clero assiste a elas com «vestidos talares e decentes»; se o povo está com modéstia, quietação e piedade nestas festividades e mais actos de religião; que con-

frarias há na paróquia; se estas «enchem os deveres da piedade e fins religiosos para que foram instituídas; se tem algumas contestações sobre direitos e privilégios quando pretendam ter; que capelas há em toda a paróquia; a invocação e lugar de cada uma delas; se pertence a pessoa particular ou ao povo; se tem paramentos suficientes com decência e asseio, quer na igreja paroquial quer nas capelas; e havendo falta, especificarão os que faltam e a quem pertence provê-los; e não se encontrando limpos e asseados, a quem compete fazê-lo; se a igreja ou capelas carecem de reparação ou reedificação; por último, exporá se as providências dadas nas visitas têm sido satisfeitas acerca de qualquer dos artigos; e não havendo sido, dirá quais devem ser essas providências e quem é o culpado da omissão ou culpa».

De três em três meses seriam enviadas relações, como já ficou dito. E para facilitar, resolve conceder os seguintes prazos: a primeira relação seria entregue em Abril, a segunda em Agosto e a terceira em Dezembro. Na secretaria do bispado receberiam os párocos um documento que pudesse ser apresentado nas visitas. Os visitantes deveriam perguntar acerca de tudo isso e os padres prevaricadores castigados conforme a gravidade e negligência.

Também os arcepresbiteros deveriam anualmente mandar relações pormenorizadas de acordo com a pastoral de Setembro de 1786.

Serviu de secretário Teotónio Mendes de Carvalho.

A pastoral de 20 de Abril de 1796 reporta-se inteiramente ao sector clerical.

A introdução diz textualmente: «Somos informados de que muitos clérigos promovidos por nós a prima tonsura e aos diferentes graus de ordens menores se introduzem nas suas respectivas paróquias de um modo inteiramente apartado das regras eclesiásticas não concorrendo aos officios delas nos domingos e dias santos, não exercitando nelas as funções, ministérios das suas ordens, não prestando reverências e subordinação aos seus párocos e não mostrando nas suas acções e nos seus vestidos a gravidade e modéstia que requerem os cânones, como próprios da vila e honestidade do clero».

É prossegue: «E porque semelhantes desordens manifestamente tendem a frustrar a esperança que tem esta igreja de lhe fornecermos ministros que, cheios do espírito de Deus hajam de aplicar-se com o fruto à obra do ministério: em cumprimento do nosso officio pastoral, depois de exortarmos a todos os clérigos tonsurados, minoristas a considerar seriamente as obrigações que pela ordenação contraíram e enchê-los segundo a ordem de 1795 e da Igreja ordenamos o seguinte»:

1. ° — Renovar todas as disposições emanadas das suas anteriores pastorais e das do seu antecessor, D. Miguel da Anunciação, sobre a vida, costumes e obrigações dos clérigos tonsurados e minoristas, aplicando aos transgressores as mesmas penas já previstas «e outras a nosso arbitrio».

2. ° — Todo o clérigo tonsurado e minorista deve tirar carta de «adição» ao serviço da sua respectiva paróquia dentro de quinze dias imediatamente depois da sua ordenação. Caso não cumpra, não pode continuar no seminário nem ser admitido a ordens. As referidas cartas serão apresentadas aos párocos e arciprestes respectivos para poderem fazer o assento nos seus livros. Caso não cumpram esta obrigação, não poderão ser admitidos a exercício das suas ordens na paróquia ou noutras do arciprestado.

Aos domingos e dias santificados deverão assistir às cerimónias religiosas da paróquia: a oração, a instrução religiosa, a missa, etc. Os párocos devem chamar a atenção para tal prática.

E, de acordo com o concílio de Trento, deverão os clérigos de ordens menores exercitar as suas ordens nas respectivas paróquias.

Assim, o ostiário deve zelar por tudo o que respeita à decência e ornamento interior e exterior da casa de Deus. Deverá estar à porta da igreja de cota ou sobrepeliz para cuidar no tempo dos ofícios divinos no sentido de o povo não ficar fora dos tempos em conversas inúteis. Todos deverão entrar para a igreja, ficando os homens separados das mulheres.

Tudo farão para que haja silêncio e respeito e advertirá os transgressores ou comunicará ao pároco, caso não seja aceite a sua advertência.

Os excomungados e interditos não poderão entrar nas igrejas e da mesma sorte as mulheres que aparecerem com vestidos indecentes e alheios da modéstia cristã.

Evitará que as pessoas se encostem aos altares, se aproximem do sacerdote que celebra os ofícios, estejam no coro no meio dos sacerdotes e de outros ministros.

Cuidará também para que se façam os sinais aos paroquianos a fim de concorrerem para os ofícios divinos.

E tudo farão para que as igrejas se mantenham limpas, bem como as imagens e altares, de acordo com o já estabelecido na pastoral de 20 de Setembro de 1792.

Alude de seguida às irreverências e profanações, escândalos e desordens que frequentemente se cometem nos templos, pelo que exorta os ostiários a aplicarem-se no seu ofício com muito zelo e dignidade.

«O leitor deverá, em vez da lição da Sagrada Escritura, ensinar às crianças e aos adultos os princípios da nossa religião que se contém no pequeno catecismo de Montpellier que temos aprovado para o uso dos fiéis, aplicando-se a esta instrução com muito zelo e procurando gravar nos seus corações as verdades cristãs».

O pároco determinará a ocasião de ensinar a religião, obrigando os pais e mães a que tragam à igreja ou mandem os filhos a fim de serem instruídos na doutrina cristã. E diz: «Bem entendido que não é nem podia ser da nossa intenção descarregar os párocos desta obrigação mas tão somente de suscitar-lhes esta cooperação e subsídio».

Os exorcistas devem preparar tudo o que é necessário para a bênção da água e cuidar para que ela não falte nas pias de entrada das igrejas e nas caldeiras para o acto de «Asperges» e ajudarão o sacerdote nestas cerimónias, bem como ajudarão nas cerimónias de exorcismo\* e do baptismo.

O acólito acenderá as velas e trá-las-á quando for da leitura do Evangelho ou, fazendo-se alguma procissão, colocará o fogo no turíbulo e depois o incenso; e o vinho e a água nas galhetas. Tudo o que for necessário ao sacerdote, ao diácono ou subdiácono ele estará ao seu dispor. Refere que isto se aplica não só às missas solenes mas também às rezatas, «portando-se em tudo com tal edificação e exemplo que as pessoas sejam movidas a respeitar os nossos santos mistérios e a praticar a virtude».

Não havendo clérigos das referidas ordens, para substituir os outros «e (sucendendo não haver clérigo de ordem inferior), o pároco distribuirá por diferentes pessoas da paróquia os ditos ofícios, tendo cuidado que sejam de conhecida piedade e que satisfaçam a elas com zelo e religião».

A pastoral lembra de novo que os ministros deverão dar provas de inteligência e zelo para serem promovidos nas ordens, E os párocos terão que informar quais as funções exercidas pelos ministros e por quanto tempo o fizeram.

Recomenda a necessidade de possuir sobrepeliz ou cota própria para exercer as suas funções. E diz que o fim da sua prática é também «de os preparar por esta série de ofícios e ministérios aos graus superiores e particularmente ao sacerdócio, querendo a Igreja que eles em todo este tempo dêem tais provas de virtude e zelo e de aproveitamento em estudos, que com razão se possa julgar que Deus os chama para um estado tão santo».

As últimas palavras são de recomendação aos párocos e arciprestes para que vigiem sobre o cumprimento das normas estabelecidas. A sua negligência será também punida.

Serviu de secretário Teotónio Mendes de Carvalho, escrivão da Câmara Eclesiástica.

A pastoral de 16 de Dezembro de 1780 trata da festividade de S. Sérvolo cuja solenidade a rainha, devota daquele santo, pediu fosse celebrada em Portugal e seus domínios. Seria de rito de segunda classe.

Os párocos da cidade e colegiais dos colégios rezariam no coro o ofício de S. Sérvolo. Fornece recomendações particulares.

A pastoral de 26 de Novembro de 1775 aborda o comportamento dos minoristas.

Consta que não são cumpridas as normas de Trento, as constituições pontifícias, as pastorais diocesanas e a disciplina da Igreja, que determinaram que os minoristas exercitem os ofícios que lhes estão confiados de acordo com as ordens recebidas. Só assim se podem preparar devidamente para ascender ao sacerdócio.

Ordena que todos os que residirem na cidade e seu termo dentro de seis dias se apresentem ao prelado para que este lhes passe carta de «adição» com a qual se apresentarão logo aos respectivos párocos.

Deverão os minoristas participar em todos os actos litúrgicos e colaborar com os párocos na instrução religiosa, etc.

A pastoral de 28 de Junho de 1776 aborda a questão do culto divino nas colegiadas da cidade.

Tem conhecimento de que é com escândalo que se celebram os actos litúrgicos, sem ordem, sem frequência, sem decência e solenidade e grandeza dos mistérios, «não se fazendo os assentos ou fazendo-se incorrectamente, etc.».

E não deixa de referir os abusos praticados pelos beneficiados que faltaram e são substituídos por outra pessoa a quem pagam de forma injusta.

O problema merece a Pereira Coutinho considerações muito severas quanto à prática da simonia: «os beneficiados não devem ser mercenários conductícios da casa do Senhor se tocam dos leses interesses».

Estabeleceu por conseguinte estas normas:

1 — O beneficiado que quiser servir-se de «ecónomo» (substituto) deverá pagar-lhe 30.000 rs. por ano, além das esportelas e benesses incertas e contingentes. Poderá ser em dinheiro ou em frutos.

2 — Proíbe todas as convenções e pactos que poderão praticar-se, como seja o arrendamento de frutos, etc.

3 — Não poderá nenhum beneficiado apresentar ecónomo que não seja sacerdote segundo o disposto nas Constituições.

4 — Abre excepção em casos particulares. Faltando sacerdotes, podem ser apresentados clérigos de ordem inferior ou de menores, além do referido exame de canto, língua latina, ritos eclesiásticos e forma de rezar. E deverão apresentar a carta de ordens e certidão jurada de seus párocos de que cumpriram as obrigações recomendadas pela ordem episcopal de 26 de Novembro de 1775. O mesmo se aplica aos anos posteriores.

5 — Proíbe sob pena de suspensão «ipso facto e de outras ao seu arbítrio que algum beneficiado ou ecónomo» sirva em mais do que um benefício ou capela sem especial licença. Proíbe que se aumente por espaço de tempo superior a três dias. E contém outras determinações.

6 — Recomenda a todos que se cumpra tudo com o máximo respeito e diligência.

7 — Refere-se à admissão de novos beneficiados para que não haja interrupção na prática dos officios.

As pastorais de 14 de Maio e 18 de Novembro de 1781 tratam do pedido de esmolas no bispado para os lugares santos de Jerusalém.

A pastoral de 28 de Março de 1782 proíbe que, durante a Semana Santa sobretudo, as pessoas conversem «tumultuosamente» nas igrejas e trata outros pontos que possam causar escândalo e perturbação.

Denuncia ainda os excessos praticados nos adros das igrejas, dizendo que os infractores serão castigados.

A pastoral de 5 de Abril de 1785 inclui uma carta da rainha D. Maria Francisca sobre os pedidos de renúncia de dignidades, canonicatos ou benefícios da catedral e do bispado. Todos os casos têm de ser devidamente analisados.

A pastoral de 8 de Agosto de 1786 estabelece os arciprestados nas dioceses e o respectivo regimento (vid. Anexo).

## ANEXO

*Carta Pastoral pela qual são estabelecidos os Arciprestados que o bispo quer que existam no seu bispado e a apresentação do Regimento dos Arciprestes.*

— Ordena que em cada Arcediagado haja dois arciprestes com seu Distrito separado.

— O arcipreste enquanto não tomar posse não poderá exercer a sua jurisdição.

— Os arciprestes terão a seu cargo a reforma dos costumes, a extirpação dos vícios, a prática das virtudes cristãs, a boa ordem do Governo da Igreja.

— Para que melhor possam cumprir as suas obrigações residirão no centro do Arciprestado, não podendo ausentar-se por mais de oito dias sem licença do Bispo.

— Terão de anualmente visitar todas as Paróquias dos seus Distritos e passados 15 dias da visita terão de pessoalmente ir dar notícia ao Bispo do que notaram e emendaram.

— O bom e o mau estado da paróquia depende da conduta de párocos, sacerdotes e mais clérigos; portanto cabe ao arcipreste vigiar a conduta deles.

— Saber se os Sacramentos são administrados.

— Exigir o cumprimento da Pastoral de D. Miguel da Anunciação de 1 de Setembro de 1723 no que diz respeito ao Ensino da Doutrina Cristã.

— Administração dos Sacramentos em especial Eucaristia, Penitência e Matrimónio: se são administrados de acordo com o Ritual; se são uniformes nos Ritos e Cerimónias que a Igreja manda guardar.

— Horário das cerimónias religiosas para que todo o público possa assistir.

— Asseio dos Templos e dos Altares, repreensão dos pecados públicos e escandalosos dos fregueses.

— Procurarão acabar com qualquer discórdia entre as famílias e corporações da Paróquia.

— Assistência aos moribundos, enfermos, pobres e miseráveis.

— Informarão sobre a vida e costumes, ciência e zelo dos sacerdotes e mais clérigos. Se são negociantes, fazendeiros, usurários, revoltosos, dados a jogos ou excessivos no beber, se cumprem o que se diz nas Pastorais tanto no que respeita a cohabitação e familiaridade com pessoas como à decência dos vestidos.

— De tudo o que acharem os arciprestes terão um livro para o anotar.

— Aos párocos, sacerdotes e clérigos cujas faltas sejam em excesso devem castigar fazendo ambos de testemunha e remeterão ao Vigário Geral.

— Que seja exigida a residência do Pároco na Paróquia.

— Evitar que o Pároco se ausente por mais de 8 dias da Paróquia.

— Não permitir que qualquer clérigo se transfira do seu domicílio na Paróquia para outro sem licença.

— Darão notícia das freirás que estiverem fora da sua clausura, sem licença do Bispo, e os religiosos que fora da clausura cometam algum excesso que escandalize o povo.

*As Cartas Pastorais de D. Francisco de Lemos*

— Que promovam as *Conferências de Moral e do Povo* para a ciência do Clero necessária ao bem da alma e ao serviço da Igreja.

— Que assistam pessoalmente às eleições do Presidente e Secretário que devem ser os mais idóneos e que a eleição se faça em Janeiro e Fevereiro. Que vão assistir à Conferência da Paróquia dos seus sacerdotes, ora numa ora noutra, tomando a Presidência para que os animem com a sua presença.

— Que examinem as côngruas e dêem conhecimento ao Bispo se elas são o necessário para o sustento do Clero.

— Vigiarão se as Confrarias satisfazem os fins para que foram criadas.

— Procurarão ter pleno conhecimento dos costumes dos povos de cada uma das Paróquias, se são violadores públicos e escandalosos dos preceitos de Deus e da Igreja, se são blasfemos, supersticiosos, sacrílegos, prejuros, adúlteros, incestuosos, usurários, semeadores de discórdia, etc.

— Poderão executar qualquer sentença, ordens ou mandados, inquirições de testemunhos que lhes sejam ordenados pelo Provisor e Vigário Geral mas não poderão fazer qualquer diligência fora do seu respectivo distrito, nem prender pessoa alguma mesmo que seja eclesiástica, desde que esta se refugie em lugar imune.

— Deverão obrigar ao casamento aqueles que vivem separados das suas consortes por tempo considerável sem justa causa e que as pessoas que pensam casar-se se não comuniquem nem tratem familiarmente, antes de serem recebidos na face da Igreja.

— Regerão com sobrepeliz e estola as procissões gerais que neles se fizerem.

A.U.C., *Documento Avulso*, de 8 de Agosto de 1786

*Igrejas do Arciprestado de Mortágua*

Mortágua	Cortegaça	Almassa
Midões	Vale de Remigio	Santa Comba Dão
Póvoa de Midões	Espinho	Vimieiro
Tábua	Trezoi	Couto do Mosteiro
Azere	Luso	S. Joaninho
Sinde	V. Nova de Monsarros	
Espariz	Pampilhosa	Pala
C o velo	Botão	Souzelas
Carapinha	Sazes de Lorvão	Torre de Vilela
S. Paio de Farinha Podre	Figueira de Lorvão	Brasfemes
Farinha Podre	Lorvão	
Oliveira de Cunhedo	Vacariça	
Paradela	Penacova	
Ervedal	Carvalho	
	Cercoza	



SANTIDADE E MALEFÍCIO:  
UM CASO DE POSSESSÃO DIABÓLICA  
EM OURÉM (BRASIL) NO SÉCULO XIX

Exorcismos, demónios, espíritos de Heródes, almas vagando do Inferno ao Purgatório e deste ao Céu, profanação de cadáveres, penitências, flagelação, credulidade e superstição. Tudo isso e mais uma população aterrorizada e confusa, contida por um misticismo religioso que não lhe permitia distinguir a verdade da fraude, a realidade da ilusão.

Ficção literária? Romance? Poderíamos até acreditar que sim. Os fatos narrados e o elenco de personagens fazem jus a um romance do gênero *O Exorcista* de William Peter Blatty ou *Demónios da loucura* de Aldous Huxley, dada a atualidade do tema <sup>0)</sup>. No entanto, estamos diante dos *Autos de Inquirição* em que o vigário José Maria Fernandes foi acusado de prática de exumação de cadáver e de pregar ao povo *A* crença em Santa Maria Martyr. Fatos acontecidos na cidade paraense de Ourém, nos idos de 1860, distando cerca de 170 quilômetros de Belém, capital da então Província do Pará e que, possivelmente teria, na época, cerca de 2 000 habitantes entre lavradores, comerciantes e escravos.

A História do Brasil não registra com frequência casos de exorcismos, profanação de cadáveres, violação de sigilo sacerdotal e outros semelhantes. Não que não tenham existido, mas provavelmente, porque continuam ainda inéditos e esquecidos nas prateleiras de nossos arquivos. Acredito que os processos inquisitoriais trazem estes tipos de acusações, mas poucos \*

\* Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

<sup>0)</sup> A. Huxley, *Demónios da loucura*, Tradução de Marcos de Vicenzi, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Americana, 1972; P. W. Blatty, *O Exorcista*, Rio de Janeiro, Ed. Eco, 1975.

são os historiadores brasileiros que se deram conta da riqueza desta fonte, ou que demonstraram interesse por esta temática.

O conteúdo destes autos permite-nos recuperar parte do universo místico do homem brasileiro do século XIX, reencontrando velhas crenças comuns à cultura europeia, dentre as quais predomina a do diabo. Os *Autos de Inquirição* em que é acusado o vigário José Maria Fernandes, encontram-se organizados sob a forma de dois processos: um da justiça secular e outro da eclesiástica — manuscritos em papel almaço encontrados quando pesquisávamos nos arquivos da Cúria Metropolitana de Belém do Pará em Janeiro de 1978. Misturados por entre vários outros documentos raros e significativos para a compreensão da História do Brasil, estes processos não tinham sequer uma catalogação, dada a situação crítica em que se encontram nossos arquivos.

O processo secular foi aberto em 16 de Junho de 1860 sob a responsabilidade do Dr. Olyntho José Maria, Chefe de Polícia da Província do Pará, que inqueriu cerca de 16 testemunhas com idade média entre 24 a 36 anos, muitos dos quais lavradores e comerciantes. Os «autos policiais» encerraram-se em 6 de Julho de 1860 contendo 88 páginas e que foram remetidas à Câmara Eclesiástica da Província <sup>(2)</sup>.

Para instaurar o processo eclesiástico o arcebispo Raymundo Severino de Mattos, Vigário Capitular da Diocese nomeou o Reverendíssimo Dr. Pedro Honorato Corrêa de Miranda, Vigário Capitular do Bispado. Entre 2 de Agosto e 19 de Setembro de 1860 foram ouvidas 9 testemunhas compondo um documento de 27 páginas, manuscritas em frente e verso <sup>(3)</sup>.

### *Os fatos e seus personagens*

Os *Autos de Inquirição* assinalam que entre 12 de Abril e 18 de Junho de 1860, Ourém foi palco de uma série de acontecimentos «sobrenaturais» que transformaram totalmente a vida cotidiana da cidade e de seus habitantes, a maioria residentes em sítios periféricos à área urbanizada. Após a morte de Maria do Nascimento, proprietária de um sítio na região,

<sup>(2)</sup> *Autos de Inquirição em que é acusado o Vigário José Maria Fernandes*, Ourem, 1860. Nota: para facilitar as citações usarei apenas a referência: *Autos de Inquirição (Justiça Secular)*:

<sup>(3)</sup> *Autos de Inquirição em que é acusado o Reverendo Vigário José Maria Fernandes*, Ourem, 1860. Nota: com o objectivo de distingui-lo do processo acima citado adotarei a seguinte referência: *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*.

sua escrava *a parda Martinha* de 18 anos de idade, afirmava estar possuída, pelo lado direito, pela alma da defunta senhora que, como pecadora encontrava-se nas profundezas do Inferno. Dizia-se também, possuída, pelo lado esquerdo, por dois outros espíritos malignos dois «Heródes», que se pronunciavam de forma muito confusa. Um destes demónios era o do «Cabra Velho», português negro da Capital e já falecido. O outro era do negociante espanhol Bento Mattos, conhecido como «Bentão», morador de Ourém.

Além de Martinha identificamos outros cidadãos que foram apresentados à população como «possuídos pelo demónio». Dentre estes destacamos o português Elias de Souza Pinto, ourives da Capital, com 29 anos de idade, cujo comprometimento foi muito questionado pelas autoridades policiais e eclesiásticas.

O vigário José Maria Fernandes desempenha o papel principal, ao lado da escrava Martinha: o de exorcista, responsável pelas cerimónias religiosas e orações efetuadas com o objetivo de expulsar os demónios ali manifestos. Paralelamente às práticas de exorcismos, o Vigário pregava a crença em Santa Maria Martyr, ou seja, à alma de Maria do Nascimento que, após alguns dias, atingira o Céu, mediante orações e exumação de seu cadáver efetuado diante de grande parte da população local.

Tais atitudes foram recriminadas pelo poder secular e eclesiástico como «crime de heresia, superstição, violação de sigilo sacramental e outros semelhantes». Os fatos imputados foram considerados como «uma ofensa à religião, à moral e aos bons costumes» (4). Diríamos que o Vigário exorcista e a escrava Martinha seriam presas fáceis ao Tribunal da Inquisição de Portugal ou Espanha, se estes ainda estivessem em atividade. Apesar de extinto, o Santo Ofício deixou sequelas, expressas pela forma de questionamento, visto a grande semelhança deste tipo de acusação com o conteúdo e forma dos processos inquisitoriais.

O *diabo* é um personagem implícito em todas as entrelinhas dos *Autos de Inquirição*, e que sempre esteve presente no mental coletivo da população brasileira. Podemos identificar, ainda hoje, constantes referências a sua figura na literatura de cordel, nos desenhos primitivistas, nas expressões populares e nas grandes obras de literatura brasileira, dentre as quais *Tereza Batista, cansada de guerra*, de Jorge Amado (5).

(4) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 3.

(5) J. Amado, *Tereza Batista, cansada de guerra*, São Paulo, Ed. Martins, 1972.



Ilustração de Calasans Neto para o romance *Tereza Batista, cansada de guerra*, de Jorge Amado, (São Paulo, Brasiliense, 1972, p. 215)

Na opinião do historiador Carlos Figueiredo Nogueira, em seu artigo *O diabo cordial*, a figura deste demónio brasileiro, apesar de ter como modelo o «diabo europeu» da Reforma Católica, encontra-se diluído na realidade brasileira. Perdeu suas características aterrorizantes, segundo o conceito popular, assumindo tropicalmente uma imagem de «tentador medíocre» e «risível» como consequência da fusão cultural gerada pelo processo de colonização (6).

No caso destes *Autos de Inquirição* estamos diante de vários «demónios», concebidos segundo a imagem do «diabo europeu», compondo um quadro de comportamentos semelhantes aqueles citados nos processos de bruxaria e feitiçaria característicos da França nos séculos XVI e XVII, conforme podemos verificar na obra de Robert Mandrou *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII* (7).

Analisando o conteúdo dos *Autos de Inquirição* sobre o prisma comportamental de cada um dos personagens identificados, temos condições de perceber:

- a figura imaginária do diabo diluída no discurso acusatório dos inquiridores e das testemunhas, expressivo dos valores culturais da comunidade religiosa;
- a persistência do «mito da possessão demoníaca» (identificação dos sintomas) que passa a manipular a mentalidade de toda uma população crédula de uma cidade do Norte do Brasil, na segunda metade do século passado;
- a idéia de pacto com o diabo;
- a delimitação do sagrado e do profano;
- a obsessão pelo sagrado ditado pelos dogmas da Igreja Católica;
- a possessão como «pathos» religioso;
- a crença na prática do exorcismo como terapia religiosa;
- o exorcismo como um espetáculo público envolto de magia e simbolismo;
- o papel da Igreja Católica como a principal responsável pela manutenção da crença do diabo — símbolo do mal.

(6) C. R. Nogueira, «O Diabo Cordial (Grandezas e misérias do demónio nos trópicos)», *Revista Leopoldianum*, Santos, 8 (23), 1981, p. 75.

(7) R. Mandrou, *Magistrados e Feiticeiros na França no século XVII: uma análise de psicologia histórica*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.

*A possessão como fenômeno coletivo*

Os depoimentos das testemunhas que denunciaram o comportamento desviante do vigário José Maria Fernandes nos oferecem um perfil dos valores e dos comportamentos deste homem brasileiro em face do sagrado e profano, evidenciando a continuidade de mitos e a persistência de enigmas. Reconstituímos parte deste mundo «transcendental» habitado por Santos, heróis e diabos, captando através das descrições da prática do exorcismo (terapia religiosa) a idéia do sagrado e do profano, alimentada pelo medo ao «desconhecido», ao misterioso.

Envoltos por um clima de magia, de simbolismos e de dogmatismo, estes *Autos de Inquirição* expressam um universo simbólico dominado por valores cristãos e medievais, distinguindo o domínio sacral-religioso (sob a responsabilidade de Deus) do domínio profano (sob a responsabilidade do homem) <sup>(8)</sup>.

Apesar de diluída em nosso universo cultural, percebemos que a imagem demoníaca persistiu conservando uma silhueta antropomórfica e uma personalidade maligna, principalmente quando investigada por autoridades representativas do pensamento cristão. Pierre Francastel lembra que, desde a Idade Média, o diabo sempre foi apresentado, figurativamente como um espírito ou um gênio — a tentação do mal — «com a capacidade de habitar o coração e o corpo do homem onde permanece sempre como um elemento estranho, ocasionando mutações no comportamento da pessoa possuída» <sup>(9)</sup>.

Apenas para podermos traçar uma correlação entre o discurso dos inquiridores e das testemunhas destes autos e a imagem da possessão demoníaca circulada desde a Baixa Idade Média, relacionamos algumas das manifestações enumeradas no *Capítulo dos Exorcismo do Tratado Sacerdotal de Sammarinus* <sup>(10)</sup>, com o objetivo de verificar a persistência de tais idéias na mentalidade coletiva da população brasileira do século XIX. Segundo os teólogos medievais o suspeito de possessão dentre os sintomas:

— «apresenta fisionomia assustada, olhar espantado e aspecto hediondo;

<sup>(8)</sup> R. Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950; M. Eliade, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.; J. C. Ribas, *As fronteiras da demonologia e da psiquiatria*, São Paulo, Edigraf, 1964, p 94.

(V p# Francastel, *A realidade figurativa: elementos estruturais da sociologia da Arte*, São Paulo, Ed. Perspectiva, USP, 1973, p. 352.

<sup>(10)</sup> J. C. Ribas, *ob. cit.*, p 112.

- não consegue pronunciar o santo nome de Jesus ou de qualquer outro santo....;
- se exprime em grego, latim ou outro idioma que jamais havia aprendido....;
- ao ser exorcizado, sente descabidamente um vento frio ou quente na cabeça, nos ombros e nos rins....;
- experimenta sensações como de vermes, formigas, rãs, a comerem desde a cabeça até o resto do corpo....;
- deixa de assistir o serviço Divino, de fazer orações de acordo com o seu hábito, de tomar água benta, de ouvir a palavra de Deus....;
- quando se torce ao ser exorcizado, faz meneios, se curva e contorce o corpo....» (11).

Conforme o depoimento de uma das testemunhas, os sintomas de possessão começaram a se manifestar em Martinha quando esta, um dia, acordou «assustada e deu um grande grito dizendo que a mãe-senhora havia pisado-a», sendo acometida de um «ataque que a fazia entrar em *convulsões* e couzas semelhantes». O vigário José Maria Fernandes foi chamado para benzê-la dentro da Igreja e desde então «os ataques tornaram-se maiores dando *gritos horríveis e grandes saltos* e dizendo que o *fogo do inferno a estava queimando*». Além disto, tanto na Igreja como no cemitério, «*deitava a língua para fora, deitava-se no chão* e fazia outras coisas iguaes». Tomava «*diferentes posições* mais ou menos extraordinárias» e sentia-se «*devorada por um grande fogo*» (12).

A alma da Senhora Maria do Nascimento que teria se apossado do corpo da parda Martinha passou por três fases distintas, sendo na primeira considerada como um espírito maligno de nome «Herodia, batizada, que estava ardendo nas chamas do Inferno». A voz que falava pela boca de Martinha dizia que tinha «vindo ao mundo para servir de exemplo aos seus parentes, para alcançar a salvação e fazer certas restituições, e pedir ao povo que rezasse muito».

Martinha, falando sempre em nome de sua Sra. Maria do Nascimento, pedia que se realizassem alguns desejos da falecida para que esta conseguisse se salvar, dentre os quais: tirar do baú a imagem de Nossa Senhora da Conceição e que fosse novamente encarnada; dizer missas rezadas e cantadas pela alma da finada e para Nossa Senhora da Conceição; desenterrar do \* 37

O<sup>1</sup>) J. C. Ribas, ob. cit., p. 112.

(12) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., pp. 30, 36 e 37. Nota: o grifo é nosso.

sítio de Maria do Nascimento uma porção de dinheiro; alforriar Martinha que como escrava pertencia à filha da falecida (menor de idade) por ter sido «a única pessoa que teve coragem de recebê-la em seu corpo», e libertar também a sua mãe de nome Andrerá. Deveria ainda fazer algumas restituições de pouco valor (dois mil réis a cada um dos seus afilhados) (13).

A razão apresentada pela possesora para que a alma da falecida Maria do Nascimento se encontrasse no inferno era a de que esta tinha sido amaldiçoada pela sua mãe por ocasião da partilha da herança de seu pai. Para que aquela alma fosse salva, dever-se-ia proceder a «exumação do cadáver de Maria do Nascimento», no prazo de oito dias. Este ato, efetivado pelo vigário José M. Fernandes, implicava em crime de profanação visto que este foi questionado pelos inquiridores, sobre se a mortalha que envolvia o cadáver havia ou não sido rasgada (14).

O ato da exumação do cadáver processou-se em duas vezes sob os olhares assustados e curiosos da população local. Da primeira vez o corpo da Sra. foi encontrado intacto (tido pelo Vigário como prova da veracidade dos fatos) fenômeno justificado pelo fato de que a terra se negava a consumi-lo sob o prisma da maldição lançada pela própria mãe Peofine Maria Felipe (15).

Segundo Martinha a alma somente poderia ser salva se a sepultura fosse aberta mais uma vez, e o ritual fosse completado com orações, além da mãe da falecida ter que deitar água benta pela boca do cadáver que desta vez «exalava mau cheiro» (16). Configurou-se, com este ato a profanação, visto que foi aberta a mortalha e o lenço que tinha sido atado ao rosto «o bastante para deitar-lhe água benta» (17). O vigário José Maria Fernandes tomou parte ativa neste ato durante o qual usou sobrepelez e estola (18).

Contrapondo-se aos dogmas da Igreja Católica, o Vigário e a escrava Martinha levaram o povo a acreditar que a alma de Maria do Nascimento, após oito dias, saiu do Inferno para o Purgatório e chegou ao Céu. Na fala de Martinha «desde o Espírito Santo sua senhora estava salva e que havia rece-

(13) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., pp. 30 e 38.

(14) *Idem*, p. 37.

(15) *Idem*, pp. 30 e 37.

(16) *Idem*, p. 36.

(17) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 6.

(18) *Sobrepelez* é uma veste branca com ou sem rendas usada pelos clérigos sobre a batina, e *estola* é uma fita longa, espécie de de xale, que os sacerdotes colocam por cima da branca.

bido uma coroa no Céu e era lá conhecida por Santa Maria Martyr» (19).

Conforme depoimento do cônego Ismael de Sena Ribeiro Nery, da Catedral da Província e colaborador do vigário José Fenandes nos atos de exorcismo, os fatos extraordinários que diziam ter sucedido com esse espírito que habitava o corpo de Martinha, eram impossíveis de acontecer, de acordo com o texto *In Inferno nulla est redemptio*, referente à crença da Igreja sobre o juízo dos condenados.

Recusando-se a ler os livros oferecidos sobre a matéria e contestando os dogmas da doutrina, o vigário José Maria Fernandes considerava que «a Deus nada é impossível e que allí estava o dedo da Providência» (20). Dispensando todo ritual eclesiástico necessário à canonização de uma Santa, o Vigário passou a pregar que Maria do Nascimento saíra do Inferno e estava santificada, recomendando que todos da vila rezassem Padre-Nossos e Aves-Maria à Santa Maria Martyr, título segundo o Vigário, explicável pelo fato dela ter sido uma «pecadora» e que se ela não tivesse tido filhos seria «Santa Maria Virgem» (21).

Estes acontecimentos foram materializados sob a forma de «sinais» indicativos da salvação da alma daquela Senhora e que diminuíam a tensão provocada pela desorientação emocional da população. O Vigário e a escrava Martinha aproveitaram-se do acaso para iludir o povo apontando um simples torrão de terra que caíra do teto da Igreja repleta de fiéis, como prova de que a alma já estava no Céu. Da mesma forma uma forte chuva, por ocasião de uma procissão, foi apontada como um sinal dado pela parda Martinha (22).

Instituídos como verdade pelo Vigário estes fatos assumem a forma de culto através de invocações em nome de Santa Maria Martyr. Abandonando o conceito ortodoxo de salvação, o Vigário pregava que o povo poderia se salvar tendo fé e devoção àquela Santa. Sob ameaças de castigos e punições, o povo manipulado pelo Vigário e pela escrava, passa a acreditar que Martinha é a encarnação de Santa Maria Martyr e a portavoz de seus desejos. O Vigário solicitava à escrava que pedisse à Santa que «não desamparasse o povo de Ourém», Esta, por sua vez, respondia que «estava cansada de pedir ao povo que rezasse» e que ela «iria castigar aqueles que não acreditassem

(19) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 40.

(20) Depoimento do cônego Ismael de Sena R. Nery, in *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., pp. 23-24.

(21) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., p. 50.

(22) *Idem*, p. 85.

nella havia de sofrer grandes castigos»; que «o povo de Ourém não se chegava a Igreja e que só cuidava em trabalhar, porém que nada havião de colher...» (23).

Martinha ameaçou mostrar o seu poder a quem ousasse lhe falar mais alto na Igreja (em alusão a chegada do Chefe de Polícia) e exemplificou como faria: «arrancando-lhe a cabeça e tornando a pregá-la para que vissem o milagre daquela preta (que era ela Martinha)» (24). Tais ameaças sensibilizaram a população que, amedrontada com os fatos e as explicações apresentadas pelo Vigário — autoridade reconhecida como intermediária entre Deus e os homens — chega a chorar diante da escrava Martinha implorando para que tais ameaças não se fizessem cumprir:

«Minha Santa Maria Martyr não faças tal coisa não temos culpa...» e, segundo a testemunha «sahio muita gente chorando pela rua» (25).

Santa Maria Martyr era apresentada com a capacidade de preservar os crédulos da tentação do inimigo, tal era o poder que tinha sobre ele (26). Envolvidos por este clima de magia, superstição e dogmatismo o povo atemorizado transferia para a pessoa de Martinha uma devoção manifestada sob a forma de atos de adoração, submissão e práticas de oferenda. Através de vários depoimentos indicamos que:

- «alguns lhe iam fazer um pouco de farinha;
- lhe beijavam a mão tanto dentro quanto fora da Igreja;
- a mulher de Bentinho andava atrás delia na rua com um chapéu de sol aberto e as filhas menores de Domingos Manoel Pestana tomavam-lhe a bênção....;
- que o seu marido (da testemunha) acreditava que Martinha era uma Santa, tanto que elle ajudou a carregar o pallio em um dia que Martinha sahio em procissão debaixo d'elle;
- algumas pessoas pediam-lhe a sua proteção quando iam à caça e que é facto que viu Nicolao um dia na Egreja beijar-lhe a mão;

(23) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., pp. 81 e 19;  
*Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., pp. 15 e 9 v.

(24) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., p. 59.

(25) *Idem*, p. 59.

(26) *Idem*, p. 18.

- Martinha andou em procissão por mais de uma vez acompanhado pelo povo em companhia do Vigário da Freguesia José Maria Fernandes e do Cónego Ismael e que de uma dessas vezes sahio debaixo, do pallio conduzindo o referido Cónego, o Sacrário e o Vigário e a Imagem de Nossa Senhora da Conceição indo sempre todos descalsos, a excepção do Cónego....;
- algumas pessoas ião pedir licença a Martinha quando iam a caça....;
- os afilhados da falecida dizem que hião pediam-lhe a bênção na pessoa de Martinha....;
- os caçadores e roceiros, antes de sair para as matas a caçar e fazer farinha hião primeiro dar parte a Santa Maria Martyr, pois acreditavão que com isto seriam felizes, como aconteceu com Bras Pestana.... matando dous veados, dos quaes deu parte a Martinha com havia feito promessa....» (27).

Do ponto de vista do juiz eclesiástico isto tudo era uma afronta aos princípios da «ciência eclesiástica» em contraste com a pureza da Religião e a Santidade de suas práticas, simbolizando o «mais revoltante abuso do Ministério Parochial» (28). Qualquer mudança neste sentido alterava a ordem estabelecida, ocasionando uma inversão de poder e de valores. Independente da classificação do crime — se de heresia, de profanação, etc. — estávamos diante de um fenômeno coletivo, expressivo de uma mentalidade supersticiosa, onde a realidade confundia-se com a ficção. As autoridades eclesiásticas não interessa efetuar alterações na ordem simbólica, representativa de seu poder.

Quanto ao povo, este se fazia maciçamente presente em todos os atos religiosos, principalmente nos de exorcismo, transmitindo um sentimento de desassossego «com a crença de que ali se achava realmente o diabo ou uma Santa». Em todos os depoimentos o povo aparece como participante, pressionado pela submissão a Deus, pelo medo e pela curiosidade, chegando a perder o controle de suas emoções:

«A princípio estava pequeno número de pessoas, mas que depois reunio-se quasi todo o povo da Freguesia, faltando poucas pessoas;  
O povo estava presente na exumação do cadáver;

(27) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 9 v. e p. 15; *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., pp. 12, 21, 59, 84.

(28) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 3.

....depois do Espirito Santo não estiveram reunidas aqui menos de duas mil pessoas, sendo poucas as que se achavão fora da Villa; Martinha ia todos dias a Igreja perante o povo....; ....o povo estava aterrorizado, que as mulheres e mesmo os homens mais fracos choravam....» (29).

O fenômeno da possessão não se restringiu somente a escrava Martinha. Outras pessoas da Vila foram citadas nos autos como «tomadas por espíritos malignos» e acusadas de efetuarem pacto com o demônio, compondo um quadro semelhante àqueles citados nos processos de bruxaria e feitiçaria característicos da França nos séculos XVI e XVII (30). Foram acusados de possessão demoníaca os seguintes cidadãos: Elias de Souza Pinto, ourives português (31), Bento Mattos, o «Ben-tão», negociante espanhol; Joaquim Feliciano Lopes Balanço, negociante; Antônio Marques, o «Queixo»; capitão Paulo Antônio da Silveira; João Eurico; Joanna, a «pardinha»; Romana a «parda» e algumas outras mulheres.

Além de Martinha, a escrava parda, outro possesso que merece atenção especial considerando-se os testemunhos apresentados: Elias de Souza Pinto, o português ourives. Elias fora trazido de Belém, Capital da Província, alegando sentir sintomas atribuídos à presença de «espírito maligno», vindo a ser exorcizado várias vezes pelo vigário José Maria Fernandes e pelo cônego Ismael Nery. Na versão de algumas testemunhas Elias começou a se queixar, uma noite na casa de Antônio Marques de Souza, morador de Ourém, «de que o *demônio havia-lhe entrado pelo pé direito* e entrando a gritar pediu para levarem-no a casa do Vigário.... Este foi com ele para a Igreja na mesma noute e alli exorcismou-o, dando aquelle muitos gritos, urros e rolando pelo chão» (32).

Esta cena conforme os *Autos de Inquirição*, repetiu-se várias vezes. Sempre que estava na Igreja Elias urrava com «*uma cara muito feia*» e dizia que tinha muitos sócios, todos tomados pelo demônio. Dentre estes cita vários comerciantes e mulheres dentre as quais: Cyprianna, moradora no sítio de Uricuritiba, suas filhas Catharina e Marianna, e a escrava Ma- \* 42

(29) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., pp. 41, 42 e 48.

(30) R. Mandrou, ob. cit.; A. Huxley, ob. cit.

(31) Elias chegou em Ourém no dia 24 de Maio de 1860 e ali permaneceu até 18-06-1860.

(32) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., p. 45.

ria <sup>(33)</sup>. Quando o Vigário lhe perguntava quem era, Elias respondia: «'Seu Bentão' e que era 'o diabo maiorial', com uma voz muito grossa e feia» <sup>(34)</sup>. Elias só atendia e urrava quando o Vigário e a escrava Martinha falavam em nome de Santa Maria Martyr.

«Bentão» era um negociante espanhol de nome Bento Mattos Pinheiro, e que foi acusado por Elias e Martinha de ter transmitido doenças em sua falecida mulher Maria do Nascimento pelos tratos ilícitos tidos com ela. Diante desta acusação «Bentão» foi chamado pelo Vigário até à Igreja, frente a grande número de pessoas, que o mandou urrar, ao que ele obedeceu «*urrando como um touro e fazendo couzas semelhantes*» <sup>(35)</sup>.

Observando tal comportamento o Vigário gritou no meio do povo presente na Igreja da Matriz: «A vista disto é o maldito e é preciso botá-lo para fora!». As testemunhas alegraram ter sentido, neste momento, cheiro de *catanga*, de *alcatrão* ou *enxofre* e que gritaram todos: «Fora, fora» expulsando o dito «Bentão» da Igreja. Este foi, em seguida, intimado pelo inspector de quarteirão Antônio Manuel Macota a se retirar da cidade para a capital da Província <sup>(36)</sup>.

Dentre as acusações feitas a «Bentão» identificamos a do «pacto de sangue com o diabo para ter mais dinheiro». Esta idéia está diretamente ligado ao conceito de vida, de «dar a vida». Tal correlação entre sangue/vida radica na tradição judaico-cristã. O judaísmo ortodoxo proibe a ingestão de alimentos que contenham sangue de animais e aves, uma vez que estariam se alimentando da «vida».

Durante os atos de exorcismos, Elias, o português, dava gritos a imitação de diferentes animais e saltos horríveis que «espantarão a todo mundo». Persiste no interrogatório a preocupação das autoridades civis e religiosas em identificar outros comportamentos sintomáticos da possessão demoníaca, como por exemplo, em saber se o possuído falava «línguas diversas». Huxley, em sua obra *Demónios da Loucura* lembra que na maioria dos casos a vítima não precisa falar reconhecidamente uma língua estrangeira: «é mais ou menos uma língua inarticulada sistematizada, que exhibe certas semelhanças com formas tardias de linguagem» <sup>(37)</sup>.

<sup>(33)</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>(34)</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>(35)</sup> *Idem*, pp. 33 e 39.

<sup>(38)</sup> *Idem*, p. 46. Nota: Este depoimento foi dado pelo irmão de Maria do Nascimento, a «santa Maria Martyr».

<sup>(37)</sup> A. Huxley, ob. *cit.*, p. 184.

Outro aspecto que preocupava as autoridades era o de saber se Elias sentia aversão as práticas da Igreja e aos objetos sagrados. Segundo os observadores aqueles excessos ele apresentou somente uma vez fora da Igreja e que depois «somente na Igreja quando era exorcizado e interrogado pelos sacerdotes..... Fora dessas ocasiões Elias apresentava-se «perfeitamente bem, *conversando com acerto*, rindo, comendo, correndo, bebendo e rezando sem qualquer aversão aos objetos e as práticas religiosas». Ele «rezava, pedia para confessar e até andava com uma cruz na mão» (38).

A partir do «modelo de possessão» esta convivência do sagrado com o profano, dos signos do bem com os do mal, não era possível acontecer. No entanto, o cônego Ismael, preocupado com estas contradições apresentadas por Elias, confessou-se confuso quando viu, durante o exorcismo, que o possesso «*urrou, respondeu perguntas, apresentando uma fisionomia horrível*», não podendo atribuir a ficção o que via constantemente. O Cônego classificou o estado de Elias como «anormal» (39).

Segundo Jean de Vinchon o possesso apresenta sinais físicos chegando mesmo a se desfigurar, inchando-lhe o ventre, alterando as funções do organismo, calor, náuseas, vômitos, língua suja, irritações de pele e mucosas, vertigens, dores de cabeça, dentre outros sintomas (40). Havia também o *cheiro de enxofre*, considerado como sintoma da presença do demônio, e que foi sentido, conforme as testemunhas, tanto com a presença de Martinha, quanto na de Elias e «Bentão», o espanhol. O próprio Elias confessou às autoridades ter sentido «cheiro de enxofre» na noite em que foi tomado pelo diabo (41)-

Diante de todos estes elementos considerados como de evidente «possessão demoníaca», adotou-se o exorcismo como forma de profilaxia espiritual. E o exorcismo de Martinha, Elias e «Bentão» transformou-se em um teatro caracterizado pela cumplicidade entre o possesso e Satã, o possesso e o exorcista, provocando aos olhos do público a realidade do fenômeno. De acordo com os relatos que temos sobre as diferentes formas de expulsar um espírito maligno do corpo de um paciente, este caso não fugiu a regras comuns: preces, exortações fervorosas, imposição das mãos, flagelação, até expulsar o espírito

(38) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., p. 39.

(39) *Idem*, p. 64.

(40) J. de Vinchon, «Os aspectos del diabo através de los diversos estados de posesión» in Lefèvre e outros — *Satan: estudios sobre el adversario de Dios*, Barcelona, Las Ediciones Liberales, 1975, p. 201.

(41) *Autos de Inquirição (Justiça secular)*, ob. cit., p. 51.

maligno. Estas práticas perpetuaram-se desde a Idade Média quando a Igreja, na Europa, mantinha serviços especiais de exorcismo estendendo-se por longas horas em sessões públicas <sup>(42)</sup>.

O vigário José Maria Fernandes, com o objetivo de expulsar «Bentão, o diabo maior» que se apossara do corpo de Elias, seguiu as normas tradicionais. Dentre estas convidou vários observadores a açoitarem o possesso com cipó. Naquela ocasião, uma das testemunhas que estava presente com um maço de cordas de rêde, foi convidado para dar uma surra em Elias. Mostrando-se indeciso foi questionado pelo Vigário:

«O Sr. tem medo de dar no diabo?»

E ele respondeu que «não sabia se dava no diabo ou em um homem» <sup>(43)</sup>.

E após este ritual Elias «ficou bastante maltratado, com os olhos bastante inchados e pisados, e com o rosto com muitas contusões» <sup>(44)</sup>. Neste dia o Vigário convidara todo o povo para estar ao meio-dia no pátio da Matriz, mandando que todos se colocassem de um lado e de outro, deixando um corredor no meio para que, no caso do diabo querer sair «não fosse meter-se em alguém» <sup>(45)</sup>.

Elias declarou-se como possesso, alegando às autoridades, que fora pressionado pelo medo e sugestionado pelo «clima demoníaco» que tomara conta de Ourém. Na noite em que o demônio tentara se apossar de seu corpo ele estava «muito assustado.... ouviu barulho de boi.... entrou no quarto um morcego e ouviu o Vigário dizer na casa dele eu te esconjuro..... Elias afirmou ter ficado sem voz, e nem conseguia rezar, sentindo cheiro de enxofre. Ao ser exorcizado pelo Vigário que lhe passara o símbolo <sup>(46)</sup> pela cabeça sentiu «um grande movimento, parecendo-lhe *que o corpo se lhe abria todo*» <sup>(47)</sup>.

Outro elemento significativo confessado por Elias foi o de ter presenciado em Portugal, na Freguesia de São Cosme

<sup>(42)</sup> P. Haining, *Magia e Feitiçaria*, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1971, p. 70.

<sup>(45)</sup> *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 9 v.

<sup>(44)</sup> *Idem*, p. 14 v.

<sup>(45B)</sup> *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 60.

<sup>(46)</sup> Não encontramos no documento analisado, em nenhum momento uma referência mais explícita com relação a este símbolo, que poderia ser o ostentário utilizado nos procedimentos normais de exorcismo.

<sup>(47)</sup> *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 51.

do Conselho de Gondomar, urna cena de possessão: a de urna mulher, irmã do seu mestre, a qual «fazia mais bravuras do que elle... urrava, saltava e fazia outras couzas admiráveis» (48). Percebemos, portanto, que Elias já tinha formado um conceito de possessão e um modelo de comportamento a ser seguido.

Com relação ao Vigário, este confessou acreditar inicialmente em Martinha, visto o corpo de sua Senhora ter sido achado inteiro e de sua mãe ter confirmado que a amaldiçoara conforme as afirmações da escrava. Mas percebeu estar enganado visto que esta fez prognósticos de castigos e que nada disto tinha acontecido. E Martinha fora alforriada por «ter a alma de sua finada Sra., pela boca desta pedido isto mesmo, e por ter aquella escrava recebido-a em seu corpo para purgar seus pecados» (49).

Questionado pelos inquiridores se em tudo isto, não via uma forma de «artimanha incrível e indigna», o Vigário apelou para a doutrina:

«sendo possível pela vontade de Deos vir a este mundo uma alma, acreditou que aquelle tivesse vindo para fazer o bem e dar a liberdade a seus escravos, ...parecendo que os herdeiros não devião oppor-se visto ser para o bem da falecida» (50).

Criticado pelo cônego Ismael de fazer perguntas sobre a vida privada dos «possessos», fora daquelas que marcavam o ritual de exorcismo e de evocar publicamente o nome de Santa Maria Martyr à vista das disposições da Igreja em contrário, o Vigário justificou-se:

«que a sua fê era uma, e a delle outra... tinha sobre si a responsabilidade de fazer esses pactos, porque era o Vigário da Freguesia, e queria orientar seus fregueses, fazendo-lhes saber quem eram os bons, e quem eram os maus....» (51).

Este posicionamento assumido pelo Vigário de reclamar para si «a responsabilidade de fazer esses pactos» é representativo de um tipo de apropriação do espaço sagrado, expressando de certo modo, um monopólio sobre a crença do demónio. Além do mais, o Vigário exorcista dita os limites deste sagrado

(48) *Idem*, p.

(49) *Idem*, p. 76.

(50) *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., p. 76.

(51) *Idem*, p. 23 v.

determinando a dicotomia entre os bons e os maus, o santo e o pecado.

E que quando foi exorcizar Elias, o Vigário notou que aquele estava «*tremendo, entortava às vezes a boca*, mas não podia falar..... Supôs que ele estava tomado pelo espírito maligno pelo fato deste ter *estremecido* quando pronunciara as palavras da ladainha dos Santos «ab insidus diaboli». Confirmou tê-lo açoitado com o símbolo fazendo *ligeiras* contusões, que logo se dissiparam. Mas acreditava que Elias estava realmente possesso, pois este fazia «*excessos e cousas extraordinárias*». Fez tudo para achar o\* espírito maligno, mas Elias *não tinha aversão às práticas e objetos sagrados*.

A escrava Martinha, segundo o cónego Ismael Nery, não passava de uma impostora, o que veio a ser provado quando a «suspeita possessa» confessou-se envergonhada diante do Chefe de Polícia e repetiu, a pedido, todos os «sintomas de possessão». A explicação apresentada para esta sua atitude foi de que «o moço Bentinho e o Vigário tinham-lhe metido na cabeça as coisas que fez com a promessa de liberdade....»<sup>(52)</sup>.

O vigário José Maria Fernandes foi, também, acusado pela escrava Martinha de ter-lhe feito convites imorais «para certa coisa» dizendo: «Martinha dá-me um bocadinho, mas ela não quis..... Por estes depoimentos percebemos que, através da manipulação de uma crença — o do demónio — interesses pessoais foram colocados em evidência encobertos pelos dogmas e pela superstição. Em nome da luta contra o Mal, criou-se um clima de medo e insegurança, interferindo no inconsciente de toda uma população cujo comportamento, diante do sagrado, evidenciou a continuidade de um mito.

Diante deste quadro de acusações o vigário José Maria Fernandes foi considerado como culpado pela justiça secular ali representada pelo Dr. Olynto José Maria, Chefe de Polícia. Entretanto, o vigário José Maria Fernandes requisitou julgamento por um Tribunal competente visto que os crimes de heresia, superstição, profanação e outros semelhantes, que diretamente ofendem a religião, são delitos eclesiásticos e como tais estavam sujeitos a punição canónica. Cabe lembrar que, de acordo com o artigo 179 da Constituição do Império (1824) «ninguém poderia ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública»<sup>(53)</sup>.

<sup>(52)</sup> *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, ob. cit., pp. 68-69.

<sup>(53)</sup> «Constituição Política do Império do Brasil jurada a 25 de Março de 1824», in *Constituições do Brasil*, Compilação e atualização de textos, notas, revisão e índices por Adriano Campanhole e Hilton Campanhole, São Paulo, Ed. Atlas, 183, p. 651.

Tornou-se evidente que o encaminhamento do processo-crime no foro secular deveria ser subsidiado no eclesiástico dando origem ao segundo processo que como pena impôs o afastamento do Vigário de suas funções. Não conseguimos maiores informações a respeito da continuidade deste caso. No entanto, alguns moradores da vila de Ourém encaminharam um abaixo assinado para a Câmara Eclesiástica, datado de 24 de Setembro do mesmo ano, dizendo-se receosos de que o referido Vigário, «desertor da Religião», voltasse para as suas funções de ministério conforme «elle tem dito em tom de ameaças».

O retorno deste Vigário foi classificado pelos moradores como «calamidade e desgraça para a Villa de Ourém», sendo repudiado pelos «factos immorais» e de «cínica maldade» tantos foram os «escândalos e desacatos que ele fez a religião nessa célebre força que fez representar pela pobre escrava Martinha e pelo palhaço que arranjou de nome Elias»<sup>(54)</sup>.

### *Reflexões finais*

Diante destes depoimentos percebemos uma realidade fortemente envolvida com a fé, o mágico e a superstição confundindo os mais crédulos que passaram a questionar mistérios e dogmas da religião católica: até onde vai o «homem» e começa o espírito demoníaco? É possível sair do Inferno e chegar até o Céu?

Os testemunhos são prova do quanto a idéia de demónio dominava a imaginação desta população marcada pela superstição e pela doutrina católica, habilmente manipulada pelo vigário exorcista José Maria Fernandes. Foi recuperado um certo imaginário demoníaco ao qual se deu vida, movimento, voz e odor, percebendo-se por trás deste perfil diabólico: interesses pessoais e abuso de poder.

Sabemos que a figura do diabo foi concebida segundo a tradição hebráica que forneceu à religião cristã os elementos necessários à configuração deste personagem, cujo mito ganhou forças no decorrer da Idade Média e Moderna na Europa Ocidental<sup>(55)</sup>. Neste período a concepção de gênios diabólicos

<sup>(54)</sup> *Abaixo assinado* encaminhado pelos moradores de Ourem e que foi juntado aos *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, 27-9-1860. Nota: o grifo é nosso.

<sup>(55)</sup> C. R. F. Nogueira, *ob. cit.*, pp. 66-73; S. V. D. Henninger, «El adversario de Dios en los pueblos primitivos» in Lefèvre e outros, *ob. cit.*, pp. 59-79.

entrando e saindo dos corpos humanos dominou também as telas dos artistas fortemente influenciados pela tradição teológica e popular. A iconografia europeia é rica em exemplos deste tipo, compondo com os processos de bruxaria e feitiçaria um rico manancial histórico, permitindo-nos recuperar imagens e conceitos sobre o tema da possessão.

O tema da possessão não pode ser ignorado pelas classes cultas europeias que ali encontraram uma rica fonte de inspiração povoando a literatura, a arte, o teatro e os sermões com figuras satânicas. Assim, o mito ganhou forças em uma época em que a Europa passava por uma grave crise religiosa e moral, além da instabilidade política e social. A partir do século XV a Europa Ocidental viveu uma intensa onda de perseguição às bruxas e feiticeiros acusados de pacto com o diabo. Multiplicaram-se os processos e fogueiras, iniciando-se uma verdadeira luta contra as astúcias do demónio.

No caso da França, especificamente, verificou-se uma verdadeira epidemia de tratados sobre o assunto, cabendo aos magistrados a repressão aos delitos desta espécie. Robert Mandrou em sua obra *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII* considera que a presença do diabo na vida quotidiana europeia, a partir do século XV, se deve a duas fontes essenciais: uma rica *literatura jurídica e teológica* onde destaca o *Malleus Maleficarum* de Jacob Sprenger na sua versão latina e várias traduções; e uma imensa *tradição oral mesclada às tradições cristãs* alimentadas pelo «ensinamento dominical do sermão, pelas representações figuradas das Igrejas», pelas recordações de processos, fogueiras e histórias sem fim <sup>(56)</sup>.

E este mito atravessou o oceano compondo, com a bagagem de superstições do colonizador europeu, um universo simbólico adaptado à nossa realidade, dominando todas as imaginações, através da linguagem doutrinária e catequética da Igreja e da tradição oral. Da mesma forma que na Europa Ocidental, a complexidade do fenómeno e a extensão das crenças diabólicas na memória coletiva da população brasileira não pode ser compreendida de forma aleatória aos ensinamentos tradicionais da Igreja Católica.

A Igreja Católica foi a responsável, durante séculos, pela vigência de uma doutrina de repressão mantenedora de sua posição privilegiada nas esferas de poder. Jogando com idéias antagónicas do Bem e do Mal, de Deus e do Diabo, do Céu e

<sup>(56)</sup> R. Mandrou, ob. cit., p. 70; E. Brouette, «La civilización cristiana del siglo XVI ante el problema satánico» in Lefèvre e outros, ob. cit., pp. 138-139; P. Franeastel, «Encenação e Consciência: o diabo na Rua do Fim da Idade Média...» in *Realidade Figurativa*, pp. 351-421.

do Inferno, a Igreja tanto na Europa como no Brasil, jamais abriu mão do Satã, personagem indispensável a sua liturgia.

Apesar de diluído e enfraquecido nas terras do Novo Mundo, o mito da possessão manteve-se sempre presente no imaginário coletivo interferindo nos hábitos e atitudes dos homens da Colônia. Neste caso de Ourém, onde a prática do exorcismo público favoreceu a manutenção da crença no demônio configurando a tradicional luta entre o Bem e o Mal, identificamos sintomas semelhantes àqueles citados nos tratados e processos de bruxaria e feitiçaria na Europa Ocidental.

Com a abertura e a conclusão deste inquérito pela justiça civil subsidiada pela eclesiástica, estava-se fortalecendo a manutenção da ordem estabelecida garantindo a continuidade de uma mentalidade submissa a Deus, por parte de uma população crédula e ignorante, em cujo inconsciente vagavam personagens místicos e superstições medievais. No caso do Brasil, temos que considerar, também, a presença de uma forte dose de influência de valores religiosos africanos que influenciaram as áreas de concentração da mão-de-obra escrava.

Com relação a prática pública do exorcismo percebemos que além de expressar a tradicional luta entre o Bem e o Mal, representa o comportamento do homem diante do sagrado trazendo até a realidade personagens místicos recuperados nos planos profundos do psique. Tanto através do exorcismo como do inquérito sobre os fatos que dominaram Ourém em 1860, percebemos o fortalecimento do mito do diabo e da possessão. Os inquiridores e o exorcista recuperam constantemente a imagem do demônio, não a deixando morrer no plano do imaginário e no inconsciente de cada indivíduo. Aproveitando aqui uma frase de Mircea Eliade: «reactualizando os mitos, o homem religioso aproxima-se dos seus Deuses e participa da sua santidade»<sup>(57)</sup>.

Outro detalhe, expressivo do pensamento simbólico frente o caráter maligno do demônio, é a constante identificação deste personagem com a doença e a morte, fato já destacado por Mircea Eliade<sup>(58)</sup>. Neste caso, a causa-morte de Maria do Nascimento aparece justificada pelos atos ilícitos mantidos com «Bentão», possesso pelo diabo, que levaram a vítima a falecer após dois anos de sofrimento, compondo o quadrilátero comum traçado entre o diabo, os desejos da carne, a doença e a morte.

<sup>(57)</sup> M. Eliade, *ob. cit.*, p. 89.

<sup>(58)</sup> *Idem*, p. 39.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I \_ FONTES PRIMÁRIAS

*Manuscritas*

- Arquivo da Curia Metropolitana de Belém do Pará, (Brasil).  
*Autos de Inquirição em que é acusado o Reverendo Vigário José Maria Fernandes (Justiça secular)*, Ourem, 1860, 88 pp.  
*Autos de Inquirição em que é acusado o Vigário José Maria Fernandes (Justiça eclesiástica)*, Ourem, 1860, 27 pp. (frente e verso).  
*Abaixo Assinado* encaminhado pelos moradores de Ourem e que foi juntado aos *Autos de Inquirição (Justiça eclesiástica)*, Ourem, 27-09-1860, 3 pp.

*Impressas*

- «Constituição Política do Império do Brasil jurada a 25 de Março de 1824», in *Constituições do Brasil*, Compilação e actualização de textos, notas, revisão e índices por Adriano Campanholé e Hilton Camponhole, São Paulo, Ed. Atlas, 1983, pp. 631-653.

II — BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Amado, J. — *Tereza Batista, cansada de guerra*, Ilustrações de Calasans Neto, São Paulo, Ed. Martins, 1972.  
Baroja, J. C. — *Las Brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.  
Blatty, P. W. — *O exorcista*, Rio de Janeiro, Ed. Eco, 1975.  
Caillouis, R. — *UHomme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950.  
Eliade, M. — *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Trad. Rogério Fernandes, Lisboa, Livros do Brasil, s. d.  
Eliade, M. — *Mito e realidade*, Trad. Pola Civelli, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972.  
Francastel, P. — *Realidade Figurativa: elementos estruturais de sociologia da arte*, São Paulo, Ed. Perspectiva/USP, 1972.  
Hainning, P. — *Magia Negra e Feitiçaria*, Trad. Geraldo Galvão Ferraz, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1971.  
Harris, M. — *Vacas, porcos, guerras e bruxos: os enigmas da cultura*. Trad. Irma Fioravanti, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.  
Huxle, A. — *Demônio da loucura*, Trad. Marcos de Vicenzi, Rio de Janeiro, Cia. Ed. Americana, 1972.  
Lefèvre, L. e outros — *Satan: estudos sobre el adversário de Dios*, Barcelona, Las Ediciones Liberales, 1975.  
Mandrou, R. — *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII: uma análise da psicologia histórica*, Trad. Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.  
Neusch, M. — *Aux sources de Vathéisme contemporain: cent ans de débats sur Dieu*, Paris, Le Centurion, 1977.  
Nogueira, C. R. F. — «O diabo cordial (Grandezas e Misérias do demonio nos trópicos)» *Revista Leopoldianum*, Santos, 8 (23): 65-81, 1981.  
Ribas, J. C. — *As fronteiras da demonologia e da Psiquiatria*, São Paulo, Edigraf, 1964.  
Tondriau, J. — *O Ocultismo*, São Paulo, Difel, 1964.



## EL GRAN ORIENTE LUSITANO UNIDO Y LOS MASONES ESPAÑOLES (1869-1878)

Reconstruir la historia de la Masonería portuguesa hasta 1869 — al igual que ocurre en España — no es demasiado fácil porque faltan los documentos, y los historiadores de la época son demasiado concisos y algunas veces contradictorios.

Según Borges Grainha la Masonería estaba dividida en muchos Orientes, y las logias masónicas se convirtieron de hecho en clubes políticos, de forma tal que la política facciosa y la vanidad de los grados «dominaba en lugar del verdadero espíritu masónico» O.

El período de mayor desacuerdo fue entre 1849 y 1867 cuando coexistían en Portugal entre cinco y ocho obediencias masónicas distintas, a saber, la *Grande Loja Provincial do Oriente Irlandés*, el *Oriente do Rito Escocés*, el *Conselho Regenerador da Maçonaria Portuguesa*, el *Grande Oriente de Portugal*, el *Grande Oriente Lusitano*, la *Grande Loja Portuguesa*, la *Confederação Maçónica* y la *Federação Maçónica* (2).

Finalmente, entre 1867 y 1872, se consiguió conciliar a la familia masónica portuguesa desunida. El año 1869 representa una fecha importante en este proceso de unificación cuando tres de las cuatro obediencias que entonces existían llegaron a un acuerdo. El *Grande Oriente Português* (que a su vez era el resultado de la unión anterior entre el *Grande Oriente de* \*

\* Universidad de Zaragoza.

(1) M. Borges Grainha, *Historia da Franco-Maçonaria em Portugal, 1733-1912*, Lisboa, Ed. Vega, 1913, pp. 114-115.

(2) A. H. de Oliveira Marques, *A Maçonaria Portuguesa e o Estado novo*, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1983, p. 50. Cf. una breve historia de las principales de estas Obediencias en Borges Grainha, *ob. cit.*, pp. 117-123.

Portugal, la Gran Logia Portuguesa, la Confederación Masónica y la Federación Masónica), el Grande Oriente Lusitano y el Oriente del Rito Escocés se fusionaron constituyéndose el Grande Oriente Lusitano Unido. Tres años después, la Gran Logia Provincial del Oriente Irlandés se integraba también, concluyéndose la unificación de la masonería portuguesa.

A partir de entonces y durante casi medio siglo fue posible mantener la unidad entre los masones lusitanos, a excepción de breves escisiones no excesivamente largas (3) y que no afectaron al progreso de la Orden.

La historia de la masonería española anterior a 1869 tampoco es demasiado conocida, pues la ausencia o escasez de documentación es todavía mayor que en el caso de Portugal. Ausencia tanto más comprensible dada la persecución que había sufrido la masonería en tiempos de Fernando VII. Si bien es cierto que durante el reinado de Isabel siguió estando prohibida en España la masonería, sin embargo tenemos noticia de la existencia de algunas logias e incluso Grandes Orientes. Por lo que respecta a las logias, en su mayor parte, eran de obediencia francesa, inglesa y portuguesa. Concretamente el Grande Oriente Lusitano parece ser que ya en 1860 instaló sendas logias en Cádiz y en Sevilla. La primera tuvo como Venerable a D. Toribio Noriega y Lama, y la segunda a D. Pastor Pérez de la Zalla. Posiblemente la logia de Cádiz, hacia 1866, creó una filial en Madrid (4).

También sabemos los intentos de reconstrucción, en 1838, de la Comunidad Masónica Española, desde Lisboa, por Pedro de Lázaro y Martín, simbólico *Padilla*, quien en todos los documentos figura como fundador, único legislador, regulador, protector, Serenísimo Gran Maestre y Soberano Gran Comendador (5). Al menos hay referencias de que en Granada, Bilbao y Vitoria (6) hubo, entre 1838 y 1841, algunas logias dependientes de este *Gran Oriente Nacional* fundado en Lisboa por Pedro Lázaro.

(3) Fundamentalmente en 1872, 1882-84, 1894-95 y 1897-1904. Por esas fechas se constituyeron las siguientes obediencias: *Maçonaria Portuguesa do Norte* (finales 1871), *Maçonaria Eclética de Coimbra* (1876), *Grande Loja dos Maçães Livres e Aceites* (1882-84), *Grande Loja de Portugal* (1894), *Grande Oriente Português* (1895), *Grande Oriente de Portugal* (1897-1904).

(4) *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido. Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*, n.º 9, 2.ª série, II anno, Dezembro 1873, p. 121.

(5) José A. Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1980, vol. I, pp. 170-179.

(6) *Valor y Constancia* (Granada), *La Victoria* (Bilbao), *Vengadores de Hiram* (Vitoria).

Según la propia historia «oficial» del Grande Oriente Español se dice que hacia el año 1846 se creó un Gran Oriente «que según unos escritores llevó el título de *Hespérico*, y según otros, el de *Oriente Español*, cuyo fundador y organizador sería el h.<sup>o</sup> Carlos Celestino Magnan; si bien en 1848 ya estaba disuelto este Gran Oriente» (7).

Sin embargo en la Biblioteca Nacional de París se conserva un ejemplar, impreso en 1843, de los *Estatutos Generales de la Masonería Hespérica Reformada* (8) que lógicamente hacen referencia indirecta a una *Masonería Hespérica* anterior a la reforma y cuyos antiguos Estatutos quedan derogados en el artículo 236. Pero no disponemos, de momento, de más noticias o informaciones relativas a estas dos masonerías, la Hespérica y la Hespérica reformada (9). Según se deduce del texto de los Estatutos esta Masonería Hespérica Reformada estaba constituida — o pretendía constituirse — en base a una logia Madre o Metropolitana con el título distintivo de *Amigos del Hombre* (10).

Siguiendo las historias «oficiales» de la Masonería española, la falta de dirección y el desconcierto reinante en el seno de la masonería española hizo que en los últimos años del reinado de Isabel II se crearan algunas logias que acudieron en demanda de auspicios de los Grandes Orientes extranjeros, decantándose

(7) *Reseña histórica del Grande Oriente Español y de su Consejo Federal Simbólico*, Sevilla, Ed. Minerva, 1926, pp. 14-16. En esta «historia oficial» del Grande Oriente Español hay una lógica tendencia a encumbrar dicho Gran Oriente, y lo que ellos consideran sus antecedentes históricos. Por ello incurren, a veces, en «cambios» o falsificaciones de los textos utilizados. Así, en este caso, «adaptan» el texto de Findel — que es el que siguen — y en lugar de hablar de *Gran Oriente Nacional*, lo hacen del *Gran Oriente Español*. Cf. Findel, J. G., *Historia General de la Francmasonería* en el *Diccionario Enciclopédico de la Masonería* de Lorenzo Frau y Rosendo Arus, México, Ed. Valle de México, 1977, vol. IV, p. 487.

(8) Bibliothèque Nationale, Paris, *Mss. Impr.* 551.

(9) *Ibidem*. Findel, que escribió su obra en 1861, dice sobre este particular (al menos en la versión de su traductor y adaptador al español): «Porque el Grande Oriente Hespérico Reformado, que bien pudiera calificarse de un mito, e invisible por añadidura, nadie le conoció y nadie tampoco, ni aun en España, ha podido todavía definirlo e historiarlo. Que existió no cabe dudarlo, porque existen títulos y documentos con las firmas y sellos de esta presunta autoridad que se titulaba *invisible*. Dícese que fue creado en 1844, en Bayona; que fue organizador y Gran Comendador el H. D. Carlos Magnan, y que en 1848 se hallaba ya disuelto. Y el Grande Oriente Nacional, en rigor, puede afirmarse que desapareció en 1846, sin que vuelva a encontrarse ningún rastro de él hasta 1866».

(10) Art. 31 y 92: *Estatutos Generales de la Masonería Hespérica Reformada* 1843, pp. 9 y 19.

no pocos de estos talleres por anexionarse al *Grande Oriente Lusitano*, primero, y al *Lusitano Unido*, después.

Lógicamente esta última anexión solo pudo tener lugar a partir de 1869 que es cuando se constituye dicho Gran Oriente, y cuando en España empieza a proliferar la masonería a raíz de la recuperación de las libertades fundamentales obtenidas tras la revolución de Septiembre de 1868.

Estos primeros años son, sin embargo, bastante confusos dentro de la propia historia de la masonería española, pues la aparición de diversas obediencias rivales entre sí O<sup>1</sup>), hizo que no pocas logias prefirieran adherirse al *Grande Oriente Lusitano Unido*, como, por ejemplo, en las islas Canarias donde encontramos no menos de trece logias y Capítulos dependientes de Lisboa entre 1870 y 1879 (12). Este fenómeno se dio igualmente en Aragón, Cataluña, Andalucía, Galicia, etc. El resultado fue que — al menos durante diez años — la masonería portuguesa y una parte de la española estuvieron unidas en una prefiguración de Unión Ibérica — como escribe el profesor Oliveira Marques (13) — bajo la égida del *Grande Oriente Lusitano Unido* quien, según el mismo autor, en 1871 tenía 24 logias de habla castellana o catalana obedeciendo a Lisboa (14).

(<sup>n</sup>) En la ob. *cit.* de Findel, se citan el Grande Oriente Hispano, el Grande Oriente Ibérico, El Grande Oriente Nacional de España y el Grande Oriente de España, si bien se añade que los dos primeros tuvieron vida efímera yendo muchas de sus logias a engrosar el último, *Ibidem*, vol. IV, p. 491.

(12) Manuel A. De Paz Sanchez, *Historia de la Francmasonería en Canarias (1739-1936)*, Las Palmas, Ed. del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1984; Manuel A. De Paz Sanchez, «Reflexiones metodológicas en torno a la historia del archipiélago canario» en *La Masonería en la Historia de España* (Actas del I Symposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española), Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1985.

(13) Oliveira Marques, ob. *cit.*, p. 52.

(14) Dado que el G.O.L.U. publicaba su Cuadro lógico a fines de junio, podemos calcular provisionalmente las logias que por esas fechas dependían de los dos Grandes Orientes más importantes de España. Según las listas oficiales del Grande Oriente Nacional de España, esta obediencia tenía—o había tenido— desde fines de 1869 al 20 de junio de 1871, 50 logias. Por su parte el Grande Oriente de España, al 15 de julio de 1871 tenía también 50 logias. Cf. *Calendario Masónico para 1884*, publicado por la Logia Fraternidad Ibérica N.º 90, del Serenísimo Grande Oriente Nacional de España, Madrid, Tip. Hispano-Americana, 1883; *Boletín Oficial* del Grande Oriente de España, n.º 6, 15 Julio 1871.

Efectivamente el Cuadro lógico del G.O.L.U. del año 1870 contiene 24 logias españolas dependientes de Lisboa (15). Y curiosamente dos de ellas figuran inscritas en 1868, seguramente las dos pertenecientes al *Gran Oriente Lusitano*, pues coinciden con ser precisamente de Cádiz y Sevilla, como se ha apuntado más arriba (16). Por otra parte el G.O.L.U., sancionado por ley del 30 de Septiembre de 1869 y el Acta del 19 de Octubre, en relación al Supremo Consejo del Grado 33, no se configuró hasta la sesión solemne de reunión de la familia masónica portuguesa, celebrada el 30 de Octubre de ese mismo año, en cuya sesión fue elegido por sufragio universal como Gran Maestro, el Conde de Paraty que tomó posesión de su cargo el 16 de Diciembre (17).

Por el mismo Cuadro de 1870 sabemos que, en 1869, se inscribieron en el G.O.L.U. diez logias españolas, de las que ocho eran de Madrid, una de Cadiz y otra de Las Palmas. Finalmente, en 1870, fueron doce las logias españolas que se incorporaron al G.O.L.U., de ellas tres de Sevilla, tres de Madrid, y una de cada una de las siguientes ciudades: Córdoba, Mahón, Vigo, Tenerife, Cádiz y Huelva (18).

Así, pues, examinando el Cuadro de 1870 resulta que por esas fechas dependían del G.O.L.U. un total de 10 logias de Madrid, 9 de Andalucía (4 de Sevilla, 3 de Cádiz, y una de Córdoba y Huelva), 2 de Canarias (Las Palmas y Tenerife), 1 de Baleares (Mahón) y 1 de Galicia (Vigo).

(15) Parece ser que en 1871 solamente se añadió una logia española al G.O.L.U.: la *Alianza 5.ª*, de Santander.

(16) Cf. nota 4.

(17) Borges Grainha, ob. *cit.*, p. 125. Esta fusión fue el resultado de los esfuerzos y buena voluntad del Conde de Paraty y de Mendez Leal, que eran entonces los Grandes Maestros de los Orientes Lusitano y Portugués. En el acto solemne de la fusión estuvo presente una delegación o comisión española compuesta de los hermanos D. Pastor Pérez de Lasalla, ex-venerable y fundador de la logia *Fraternidad Ibérica* de Sevilla «y uno de los obreros más dedicados a la masonería en España», y D. José Nicolás y Bon, distinguido venerable de la nueva logia *Igualdad* de Madrid, y de los hermanos D. Bernardo García, D. Manuel Gómez Zarzuela y D. Francisco M. Tobino «todos muy distinguidos miembros de la prensa española y elevadísimas inteligencias», *Boletim Oficial del Grande Oriente Lusitano*, Lisboa, n.º 4, 1869, Octubre, p. 72. El mismo Boletim también incluye aprobación y sanción de la logia *Afortunada* en los valles de Las Palmas de Gran Canaria (fechada en 28 de Octubre de 1869), p. 79. y una extensa carta de las autoridades de la logia *Igualdad*, en el valle de Madrid, pp. 83-85.

(18) *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 17, II anno, Noviembre, 1870, p. 253. Por esas mismas fechas se inscribieron en el G. O. Nacional de España siete logias en 1869 y 25 en 1870. Cf. Apéndice I.

Pero si resulta llamativo el número de 24 logias españolas, lo es más si se tiene en cuenta que — según Oliveira Marques <sup>(19)</sup> — en aquel año, el total de logias del G.O.L.U. era de 36. Es decir, que frente a 24 logias españolas el G.O.L.U. solamente tenía 12 portuguesas, o si se prefiere, el 66'6% eran logias españolas, y solo el 33'4% portuguesas.

Ese mismo año de 1870 se publicaron ya en Madrid las *Constituciones de la Masonería Española* «subordinada al Soberano Capítulo Provincial de España, regularmente constituido en Madrid, bajo los auspicios del Grande Oriente Lusitano Unido».

Dichas *Constituciones* — que constan de un total de 63 páginas — van precedidas de un decreto del Conde de Paraty, fechado el 5 de Enero de 1870, por el que sanciona la aprobación y autorización de la formación, en el valle de Madrid, de un Capítulo integrado por las logias allí existentes, y cuyo número nunca podrá ser inferior a siete, «siendo este cuerpo intermediario de las oficinas erigidas en el territorio de España bajo los auspicios del G.O.L.U., con el cuerpo superior de la Orden, y siempre bajo su obediencia».

En el artículo segundo se da autorización al hermano don F. B. y B., grado 33, venerable de la Respetable Logia Capitular *Fraternidad*, en su calidad de venerable de la oficina más antigua de aquel valle [Madrid], y en atención al alto grado de que se hallaba investido, para que constituyese dicho Capítulo, buscando siempre, en cuanto fuera posible, ponerse de acuerdo con todos los venerables de las oficinas de España, y especialmente con el poderoso h.º don T. N. y L., grado 33, venerable de la Respetable Logia Capitular *Fraternidad e Igualdad*, en el valle de Cádiz, la más antigua de todas las oficinas de obediencia al G.O.L.U. en territorio español.

Las Constituciones que debían regir los trabajos de la Masonería Española subordinada al G.O.L.U., fueron aprobadas a los 6 días de la luna de Eloul del año de la Verdadera Luz 5870, correspondiente al 1.º de Septiembre de 1870 de la era vulgar. En el capítulo primero, que recoge los principios generales, se dice, entre otras cosas, lo siguiente:

«Art. 1.º — La Francmasonería es una institución esencialmente filantrópica, filosófica y progresiva que tiene por objeto el estudio de la moral universal, el de las ciencias y las artes, el ejercicio de la caridad y la extensión de la luz para realizar el bien.

(19) Oliveira Marques, *ob. cit.*, p. 52.

Art. 2.º — Considera la libertad de conciencia y de pensamiento como un derecho inherente a la personalidad humana, y por tanto a nadie excluye de sus opiniones y creencias.

Art. 3.º — Su lema es libertad, igualdad, fraternidad, justicia y tolerancia.

Art. 4.º — Intenta mejorar la condición material, moral e intelectual del hombre, procurando aumentarle los medios de realizar su perfección y la de sus semejantes.

Art. 5.º — Considerando como hermanos a todos los hombres, cualquiera que sea su nacionalidad, religión, creencias y posición, no reconoce distinción entre libres y esclavos; y prohíbe terminantemente en su seno toda discusión acerca del dogma de toda religión positiva, y de conducta y fines de cualquiera partido político, cuyas discusiones alteran la cordialidad que debe reinar entre hombres unidos por un mismo pensamiento.

Art. 6.º — Acata y respeta las leyes del país en que vive, procurando modificar las que se opongan a sus fines, en virtud de esas lentas y sucesivas reformas, hijas del convencimiento, de las transformaciones en el espíritu público, y de la modificación de las costumbres, cuyas revoluciones son seguras, estables y tranquilas.

Art. 7.º — Los medios de que se vale para realizar sus altos fines, son: la instrucción por medio de la palabra y la prensa, enseñando a sus semejantes sus obligaciones y derechos como individuo, como parte integrante de la familia y como ciudadano, ejerciendo la filantropía por cuantos medios estén a su alcance para mejorar la condición física del hombre aumentando su bienestar; con la práctica de las virtudes, infundiendo entre todos los hombres el amor, fraternidad, tolerancia y respeto mutuo que únicamente puede hacerles dichosos y felices.

Art. 8.º — La Masonería considera el trabajo como una necesidad imperiosa de la vida humana, y por lo tanto proscribire de su seno al vago y al holgazán» (20).

Del año 1873 la información es indirecta, ya que no procede del *Boletim Oficial*, sino del *Jornal do Iniciado*, aunque parece ser que es correcta (21). Según ella en ese año son solo 20 las logias españolas que dependen del G.O.L.U., es decir

(20) *Constituciones de la Masonería Española*, Madrid, 1870, pp. 8-9.

(21) El único posible error es la ausencia de la logia *Libertad*, de Madrid, que figura en el Cuadro de 1870, y vuelve a aparecer en los de 1875, 1876 y 1878. *Jornal do Iniciado*, n.º 4, I anno, L. de Thamuz, 5873, p. 34.

cuatro menos que en 1870. Sin embargo el cambio es bastante más notable, pues, en realidad, de las 24 logias de 1870 solamente permanecen 8, habiendo, por lo tanto, desaparecido 16 <sup>(22)</sup>. No obstante, ese vacío, en parte, se ve compensado con la incorporación de 12 nuevas logias; una en 1871, 5 en 1872, y 6 en 1873. De estas, 5 corresponden a Barcelona, y una a cada una de las siguientes ciudades: Santander, Cádiz, Sevilla, Zaragoza, Valladolid, Valverde del Camino (Huelva), y Baleares [sic], de hecho Ciudadela.

En el Cuadro de 1875 se aprecia nuevamente un incremento de logias españolas, pues figuran 28, es decir 8 más que en 1873. De ellas 9 son nuevas y corresponden 5 a Canarias (Orotava, Santa Cruz de La Palma, Lanzarote, La Laguna y Tenerife), 2 a Cádiz y 1 a Valencia. Reaparece la *Libertad*, de Madrid, y desaparece *Armonía*, también de Madrid. En este año, según el *Boletim Oficial*, el G.O.L.U. contaba en territorio español, además de las 28 logias citadas, con 9 capítulos y 2 aerópagos <sup>(23)</sup>.

Un año después, en 1876, el crecimiento ha sido espectacular, pues en España existen 1 Capítulo Provincial, 2 Aerópagos, 13 Capítulos y 37 logias, lo que hace un total de 49 talleres u «oficinas» masónicas, según la terminología portuguesa. Y la proporción es tanto más notable, puesto que de las 67 logias que auspiciaba el G.O.L.U. en esas fechas, tan solo 30 eran portuguesas, en tanto que las españolas eran 37, es decir nueve más que en el año anterior. Si bien en la práctica resultan doce más, ya que han desaparecido tres de las que figuraban en 1875, a saber: *Triángulo* (Huelva), *Hijos de la Patria* (Ciudadela) e *Hijos del Triángulo* (Valverde). Como contrapartida reaparece *Tolerancia y Fraternidad* (Cádiz) que ya vimos figuraba en el Cuadro de 1870, y once logias nuevas, que van en la numeración del G.O.L.U. del 96 al 106, es decir, que todas las logias que el G.O.L.U. incorporó durante el año 1876 <sup>(24)</sup> fueron españolas: 2 canarias (Tenerife y Puerto de la Cruz), 5 andaluzas (2 en Málaga y otras dos en Sevilla, 1 en Córdoba), y el resto en Barcelona, Palma de Mallorca, Valencia y Cartagena <sup>(25)</sup>.

<sup>(22)</sup> Sobre el por qué de esta deserción cf. más adelante notas 53 y 54.

<sup>(23)</sup> *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 5, 2.ª serie, IV anno, Agosto 1875, pp. 88-89.

<sup>(24)</sup> Al hablar de año se entiende del 30 de Junio de 1875 al 30 de Junio de 1876, ya que los Cuadros lógicos del G.O.L.U. — como hemos visto más arriba — se publicaban en esa fecha cada año.

<sup>(25)</sup> Archivo Histórico Nacional. *Sección Guerra Civil. Salamanca. Fondo Masonería*, Leg. 305-A. Apéndice I y II.

El último Cuadro lógico de interés, antes de la crisis de 1878, es precisamente el del 30 de Junio de 1878, en el que las logias españolas son ya 45, de un total de 71. Dicho de otra forma, en 1878 el G.O.L.U. tiene 26 logias portuguesas y 45 españolas, a las que hay que añadir 1 Capítulo Provincial, 3 Aerópagos y 17 Capítulos, lo que eleva a 66 las «oficinas» masónicas españolas dependientes de Lisboa. Aunque en la lista de 1878 hay ocho logias más que en 1876, en realidad las adscritas al G.O.L.U. son diez, pues han desaparecido dos: *Los Hijos de Ormuz* (Valladolid) y *Las Pirámides* (Cádiz). Las incorporadas corresponden 4 a Málaga, 2 a Madrid y 1 a Tenerife, Badajoz, Sevilla y Valencia <sup>(26)</sup>.

Recapitulando, entre 1868 y 1878, el número de logias españolas que pertenecen al G.O.L.U. es de 66, manteniendo una proporción mayor respecto a las logias propiamente portuguesas, proporción que se hace más notable en los últimos años. Sin embargo, como contrapartida, no solamente todos los cargos del Supremo Consejo del Grado 33 y de la Gran Logia de Rito Francés eran portugueses de nacimiento, sino que el número de Capítulos también era superior, pues de un total de 36, en 1878, solamente 17 eran españoles, en tanto que los portugueses disponían de 19, siendo así que en España, por esas mismas fechas, había 26 logias más que en Portugal. Lo que se puede considerar como una prueba de la política de control efectuada desde Lisboa con una mayor concesión de grados superiores a los portugueses, lo que llevaba lógicamente a que todos los puestos directivos estuvieran en sus manos.

Si observamos los registros del G.O.L.U., en 1868 son dos las logias españolas que solicitan los auspicios de dicho Gran Oriente; en 1869 diez; en 1870 doce; en 1873 doce; en 1875 nueve; en 1876 once; y entre 1877 y 1878 diez.

Pero a partir de 1878 las logias españolas abandonan en su mayoría el G.O.L.U. hasta el extremo de que en 1887 solamente permanecían fieles a Lisboa ocho logias españolas; en 1893 eran dos, y en 1897 una sola: la *Abora* de Santa Cruz de la Palma <sup>(27)</sup>.

La primera cuestión que lógicamente cabe plantearse es el por qué de esta floración de logias españolas dependientes del G.O.L.U. desde 1868 a 1878, y en segundo lugar por qué a

<sup>(26)</sup> *Ibidem*, Leg. 725-A. Apéndice I y II.

<sup>(27)</sup> La *Abora* se había incorporado al G.O.L.U. en 1875. *Boletim Oficial* del G.O.L.U., Janeiro-Febrero 1898, p. 30; De Paz Sánchez, *La Masonería en La Palma (1875-1936)*, La Laguna-Santa Cruz de La Palma, Exorno. Cabildo Insular de la Palma, 1980, pp. 17-62.

partir de 1878 tiene lugar el abandono de la obediencia portuguesa y la incorporación a obediencias españolas.

Respecto a la primera cuestión es importante recordar que la masonería había estado prohibida y perseguida en España desde el Edicto del Inquisidor General, del año 1738, y el posterior Decreto de Fernando VI en 1751 <sup>(28)</sup>. Salvo los breves paréntesis de la invasión bonapartista y del llamado Trienio Liberal, se puede decir que no hubo masonería plenamente organizada en España, a pesar de que sí se detectan algunas logias dependientes, por ejemplo, del Grande Oriente de Francia, e incluso tentativas de creación de organismos nacionales como el Grande Oriente Hespérico Reformado y el Gran Oriente Nacional de España, este último organizado por Pedro de Lázaro <sup>(29)</sup>.

Por esta razón cuando, a raíz de la revolución de 1868, la masonería se ve libre de las trabas jurídicas que impedían su desarrollo, va a conocer una gran difusión, y con ella, las consecuencias de protagonismos personales y la falta de experiencia masónica que, en no pocos casos, llevó a una proliferación de logias más o menos politizadas, que crearon el desconcierto entre los hombres que buscaban en la masonería su auténtico espíritu, y que se encontraron con múltiples masonerías rivales, en muchos casos, entre sí.

Esto lo refleja muy bien esa nota manuscrita conservada en la Biblioteca Arús de Barcelona, fechada en 1872 <sup>(30)</sup> en la que se identifica a la masonería de España con un «burdel masónico-político» que estaba como la política del país. Y formando parte de ese «guirigay masónico» se hablará de un Gran Oriente Nacional de España, de un Gran Oriente de España, de un Gran Oriente Hispano, de otro procedente del Gran Oriente Lusitano Unido, etc.

Efectivamente, por esas fechas, y en las siguientes, los Grandes Orientes se multiplicaron en España. Esta situación se refleja en no pocos documentos de la época, como en una circular del año 1875, de la logia *Caballeros de la Noche n.º 68*, de Zaragoza, dependiente del G.O.L.U. desde 1872, y en la que se dice que «la situación de la masonería en España no puede ser más triste. Divididos sus afiliados en diversas agrupaciones

<sup>(28)</sup> Sobre esta cuestión cf. José A. Ferrer Benimeli, *La Masonería española en el siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1974, pp. 70-84 y 150-160.

<sup>(29)</sup> José A. Ferrer Benimeli, *ob. cit.*, *Masonería española contemporánea*, vol. I, pp. 170-179.

<sup>(30)</sup> Se conserva en la portadilla de la *Historia de la Masonería*, de Findel.

que dependen de diferentes Centros, no es posible que alcance la Orden la preponderancia que tiene en las demás naciones» (31).

En ese mismo año de 1875 se expresaban de forma parecida los miembros de la logia *Asilo de la Virtud* n.º 82 de Ferrol, dependiente también del G.O.L.U., coincidiendo en la falta de orden, cohesión y unidad de la masonería española «a causa de que cuatro Grandes Orientes se disputan la legitimidad del poder masónico nacional español y se hostilizan, se excomulgan y esparcen el descrédito de la Masonería dentro y fuera del país; de forma que las logias no hacen sino luchar entre sí convirtiendo los templos, donde sólo debía reinar la paz y el amor fraternal, en clubs de la personalidad, la discordia y la sedición». Por esta razón, los ferrolanos preferían depender del G.O.L.U., bajo cuyos auspicios conservaban «la más incontestable regularidad, permaneciendo así lejos de la anarquía en que se hallaba sumida la Masonería española» (32).

Pero esta forma de pensar de masones aragoneses y gallegos la compartían tantos otros, y, en especial, los canarios, pues las Islas Canarias fueron precisamente una de las regiones que gozaron de mayor predominio de la masonería lusitana, especialmente durante la década del 70 (33) en la que llegaron a depender de Lisboa diez logias y tres Cámaras Superiores (34).

Frente a la rivalidad y multiplicidad de obediencias masónicas españolas, la unión conseguida en Portugal, en 1869, con la creación del G.O.L.U. era un estímulo y garantía para todos aquellos masones que buscaban una masonería alejada de rivalidades y orientaciones políticas. En este sentido adscribiéndose al G.O.L.U. — como señala el profesor Fernando Catroga — lo hacían no solo a una masonería de tradición liberal, sino a un Oriente que procuraba apartarse de los debates e instrumentalizaciones políticas, procurando revalorizar, en contrapartida, las tareas específicas del Arte Real (35).

(31) José A. Ferrer Benimeli, *La Masonería en Aragón*, Zaragoza, Colección Aragón-Librería General, 1979, vol. I, pp. 113-114. Efectivamente en 1875 eran 28 las logias dependientes de Lisboa. Las únicas que, en este caso, se consideran «regularmente constituidas».

(32) José A. Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista*, Madrid, Ed. Istmo, 1982, p. 26. Archivo Histórico Nacional. Sección Guerra Civil. Salamanca. Fondo Masonería, Leg. 4-A-626.

(33) De Paz Sanchez, *ob. cit.*, *Historia de la Francmasonería en Canarias*, p. 167 y ss.

(34) Soberano Capítulo de Caballeros Rosa Cruz de Teide n.º 53 (1874-78), Aerópago de Caballeros Kadosch de Teide n.º 53 (1875-78) y Soberano Capítulo Provincial de Canarias (1875-79).

(35) Fernando Catroga, «As Lojas Espanholas de Obediencia ao Grande Oriente Lusitano Unido e o Iberismo», *Boletim do Arquivo*

Aparte de la anarquía masónica existente en España, el hecho de que no pocas logias acudieran al G.O.L.U. fue debido también a un problema que ha preocupado siempre mucho a los masones españoles, tanto del siglo XIX como del XX: el de la regularidad.

Hemos constatado en los dos ejemplos citados de los masones de Zaragoza y Ferrol, que uno de los motivos por el que también acudieron al G.O.L.U. fue en busca de la «regularidad» masónica. Y este parece ser que fue un sentimiento bastante general en todas aquellas logias españolas dependientes del G.O.L.U., pues se consideraban como las únicas regulares de España.

Especialmente el Venerable de la logia zaragozana, vistas las dificultades existentes en España, propuso — en 1875 — trabajar por conseguir la unión o agrupación de las logias que «leal y constantemente trabajan bajo los auspicios del G.O.L.U.» — y aquí aparece nuevamente el concepto de *regularidad* — «únicas, y dicho sea sin ofensa de los talleres españoles, que en nuestra opinión sostienen viva la fe en nuestros principios». Tras dejar constancia que unión o agrupación no significa separación del Centro — léase G.O.L.U. — «que nos legaliza», pasa a explicar en qué debía consistir dicha agrupación que no sería sino una «unión más íntima» a través de la asidua comunicación de los respectivos trabajos, y que sirviera para «fortalecer a los que sientan decaer sus ánimos»<sup>(36)</sup>.

Consecuente con lo expresado en esta carta que lleva la fecha del 1.º de Mayo de 1875, unos meses después, el 16 de Septiembre del mismo año, el Venerable de la logia *Caballeros de la Noche n.º 68*, de Zaragoza, dirigió otra carta circular a todas las logias «que bajo los auspicios del G.O.L.U. trabajan en los valles de España», en la que nuevamente se reproducen y desarrollan las ideas anteriores. Y para llegar a la unión deseada propone la realización de un Congreso de las Logias lusitanas radicadas en los valles españoles, donde «los representantes estudien y discutan cuantas cuestiones se crean conducentes a fortalecer la unión y todas las reformas que puedan ser pedidas a los Cuerpos superiores»<sup>(37)</sup>. \*<sup>38</sup>

*da Universidade de Coimbra*, vol. VII (1985) 96. El autor señala, entre estas tareas específicas la solidaridad y la beneficencia; idea con la que el Venerable de la logia zaragozana *Caballeros de la Noche*, vemos que no estaba muy de acuerdo.

(38) Ferrer Benimeli, ob. cit. *La Masonería en Aragón*, vol. I, p. 116.

(37) *Ibidem*, pp. 117-118. La carta-circular concluía diciendo: «Si esa Respetable Logia acepta nuestra idea tendremos en ello una satisfacción y podremos desde luego empezar a tratar de común acuerdo los puntos que han de ser objetos de discusión y el lugar y la fecha en que ha de tener efecto la reunión».

Del 14 de Abril de 1876 se conserva otra carta, dirigida esta vez al Capítulo provincial de las Islas Canarias, en la que se insiste en la misma idea y se pide la opinión del Capítulo canario para «poder impetrar del G.O.L.U. la oportuna venia y proceder a diversos trabajos». Hasta ese momento se habían adherido ya a dicho proyecto las logias de los valles de Cádiz, Sevilla, Madrid, Santander, Valencia, Barcelona y la Afortunada. Unas semanas más tarde, el 20 de Junio de 1876 contestaba el Soberano Capítulo Provincial de las Islas Canarias aprobando la convocatoria del Congreso patrocinado desde Zaragoza (38).

Por su parte las logias canarias fueron contestando también a la iniciativa de intercambio de cuadros lógicos y garantes de amistad. Así lo hicieron la *Nivaria* n.º 96 e *Hijos de Teide* n.º 94 de Santa Cruz de Tenerife, la *Abora* n.º 91 de Santa Cruz de La Palma, la *Tauro* n.º 90 de Orotava y la capitular *Teide* n.º 53 (39).

Un año más tarde, el 14 de Septiembre de 1877, se remitía desde Zaragoza una nueva Circular proponiendo la celebración del Congreso masónico. Ante la adhesión de gran número de logias que estaban dispuestas a llevar adelante la idea, y ante el silencio del G.O.L.U. al que se le había ya planteado la cuestión en dos ocasiones (1.º Abril 1876 y Abril 1877), decidió la logia zaragozana enviar, con fecha 4 de Octubre, una triple proposición que deberían contestar las logias interesadas antes del 19 de ese mes, para entonces poder verificar el escrutinio sobre las tres cuestiones propuestas, a saber:

1. ° Las logias masónicas que trabajan en España bajo los auspicios del G.O.L.U. acuerdan celebrar un Congreso en el próximo año de 1878.
2. ° El Congreso será convocado por el Taller que por más tiempo ha que trabaja bajo los auspicios del Gran Oriente, y él señalará el punto y día de la reunión.
3. ° El Congreso se compondrá de representantes elegidos por cada Taller precisamente de entre sus miembros activos.

Evidentemente, con esta iniciativa se pretendía presionar o impresionar al Gran Oriente portugués para que por fin autorizara la celebración de dicho Congreso (40).

En Enero de 1878 los temas de discusión giraron nuevamente sobre el proyectado Congreso masónico, centrados en especial en los tres puntos que se habían propuesto a la consi-

(38) *Ibidem*, pp. 125 y 132.

(39) *Ibidem*.

(40) *Ibidem*, p. 142.

deración de los demás Talleres. Una vez revisados los resultados de la encuesta se envió a Barcelona un delegado para conferenciar con los nombrados por las logias lusitanas de los Valles de Cataluña, Valencia y Baleares. La conferencia tuvo lugar el día 28 de Enero. Pero entretanto llegó la contestación del G.O.L.U. respecto a la celebración del Congreso, fechada el 26 de Diciembre de 1877, denegando la autorización <sup>(41)</sup>.

El texto de la carta del G.O.L.U. es extremadamente hábil, y aunque son válidas las razones esgrimidas desde Lisboa, no se puede descartar la posibilidad del temor de que las logias españolas, que eran más numerosas que las portuguesas, acabaran tomando la iniciativa en dicho Congreso, suplantando en cierto sentido al propio Supremo Consejo de la Masonería portuguesa.

Decía así:

«Carísimos y Respetables Hermanos:

A los altos cuerpos superiores del G.O.L.U., Supremo Consejo de la Masonería Portuguesa les fue presentada una plancha de la R. L. *Caballeros de la Noche*, en el Valle de Zaragoza, en la cual se propone como de máxima conveniencia para combatir la reacción, que este G.O. autorice la convocatoria de un congreso de todas las logias de su obediencia existentes en territorio español para, en cualquier población del mismo país y bajo la presidencia de masones portugueses nombrados por el poder supremo de la Orden, discutir y acordar los medios más conducentes al referido importantísimo fin.

Este G.O., después de haber cuidadosamente examinado y estudiado la referida plancha y otras que sobre el mismo asunto le fueron enviadas por diversas logias de su obediencia, y considerando, que un congreso de obreros de todas las logias españolas subordinadas al G.O.L.U. Supremo Consejo de la Masonería Portuguesa, realizado en cualquier ciudad de aquel país bajo la presidencia de masones portugueses y con el consentimiento y aprobación del mismo G. O., aunque para fines puramente masónicos, no podía escapar por cierto a la activa perspicacia de los malévolos reaccionarios españoles, los cuales no dejaron de considerar tal congreso como una poderosa combinación y reunión de fuerzas para combatirlos;

Considerando, que en este natural y bien previsto caso no dejaron los mismos reaccionarios de usar cuantas diligencias estuvieran a su alcance para entorpecer tal reunión y aniquilar sus humanitarios efectos;

Considerando, que no dudaran en llegar e incluso probar, si bien falsa y capciosamente, que los apuntados fines del indicado congreso consisten en aniquilar la importancia de la religión dominante, igualmente profesada

(41) *Ibidem*, pp. 143-144.

en las vecinas monarquías portuguesa y española, y acabar con el respeto que les es debido;

Considerando, que tan capciosos pretextos podrían influir considerablemente en los ánimos de los gobernantes, que podrían, en vista del estado de los partidos políticos en España, aprovecharse de ellos, y armados con las disposiciones de las leyes en vigor, conducirlos, por lo menos, a ordenar cerrar las logias masónicas españolas pertenecientes al círculo del G.O.L.U.;

Considerando finalmente, que aprobada superiormente la reunión del sobredicho congreso masónico, ocurran todos o algunos de los casos apuntados más arriba, lo que podría traer gravísimos inconvenientes a la buena andadura de este G. O.;

En presencia, pues, de cuanto queda expuesto, entiende el G.O.L.U. que la medida propuesta por la R. L. *Caballeros de la Noche*, en el Valle de Zaragoza, aun cuando parezca a primera vista provechosa y muy conveniente, podría al menos en estos más próximos tiempos volverse inasequible y contraproducente, no pudiendo por eso conceder la autorización pedida para la reunión del mencionado congreso.

Y esto es CC.y RR. HH. lo que por mandato de los Cuerpos Superiores de la Orden me cumple comunicaros para vuestro conocimiento y debidos efectos.

Que el Supremo Arquitecto del Universo os ayude en vuestros augustos trabajos.

El Gran Secretario» (42).

Ante esta actitud los miembros de la logia de Zaragoza enviaron, el 9 de Febrero de 1878. una carta-circular en la que, con gran resignación, anunciaban que el Gran Oriente había denegado la autorización. Esta defección — añadirían — «no nos impide abrigar la esperanza de que los esfuerzos de todos llegarán a conseguir que la masonería española sea una y poderosa» (43).

Sin embargo, algunas logias y capítulos se habían adherido ya a dicho proyecto, como el Capítulo Provincial de las Islas Canarias, o la logia *Nivaria n.º 96* de Santa Cruz de Tenerife, que se mostró, a pesar de los razonamientos del G.O.L.U., especialmente celosa de la «libertad, presente en nuestras instituciones, de reunirse ateniéndose a las consecuencias del hecho», y así lo hizo saber al Capítulo, y éste a Lisboa (44).

Unos días antes de que llegara a Zaragoza la denegación del Congreso, tal vez enterados de que en Lisboa se estaba

(42) Archivo Histórico Nacional. *Sección Guerra Civil. Salamanca. Fondo Masonería*, Leg. 305-A.

(43) Ferrer Benimeli, *ob. cit. La Masonería en Aragón*, vol. I, p. 144.

(44) De Paz Sanchez, *ob. cit., Historia de la Francmasonería en Canarias*, pp. 356-357.

reformando el texto de las Constituciones de 1871, tomaron el acuerdo de pedir al G.O.L.U. la abrogación de una serie de artículos de dicha Constitución; a saber: el 53, 54, párrafo 1.º del 46, y párrafo 1.º del 55; así como la parte necesaria de la Sección 1.ª del Capítulo 5.º de la misma, a fin de redactarlos nuevamente siguiendo el espíritu de los artículos 19 y 34 al 40 de la Constitución del Gran Oriente de Francia, y sección 2.ª del capítulo 1.º del título 3.º de los Estatutos del mismo Gran Oriente. También se solicitó el cumplimiento del párrafo 15 del artículo 52 de la Constitución insistiendo en que los Inspectores no pertenecieran a ninguna logia del Valle <sup>(45)</sup>.

Esto nos plantea otro de los temas importantes que llevó a la crisis constitucional de 1878 y subsiguiente separación de la mayor parte de las logias españolas de su obediencia a Lisboa.

Efectivamente, el Gran Maestro del G.O.L.U., había enviado el 30 Septiembre de 1878 un decreto mandando jurar a todos los talleres portugueses y españoles la nueva Constitución promulgada el 27 de Julio y que venía a sustituir a la que, hasta entonces, regía los destinos del G.O.L.U., que, a su vez, había sido proclamada en 1871 <sup>(46)</sup>. La nueva Constitución lesionaba no solo una serie de derechos de las logias españolas, sino, sobre todo, los sentimientos patrióticos de los propios masones españoles quienes reaccionaron inmediatamente.

Estamos ante una curiosa doble crisis, donde el concepto de patria se interfiere por ambas partes y que acabaría prácticamente con el influjo del G.O.L.U. en España, tan decisivo e importante en la década del 1868-78, en la que se puede decir se estructuró y creó la moderna masonería española.

A pesar de existir en España varias obediencias masónicas, como el Grande Oriente de España y el Grande Oriente Nacional de España, no parece ser preocupó demasiado, en un principio, a los dirigentes de dichos Grandes Orientes, la invasión de territorialidad que, en la práctica, suponía la presencia de tantas logias dependientes de Lisboa, a través del G.O.L.U.

Es cierto que el G. O. portugués, ya en 1879, intentó formar en Madrid un Capítulo Provincial para coordinar el

(45) Ferrer Benimeli, ob. cit., *La Masonería en Aragón*, vol. I, p. 144.

(46) Otras Constituciones de la masonería portuguesa fueron promulgadas en 1806, 1822, 1840... en incluso en 1875, pero lógicamente correspondían a otras obediencias. Posteriormente fueron promulgadas nuevas Constituciones o Actas Adicionales en 1883, 1886, 1897, 1907... Cf. *Catálogo da Biblioteca do Grande Oriente Lusitano. Fundo Maçónico Português*, Lisboa, 1982.

gobierno de las logias españolas en todo lo que no precisase la intervención directa del poder central <sup>(47)</sup>. Esta concesión a una cierta autonomía de las logias españolas encontró serios obstáculos, pero finalmente acabó constituyéndose dicho Capítulo Provincial — el único que existiría en el G.O.L.U. en aquellos años — como así figura, al menos, en los Cuadros lógicos de los últimos años <sup>(48)</sup>. Autonomía que ciertamente resultó bastante restringida, como hemos podido constatar con la denegación del Congreso propuesto por la logia de Zaragoza.

Pero mientras se tramitaba la creación del Capítulo Provincial, el G.O.L.U. inició una serie de contactos con el Grande Oriente de España, dirigido por Ruiz Zorrilla, llegándose a un oficial reconocimiento mutuo, el 30 de Octubre de 1871 <sup>(49)</sup>, que, poco después, sería corroborado con un tratado — el 12 de Enero de 1872 — por el que se acordaba el recíproco derecho de promover y mantener logias en cualquier punto de la península ibérica e islas adyacentes. De esta forma se regularizaba — por parte del Grande Oriente de España — la situación de todas aquellas logias españolas obedientes a Lisboa que no quisieran incorporarse al Grande Oriente de España, y prefiriesen continuar bajo las auspicios del G.O.L.U. Como contrapartida se abría la posibilidad de que la masonería española pudiese abrir templos en Portugal.

Sobre la implantación de la masonería portuguesa en España, ya hemos visto que fue bastante notable por esos años, alcanzando un total de 66 logias y manteniendo incluso una proporción numérica mayor que las propias logias portuguesas. Se conoce menos la implantación de logias españolas en Portugal. El profesor Fernando Catroga en su interesante trabajo titulado *As Lojas Espanholas de Obediência ao Grande Oriente Lusitano Unido e o Iberismo*, escribe que «no tiene noticia de que hubieran sido instaladas logias portuguesas de obediencia española» <sup>(50)</sup>. Sin embargo, aunque de esos años no hay noticias en tal sentido, sí las hay a partir de 1883, al menos de 17 logias portuguesas dependientes de Madrid, si bien la mayor parte lo eran del Grande Oriente Nacional de España, que también llegó

<sup>(47)</sup> *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 7, II anno, Janeiro 1870, p. 186, n.º 17, Novembro 1870, p. 353 Por noticias indirectas parece ser que este Capítulo Provincial de España estaba integrado por las logias *Fraternidad, Amor, Razón, Constancia, Justicia, Discusión...* Cf. *Boletim Oficial de Grande Oriente de España*, 1874, pp. 20-21.

<sup>(48)</sup> Cf. a título de ejemplo los de 1876 y 1878.

<sup>(49)</sup> *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 28, III anno, Outubro 1871, p. 625.

<sup>(50)</sup> Catroga, ob. cit., p. 97.

a establecer en Lisboa una Gran Delegación en Portugal del Grande Oriente Nacional de España (51).

En cualquier caso el reconocimiento mutuo del 30 de Octubre de 1871, y el posterior tratado de Enero de 1872 tuvieron unos efectos quizá no esperados por ambas partes.

En primer lugar, mientras se tramitaba el reconocimiento oficial entre el G.O.L.U. y el G.O. de España, parece ser que fue tomada la iniciativa por parte de los portugueses, y como un gesto de buena voluntad, de la disolución del Soberano Capítulo Departamental que habían constituido en Madrid (52). Así recogía la noticia el *Boletín Oficial del Grande Oriente de España*, el 1.º de Agosto de 1871:

«El G.O.L.U. ha pasado una plancha a las logias de su obediencia en España, declarando disuelto el Sob. Cap. Departamental que existía en nuestro país, adoptando con los cuadros disposiciones que por nuestra parte respetamos. El Gran Arquitecto del Universo hará que los masones de España y Portugal comprendan que con sus doctrinas, no es imposible más que amor, cariño, fraternidad, y que, conociendo España cuanto ha contribuido Portugal al progreso de la Masonería española, ha de procurar que al desarrollarla sea en provecho de ambos países. A nuestros hermanos, pues que nosotros no vemos apellidos, uniremos nuestros desvelos para bien de la Masonería en general y en particular de Portugal y España» (53).

Quince días después, el mismo *Boletín del G.O. de España*, decía escuetamente que «a consecuencia de las últimas comunicaciones pasadas por el G.O.L.U. a las logias de su obediencia en España, la mayor parte de estas han pedido su afiliación al G.O. de España» (54). Efectivamente, entre los meses de

(51) De esta Gran Delegación hay documentos, al menos de 1893 a 1896. En el Archivo Histórico Nacional de Salamanca, se encuentran papeles de, al menos, 16 logias dependiente del G.O. Nacional de España, y una del G.O. Ibérico. La mayor parte de estas logias tenían su sede en Lisboa, tres en Porto y 1 en Figueira da Foz.

(52) Posteriormente, al menos en los Cuadros de 1875, 76 y 78, vuelve a aparecer el Sob. Cap. Departamental de Madrid, es decir, a partir de que, en 1874, dejara de estar en vigor dicho Tratado, a pesar de que en el *Boletín del G.O. de España*, se dice, en el número 20-21 de 1874 que hacía poco que el G.O.L.U. había dejado en suspenso el Cap. Provincial de España que existía en Madrid.

(53) *Boletín Oficial del G.O. de España*, n.º 7, 1.º Agosto 1871. Y añadían: «Los masones del G.O. de España, que nunca han conocido divisiones, tendrán una gran satisfacción en que todos los cuadros, comprendiendo las inmensas ventajas de la unidad, procuren inspirarse en ellas y contribuir al fin a que todos aspiramos».

Junio de 1870 y 1873, hubo 16 logias españolas que causaron baja en el G.O.L.U., si bien es cierto que en el mismo período de tiempo se adhirieron a él 12 nuevas logias españolas<sup>(55)</sup>.

Esta situación de entente cordial, previa al Pacto, se refleja también en el discurso del Gran Maestro del G.O.L.U., pronunciado el 30 de Octubre de 1871, en la conmemoración del 2.º aniversario de la fundación de dicho G.O.

«La Comisión ejecutiva, según el acta adicional de 17 de Agosto de 1869, ha juzgado oportuno para el bien de la Orden, reconocer al G. O. de España como potencia regular del Cuerpo francés, después de haberse asegurado, que el Cuerpo Superior de Irlanda la tenía ya reconocida. Todavía nuestras relaciones con el G. O. de España, por lo que hace en la dirección de las Logias de nuestra obediencia en aquel país, están pendientes de un tratado, que será arreglado en las más honrosas y favorables condiciones para las dos potencias contratantes»<sup>(56)</sup>.

Símbolo de esta situación amistosa fue la publicación en Madrid de un himno masónico dedicado al G.O. portugués, compuesto por el maestro Marchai, letra del poeta y autor dramático Sr. Ramos Carrión, y que se hallaba a la venta en el establecimiento Puerta del Sol n.º 14, según se anunciaba en el propio *Boletín del G.O. de España*<sup>(57)</sup>.

Pero la firma del Pacto o Tratado de 1872 tuvo una gran contestación en Portugal donde fue duramente criticado, entre otros, por el diario *O Conimbricense*, cuyo director era masón<sup>(58)</sup>, en el que se acusó a los dirigentes de la masonería portuguesa de falta de patriotismo, llegando a la misma acusación que las logias disidentes de Porto y Coimbra hicieron en su día a los autores de la Constitución de 1871<sup>(59)</sup>.

En el Boletín de Febrero de 1873, el G.O.L.U. publicó un manifiesto respondiendo a estas objeciones. Sin embargo, las presiones continuaron y, en 1875, se reconocería la necesidad de reformar la Constitución de 1871. Pero para entonces ya había sido concluido el Tratado sobre el que — especialmente desde Portugal — siempre planeó el espectro del «iberismo».

<sup>(55)</sup> Cf. notas 21 y 22.

<sup>(56)</sup> *Boletín Oficial del G.O. de España*, n.º 14, 15 Noviembre 1871.

<sup>(57)</sup> *Boletín Oficial del G.O. de España*, n.º 16, 15 Diciembre 1871.

<sup>(58)</sup> Cf. los números 2676 a 2672 del 15 Febrero 1873 al 4 Marzo 1873. Dicho director se llamaba Joaquim Martins de Carvalho.

<sup>(59)</sup> Borges Grainha, *ob. cit.*, pp. 127-128. Con este motivo se publicó en Porto una nueva Constitución, con el título de *Constituição da Maçonaria Portuguesa do Norte* elaborada en la sesión de la asamblea legislativa del 8 de Abril de 1872.

En 1874 dejó de estar en vigor dicho Tratado, al ser denunciado unilateralmente por el propio G.O.L.U., coincidiendo con la crisis del G.O. de España, y dimisión de Ruiz Zorrilla, quien se había visto obligado a salir al exilio con motivo de la proclamación de la 1.<sup>a</sup> República <sup>(60)</sup>.

La noticia la recogía el *Boletín del G.O. de España* con estas palabras:

«En el n.º 5 del Boletín del G.O.L.U., correspondiente al mes de Agosto, hemos leído un decreto firmado por el Ilus. y Pod. H. Conde de Paraty, Gran Maestro del mismo, en cuyo documento, pretextando fingidas disensiones en el Ser. Grande Oriente de España, deja aquel en suspenso sus relaciones con este alto cuerpo de la masonería española» <sup>(61)</sup>.

La reacción del Gran Maestro español, Juan de la Somera, fue radical, a juzgar por el decreto publicado el 15 de Octubre de 1874:

«Considerando... que la creación en nuestro territorio de Logias Lusitanas es un elemento de perturbación que no puede tolerarse, ya porque a ellas se acogen los HH. irradiados de nuestro seno, ya porque independientes de la autoridad Masónica Española se convierten en clubs políticos, con grave perjuicio de la Orden y desprecio de los Estatutos generales....

1.º Quedan desde hoy anuladas y rotas todas las relaciones entre el G.O.L.U. y el Ser. G. O. de España, y, por lo tanto, sin valor, ni efecto alguno, el pacto entre ambos celebrado....

3.º Declaramos irregular y en abierta oposición con los Estatutos generales de la Orden a todas las Logias del Oriente Lusitano; prohibimos a los de nuestra obediencia todo trato y relación con ellas, que deben considerarse como cuerpos profanos, si bien nos reservamos amparar y proteger a los HH. que engañados forman de ellas parte....» <sup>(62)</sup>.

Sin embargo la razón última de esta ruptura de relaciones entre ambos Orientes parece ser que hay que buscarla más que

(eo) Ferrer Benimeli, *ob. cit.*, *Masonería española contemporánea*, vol. II, pp. 5-9.

<sup>(61)</sup> *Boletín de la Masonería Simbólica del G.O. de España*. Año 2, n.º 19, 15 Octubre 1874. En el n.º 20-21 se recogía también esta noticia: «No hace mucho el G.O.L. dejó en suspenso el Cap. Provincial de España que existía en Madrid bajo sus auspicios, y cuyo cuerpo estaba formado por las logias *Fraternidad, Amor, Razón, Constancia, Justicia, Discusión* y otras». Ninguna de estas logias figura ya en el Cuadro del año 1873.

<sup>(62)</sup> *Ibidem*.

en la crisis del G.O. de España, en el «fantasma» del iberismo, según la tesis mantenida por el profesor Catroga, quien analiza, entre otros, dos documentos masónicos que sobre el particular se publicaron en Madrid y en Lisboa.

El primero es un artículo aparecido en el *Boletín de la Masonería Simbólica de España* en el que se exponen ciertas tomas de posición iberista por parte del Grande Oriente de España (63). Y el segundo es la respuesta de los portugueses que no se hizo esperar, pues en el inmediato *Boletim Oficial del G.O.L.U.* se acusó a los españoles del Grande Oriente de España de haberse transformado en un «club político» interesado «no tanto en unir a los masones de los dos países, sino a los propios países bajo una bandera política constituyendo una nacionalidad a costa de la independencia de Portugal» (64).

En cualquier caso la cita de estos documentos por el profesor Fernando Catroga es tan sólo válida para ilustrar la polémica existente en el seno del G.O.L.U. en torno al tema del iberismo, pero no como justificación de la ruptura de dicho Gran Oriente con el español, pues dicha ruptura fue publicada ya en el *Boletim Oficial del G.O.L.U.* del mes de Agosto de 1874. Y el artículo «iberista» al que se refiere el profesor Catroga es una respuesta a dicha ruptura unilateral, y corresponde al *Boletín del G.O. de España* del mes de Octubre de 1874. Es decir, que en el mejor de los casos tan solo serviría como justificación *a posteriori* por parte de la masonería portuguesa, en un intento de subrayar su inocencia ante los que la acusaban de ser un instrumento de los designios iberistas.

Actitud que resulta tanto más desconcertante cuanto que — como hemos visto más arriba — para esas fechas eran los portugueses los que tenían en España más de 20 logias, presencia que ayudaba no solo a la solidaridad y fraternidad masónicas, sino también a las finanzas del propio G.O.L.U. (65). Recordemos que el porcentaje de logias españolas fue siempre mayor frente las portuguesas en el seno del G.O.L.U. ya desde

(63) *Ibidem.*

(64) *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 8, 3.ª série, III anno, Novembro 1874, p. 130.

(65) Joaquim de Almeida da Cunha, Venerable de la logia Capitular *Federação* n.º 58, de Coimbra, en carta dirigida al Gran Maestre del G.O.L.U., en 1876, ya advertía que «el día en el que la masonería española se una», y a ella se integren las logias de obediencia portuguesa, «el G.O.L.U. será nada». Citado por Catroga, *ob. cit.*, p. 98

1870, donde frente al 66'6% de logias españolas, las portuguesas tan solo eran el 33'4%.

Tanto esta presencia española en el G.O.L.U., como el tratado de 1872, fueron vistos por los portugueses más nacionalistas como concesiones que favorecían la estrategia iberista. Sin embargo la opinión oficial del G.O.L.U., al menos cuando en 1869 decidió admitir en su seno a logias españolas era muy distinta, pues se pensó que con dichas logias se cimentaría «la fraternidad de los pueblos de la península» y se estrecharían las relaciones entre ellos «favoreciendo mutuamente el progreso de la instrucción, el comercio y la instituciones» (66). Y, ya en esa ocasión, añadían que «la independencia de la patria no peligraría con las nuevas relaciones, pues los masones portugueses alimentaban y proclamaban bien alto los sentimientos de amor y dedicación que les animaban por su patria» (67).

No voy a detenerme en este tema que ha estudiado recientemente con gran acierto el profesor Catroga, de la Universidad de Coimbra. Sin embargo sí es oportuno recordar que el movimiento iberista, que en España tuvo grandes valedores, sobre todo a raíz de la revolución de 1868 (68), cuando el general y masón Prim, — apoyado por el mariscal duque de Saldanha defensor de la unión — ofreció el trono de España a Fernando de Portugal e incluso al propio rey Luis I, decayó en España precisamente a partir de 1873 ante los celos y temores portugueses, el escaso interés de Castelar por el tema, y la posición contraria de Francia e Inglaterra. Y tras el golpe de Pavía, en 1874, y la implantación de la Restauración, las tesis iberistas fueron prácticamente olvidadas en España (69).

(66) *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 3, Setembro 1869, pp. 60-61.

(67) *Ibidem.*

(68) También, en Portugal, existieron por esas fechas partidarios de la Unión, como lo manifiesta este Pasquín Iberista, aparecido en Lisboa en Octubre de 1868:

¡Viva D. Luis I, Jefe de los dos países unidos!

Rechacemos estúpidos prejuicios; portugueses y españoles son hermanos por religión, costumbres, idioma y, sobre todo, por su decidido amor a la libertad. No perdamos, portugueses, la ocasión que la Providencia nos ofrece para engrandecernos constituyendo una Nación que será envidiada por todas las naciones del mundo, pudiendo dar leyes a todos sin recibirlas de ninguna. ¡Viva la Unión Ibérica!

Oliveira Martins, *Portugal Contemporáneo*, en *Historia de Portugal*, Lisboa, 1927, vol. II, p. 379.

(69) Frente a las 70 publicaciones existentes sobre el tema entre 1868 y 1874 (la mayor parte correspondientes a 1868, 1869 y 1871), tan solo hay 31 en el período posterior de 1875 a 1881.

Por eso llama más la atención que dentro de la masonería portuguesa sea precisamente a partir de 1873-74 cuando más virulencia o temor se alcanza con la cuestión del iberismo hasta el extremo de que el G.O.L.U. se vio forzado a precisar más su posición frente a los valores nacionales, en detrimento de los valores universalistas y fraternales de la propia masonería. Y en este sentido fueron revisadas las Constituciones de 1871, e introducidos tres artículos en el nuevo texto constitucional de 1878 en los que se manifiesta claramente dicho sentimiento nacionalista. En el artículo 2.º se afirmaba como principio fundamental que «la Masonería subordinada al G.O.L.U., Supremo Consejo de la Masonería Portuguesa, tenía como bases fundamentales la creencia religiosa, el amor a la familia, a la humanidad y a la patria, así como la defensa de la independencia nacional». En el art. 119 párrafo 1.º se estipulaba que el candidato a Gran Maestre solamente podía ser «ciudadano portugués no naturalizado». Y en el art. 212 se instituía el culto cívico de la nacionalidad con la proclamación de que el día 1.º de Diciembre era día de gala masónica (70).

Cuando fue adoptada esta decisión por el G.O.L.U. el número de logias españolas dependientes de dicho Gran Oriente era de 45 frente a solo 26 portuguesas, es decir que el 63'38% de las logias eran españolas (71) y solo el 36'62% portuguesas (72).

Esto prueba que la ruptura del Pacto entre el G.O.L.U. y el G.O. de España, en 1874, no solo no había molestado a las logias españolas del grupo lusitano, sino que todavía fue mayor el número de logias que a partir de entonces decidieron ponerse bajo los auspicios del G.O.L.U. (73). Actitud que no supieron

(70) *Constituição do Grande Oriente Lusitano Unido, Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*, Lisboa, Imprensa de J. G. de Sousa Neves, 1878, pp. 4, 65 y 112. Según Borges Grainha, en esta ocasión «la independencia de la Patria fue juzgada [en la Constitución de 1878] una de las bases fundamentales de la Masonería portuguesa.

(71) En 1876 la proporción era algo más equilibrada: 37 logias españolas frente a 30 portuguesas; es decir que el 55'23% eran españolas, en tanto que las portuguesas solo alcanzaban en 44'77%.

(72) De hecho las estrictamente portuguesas todavía eran menos, pues, sin contar las logias situadas en territorios coloniales, en Lisboa había dos logias compuestas por irlandeses: *Cosmopolite* y *Regeneração irlandeza*.

(73) Sobre este punto se equivoca el prof. Catroga cuando afirma que debido «al enfriamiento de las relaciones entre las masonerías de los dos países ocurrido con el corte de 1874, sucedió una acelerada disminución de las oficinas tuteladas por el G.O.L.U., y como causa condicionante no es impropio indicar la fuerza del fantasma iberista», Catroga, ob. cit., p. 102.

comprender en Lisboa, excesivamente preocupados por unos problemas supuestamente «iberistas», que ciertamente no encontramos en las logias españolas del momento, para las que Lisboa era solamente el centro de la regularidad masónica y el punto de partida de un trabajo fraternal, humanitario y universalista.

Por esta razón la decepción al recibir las Constituciones de 1878 fue terrible y el nacionalismo portugués provocó, como reacción, el despertar del nacionalismo español, tanto más que no solo se cerraba a todo masón español la posibilidad de acceder a altos puestos de la masonería en la que militaban y eran mayoría, sino que además se les obligaba a defender la independencia nacional portuguesa y a celebrar el día en que dicha independencia o separación de España tuvo lugar.

Fueron muchas las logias de Canarias, Andalucía, Madrid, Galicia, etc. que recusaron la nueva Constitución, acusándola de ser retrógrada en relación con el progreso científico y espiritual y de encerrar normas y preceptos que colisionaban el ecumenismo que caracterizaba la misión histórica de la masonería <sup>(74)</sup>.

En concreto la logia *Nivaria n.º 96*, de Santa Cruz de Tenerife, comunicaba el 7 de Noviembre de 1878 su firme decisión de separarse de la obediencia lusitana al no aceptar la nueva Constitución que fue juzgada de «antimasónica, ofensiva a nuestros derechos, esquilmadora y tiránica». Y todavía añadirían que habían sido modificados esencialmente las bases fundamentales de la masonería, «posponiéndose el amor a la humanidad, al sentimiento de nacionalidad y religioso; borrando de una plumada el carácter cosmopolita, ecuménico de la institución». Tras aludir al veto a la jefatura suprema de la Orden por el solo hecho de no ser portugueses, a la anulación del derecho de igualdad ante la ley <sup>(75)</sup>, a la anulación del derecho de reunión de logias hermanas <sup>(76)</sup>, a las cuestiones económicas... concluyen con la que había colmado la medida: «La prueba de vasallaje que nos exige la nueva Constitución, el vestir de

<sup>(74)</sup> *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 8, 2.ª série, II anno, Novembro 1878, pp. 125-128.

<sup>(75)</sup> «La Jefatura suprema de la Orden..., nos está hoy vedada por el solo hecho de no ser portugueses; se nos constituye en electores no elegibles, en hermanos-parias; se nos anula el derecho de la igualdad ante la Ley, y queda falseado el principio del sufragio universal».

<sup>(76)</sup> «Queda asimismo anulado el derecho de reunión de logias hermanas; se declara la caducidad de nuestros capítulos provinciales; la Gran Logia interviene sola en nuestros asuntos por muy triviales que sean, aun en los de carácter puramente local».

gala en ciertos aniversarios de hechos políticos ocurridos en Portugal, aunque alguno de estos pueda herir nuestra fibra patriótica. Resumiendo: dejaríamos de ser masones y españoles si nos prestáramos a jurar tal Constitución» (77).

Otro tanto ocurrió con las demás logias canarias, como de forma tan definitiva recoge el profesor Paz Sanchez, de la Universidad de La Laguna, en su excelente trabajo *Historia de la Francmasonería en Canarias* (78). La opinión de los masones canarios, tanto los de Santa Cruz de Tenerife como los de La Palma, Arrecife, Las Palmas, La Orotava, La Laguna y Puerto de la Cruz coincidieron en el rechazo de las Constituciones al existir en ellas artículos que calificaron de antimasones y que no podían aceptar «ni como hombres ni como españoles, ni como masones».

Desde Lisboa intentaron — sin gran éxito — justificar y mantener su postura, diciendo que era posible la compatibilidad entre el nacionalismo y el universalismo:

«La Masonería portuguesa sustenta y acata el sentimiento de nacionalidad, como acata y sustenta el sentimiento de familia. El carácter del cosmopolitismo de esta superior Institución está en extender los brazos para apretar en fraternal abrazo a todas las [naciones] humanas esparcidas por la superficie de la tierra y no en derribar fronteras, que la índole, la raza, la lengua, las tradiciones gloriosas, y sobre todo, la voluntad soberana de cada país quieren mantener erguidas y levantadas» (79).

Lógicamente estos argumentos no podían convencer a los españoles pues tan válidos eran para unos como para otros. El resultado fue que la mayor parte de las logias canarias, andaluzas, madrileñas, etc. abandonaron el G.O.L.U., de forma que en 1887 solamente quedaban 8 logias, y en 1897 una sola (80). La separación no fue, pues, absoluta ni inmediata, pero sí, decisiva. No obstante, en los años siguientes todavía se adhirieron al G.O.L.U. quince nuevas logias (81).

(77) De Paz Sanchez, *ob. cit. Historia de la Francmasonería en Canarias*, pp. 392-393.

(78) *Ibidem*, pp. 391-401.

(79) *Boletim Oficial* del G.O.L.U., n.º 8, 2.ª série, II anno, Novembro 1878, y n.º 9, Dezembro 1978, p. 159, pp. 125-128.

(80) Según el *Boletim Oficial* del propio G.O.L.U., (n.º 18, 1889, pp. 12-13), estas eran la *Afortunada* (Las Palmas), *Libertad* (Madrid), *Alianza* (Santander), *Abora* (Santa Cruz de La Palma) *Fraternidad* (Málaga), *Estrella del Noroeste* (Betanzos), *Creación* (Barcelona) y *Fe y Fraternidad* (Málaga).

(81) En realidad se trata de diez y siete logias, contando las dos que se incorporaron en 1878, después de la publicación del Cuadro (30 de Junio). Cf. Apéndice II: Lista general 1879-1900.

En este sentido, y coincidiendo con la ruptura de gran parte de las logias españolas, tuvo lugar en Sevilla una Asamblea que sería el germen de un nuevo centro masónico a nivel nacional que se inició con el título de *Confederación Masónica del Congreso de Sevilla*. Dos años más tarde se aprobarían las Constituciones de la que, en adelante, sería la *Gran Logia Simbólica Independiente Española*, con sede en Sevilla, a la que se fueron incorporando gran parte de las logias hasta entonces dependientes del Grande Oriente Lusitano Unido. Si a esto añadimos el momento de esplendor y prestigio que por esos años gozaba el Grande Oriente de España bajo la Gran Maestría de Sagasta no es de extrañar que fueran muy pocas las logias españolas que tras la crisis constitucional de 1878 continuaran fieles al G.O.L.U.

Una de estas logias que mantuvo su fidelidad hasta el año 1884 fue el *Asilo de la Virtud n.º 82*, de Ferrol, incorporada al G.O.L.U. diez años antes en 1874. De esta logia se conserva un interesante documento, fechado el 11 de Noviembre de 1878, que es toda una síntesis del problema constitucional planteado en Lisboa, y, al mismo tiempo, una muy interesante manifestación del talante de aquellos masones ferrolanos. En el largo e impreso documento se empieza manifestando que no estaban de acuerdo con algunos de los artículos de la Constitución de 1878, «por juzgarlos antimasonicos unos, desconocedores de sus derechos otros, y algunos ofensivos a su dignidad de españoles».

¿ Tras desarrollar y comentar ampliamente los aspectos económicos <sup>(82)</sup> concluyen este apartado un tanto estoicamente diciendo:

v ' «Cuestiones son para nosotros las de dinero siempre enojosas y cualquier sacrificio sufriremos, aun en esta época de estrechez a causa de los crecidos tributos profanos que pagamos, con tal de conservar la regularidad

<sup>(82)</sup> «Ha llamado la atención el notable aumento de derechos que establece la nueva Constitución comparadas sus tablas de tributación con las de la anterior, y no ha podido concebir las razones que la Gran Cámara Constituyente ha tenido para votar este aumento, sobre todo para las Logias de España bajo la obediencia del Gran Oriente Portugués, a cuya prosperidad material solo deben contribuir (tal es nuestra creencia) en la proporción que corresponde a la parte que de esa porción material han de disfrutar. Creíamos que lo que la antigua Constitución establecía por cotizaciones, iniciaciones, regularizaciones, aumentos de salario, etc., etc. estaba ya bastante recargado, y no puede menos de sorprendernos un gravamen que se nos impone sin manifestarnos siquiera las razones que existen para este aumento de impuesto».

masónica, que por nuestra desventura no podemos obtener sino yendo a colocarnos bajo los Auspicios de un Gran Oriente Extranjero. Quien demanda amparo está obligado a todo, y además a la gratitud».

Más adelante pasando al núcleo del problema se expresaban así:

«Establece el art. 119 en su párrafo 2.º que la eligibilidad para el cargo de Gran Maestre «exige también y especialmente que el candidato sea *ciudadano portugués*, no naturalizado». Dejamos a vuestra consideración el efecto que tal prescripción ha de producir necesariamente en el ánimo del crecido número de masones españoles que os obedecen; no porque ninguno de ellos tenga la pretensión, que bien pudiera abrigoarla si méritos contase para ello de poder llegar algún día al elevado puesto de Gran Maestre; sino por la injusta desigualdad, ya no nacional, que esto pudiera cohonestar se, sino masónica que establece, dentro de una sociedad, si bien autoritaria y jerárquica en la forma, esencialmente liberal en el fondo; sociedad cuyos títulos distintivos más altos y que más la honran son la igualdad y la fraternidad que proclama, faros que iluminaron el camino que ha recorrido a través de los siglos, y que tienen que guiarla en el que resta que recorrer todavía, si no quiere quedar rezagada en la vía del progreso y cerrar los ojos a la luz que arroja sobre todas las conciencias del espíritu filosófico profundamente racionalista y liberal de nuestro siglo. No concebimos ni siquiera una sociedad profana en la que todos los asociados no tengan iguales deberes que cumplir, pero también iguales derechos que gozar. Dar a miembros de una misma familia a unos solo deberes y cargas, y a otros todos los derechos y todos los goces, lo rechazan hoy las nociones más comunes del moderno derecho social. Solo la tiranía puede legislar sobre bases de tan irritante privilegio: hace tiempo desaparecieron las castas: ya no se conocen en la Europa culta los ilotas de la antigua Lacedemonia. ¿Es que somos hijos espúreos de la masonería portuguesa? ¿Hay entre nosotros metrópoli y colonias? No creemos que a este triste estado quiera reducirse. ¿No bastaría que la nueva Constitución estableciese que el Gran Maestre debería tener precisamente su residencia en Lisboa, sede de este Grande Oriente y de los demás altos cuerpos de la masonería portuguesa?

El art. 212 prescribe, como días de gala masónica, en primer término el 1.º de Diciembre, aniversario de la restauración en Portugal. Piadosamente juzgando, creemos que cuando se sancionó este art., los respetables y entusiastas ciudadanos portugueses que componían la Gr. Constituyente no recordaron que casualmente en España existe un crecidísimo número de masones españoles bajo la obediencia de ese Grande Oriente, a quienes iba a exigirse el juramento de ese artículo. De otro modo es imposible explicar su proceder. Porque ¿quien hay en el mundo

civilizado, no ya masón pero ni aun profano, que pretenda obligar a otro, porque de su amparo se halle necesitado, a que jure el sacrificio del amor innato y santo al suelo que le vio nacer? El amparo y la hospitalidad imponen también deberes. Aun en los tiempos homéricos y patriarcales, los huéspedes y los extranjeros eran personas sagradas; el asilo inviolable.

No sabemos como seguir tratando tan delicado punto: únicamente os suplicamos, admitáis por un momento la hipótesis de que vuestras discordias masónicas os han traído al triste trance de ponerlos bajo los Auspicios de un Gran Oriente español, y que éste os exigiese celebrar como día de gala el aniversario de aquel en que Felipe II de infausta memoria, incorporó Portugal a la Corona de España. ¿Qué contestaríais a aquel Gran Oriente? ¿Qué haríais? La respuesta que daríais, os damos, y lo que haríais, pues os tenemos por tan buenos patriotas como nosotros, eso deberemos hacer. ¿Qué responderían los masones franceses que trabajasen bajo un Oriente español si se les obligase a celebrar la fiesta del 2 de Mayo? Esa respuesta sería igual a la vuestra y a la nuestra.

No llegaremos nunca a comprender la conveniencia, pero sí a prever los graves conflictos que han de traer a la masonería, institución universal y cosmopolita, estas ostentaciones de pueriles vanidades nacionales. En la bandera de nuestra sublime Orden, escrito está que la patria del masón es el mundo, y la humanidad su grande y queridísima familia. ¡Gloriosos los tiempos en que los hombres de todos los países presten culto a tan inefable religión!

Son tan claras, tan evidentes, tan incontrovertibles las razones que en esto nos asisten, que ofenderíamos vuestra elevada ilustración si no creyéramos que habíais de relevarnos inmediatamente del cumplimiento de un deber que, como comprendéis muy bien, no podemos aceptar, porque hiere nuestros más queridos sentimientos de nacionalidad y aquella proverbial altivez, distintivo sobresaliente de nuestro hidalgo y típico carácter»<sup>(83)</sup>.

Más violenta y radical fue la reacción del articulista que el 15 de Agosto de 1880 comentaba la reorganización y progreso del Grande Oriente de España, bajo la autoridad del H.º Sagasta:

«En tanto que el Grande Oriente de España continúa su camino sin interrupción acumulando elementos, suavizando asperezas y echando sobre base sólida los cimientos de una poderosa y grande organización, ¿qué vemos en las demás agrupaciones que existen en nuestra patria? ¿Qué pasa en el Grande Oriente Nacional? ¿Qué sucede

(es) Archivo Histórico Nacional. *Sección Guerra Civil. Salamanca. Fondo Masonería*, Leg. 4-A-626: A los Muy Poderosos, Ilustres y RR. HH. de la Gr. Log. Simb. del Seren. Gr. Or. Lusit. Unido, Sup. Consejo de la Masonería Portuguesa. La Respetable Log. Cap. Asilo de la Virtud N.º 82 al Or. de Ferrol. 11 Noviembre de 1878.

## *El Gran Oriente Lusitano Unido*

en el Lusitano Unido? ¿Qué acontece, en fin, en los dos grupitos de Pérez y la Somera?

El Grande Oriente Nacional arrastra una tan miserable existencia, tiene tan escaso número de adeptos, que acabará por consunción.

Relativamente a Pérez y La Somera, el juicio de la opinión esfca hecho. Ambos se hallan condenados a desaparecer ante la indiferencia y el desden de los incautos que tuvieron la credulidad de seguirlos, y el fallo de la opinión aquí ña sido tan justo como inapelable.

Réstanos hablar del G.O.L.U., que, acaso por lo que tiene de extranjerismo y por la mstrusion que representa, ha sido el que más prosélitos ha hecho en nuestra patria y el que más daños y perjuicios causara a los partidarios de la unidad masónica nacional.

Cierto que las disidencias intestinas, las luchas crueles originadas en nuestro seno contribuyeron a aumentar la influencia de la Masonería portuguesa en España, a tal extremo que el G.O.B.U. contó siempre con mayor número de logias en nuestro territorio que en el suyo. Y si a portugueses y españoles hubiéranse concedido iguales derechos y preeminencias, todavía diéramos por bien empleada esta abdicación de la soberanía patria, tratándose de un país al cual nos unen tantos y tan respetables vínculos que, si pudieran romperse por la política imprevisora y torpe de los déspotas, acaso andando el tiempo se reanuden para confundirnos de nuevo en estrecho abrazo en virtud de las leyes, del progreso y de la fraternidad.

Pero no ha sido así. El recelo de los portugueses no podía dejar de mostrarse con esta ocasión, como se demuestra siempre que ellos creen o suponen que España trata por algún medio de ir hasta la reconstitución de la unidad ibérica. Viendo que el número de logias españolas era superior a las enclavadas en aquel país, se han apresurado a precaver en su Constitución la eventualidad de que un masón español pueda gobernarlos. Han llevado más allá la suspicacia. Para alejar en lo posible el sentimiento ibérico que pudiera existir en los Talleres españoles de su obediencia, pretenden que estos juren la independencia de Portugal, que si para ellos representa la gloria significativa para nosotros la humillación.

Así es que, después de las protestas solemnemente hechas por varios Talleres de Barcelona, Sevilla, Cádiz y Málaga, no podemos concebir que existan todavía Talleres sometidos al yugo del Oriente Lusitano, que declara, y está en su derecho, haber legislado para portugueses y no para españoles, obrando en consonancia con lo dispuesto en los Estatutos generales de la Orden, que dicen clara y terminantemente que en cada país existirá un Gran Oriente que regulará todos los actos y funciones de la nacionalidad masónica.

El acto realizado por el Oriente Lusitano, si violento y desprovisto de diplomacia en la forma, no deja de ser

## O Sagrado e o Profano

ajustado a estricta justicia en el fondo. ¡Pues^ qué! ¿Una de las condiciones esenciales de todo masón no es el amor a la patria? ¿No es ingénito en nosotros el fuego sacro de la independencia? Si hay Talleres españoles que, en vez de trabajar para organizar y constituir la Masonería en nuestro país, van a establecer sus reales bajo otras banderas, ¿tienen por ventura derecho a quejarse de los malos tratamientos recibidos en la casa ajena?»<sup>(84)</sup>.

Lo que tal vez no recordaba el autor de las líneas precedentes, quien a pesar de su acrimonia recoge certeramente los puntos esenciales del problema, es que en ese mismo Boletín, se había publicado, nueve años antes un discurso del Gran Maestro del G.O.L.U., en conmemoración de la Unión en el que se sintetizaba, de forma un tanto utópica, lo que, tal vez, todavía buscaban los masones españoles que dependían de Lisboa:

«Libertar las conciencias, evangelizar la verdad, apostolizar los principios de la moral, de orden, de organización de la familia, enseñar el trabajo con el ejemplo, ser salvaguardias de la libertad, para el justo equilibrio de todos los complicados elementos de la sociedad profana. Difundir sin tasa la instrucción, baluarte inexpugnable de todas las conquistas del espíritu, proteger discretamente a los desgraciados, ya sea en orden moral, ya en el material. Esa es la gran misión de la Masonería»<sup>(85)</sup>.

<sup>(84)</sup> *Boletín Oficial del G.O. de España*, N.º 45, 15 agosto 1880: Reorganización y Progreso del G.O. de España bajo la autoridad del Pod. H. Sagasta (Paz), gr. 33, por F.P. (Bolívar) gr. 18.

<sup>(85)</sup> *Boletín Oficial del G.O. de España*, n.º 14, 15 Noviembre 1871. Discurso del Gran Maestro del G.O.L.U. en conmemoración de la Unión, en 30 de Octubre de 1871.

*El Gran Oriente Lusitano Unido*

APENDICE I

*Logias españolas de obediencia al G.O.L.U.  
Lista general 1868-1878*

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
25	Tolerancia y Fraternidad	Cádiz	1868
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
33	Caridad e Igualdad	Cádiz	1869
34	Fraternidad	Madrid	1869
36	Afortunada	Las Palmas	1869
37	Constancia	Madrid	1869
38	Igualdad	Madrid	1869
39	Justicia	Madrid	1869
40	Libertad	Madrid	1869
41	Luz	Madrid	1869
42	Razón	Madrid	1869
43	Amor	Madrid	1869
44	Patricia	Córdoba	1870
45	Libertad	Sevilla	1870
46	Cosmopolita y Justicia	vSe villa	1870
47	Razón	Sevilla	1870
48	Caballeros Cruzados	Madrid	1870
49	Discusión	Madrid	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870
51	Hiram	Vigo	1870
52	Armonia	Madrid	1870
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
54	Fe y Abnegación	Cádiz	1870
56	Triángulo	Huelva	1870
57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
61	Hijos de la Patria	Ciudadela	1872
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
63	El Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872
67	Numantina	Sevilla	1872
68	Caballeros de la Noche	Zaragoza	1872
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
79	Hijos del Triángulo	Valverde del Camino	1873
80	Hijos de Hiram	Barcelona	1873
81	Hijos de Ormuz	Valladolid	1873
82	Asilo de la Virtud	Ferrol	1874
83	Verdad	Cádiz	1874
86	Pirámides	Cádiz	1874
88	Severidad	Valencia	1874
90	Taoro	Orotava	1874
91	Abora	Santa Cruz de La Palma	1875
92	Atlántida	Arrecife de Lanzarote	1875

O Sagrado e o Profano

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
93	Nueva Era	La Laguna	1875
94	Hijos del Teide	Santa Cruz de Tenerife	1875
96	Nivaria	Santa Cruz de Tenerife	1876
97	Lumen	Málaga	1876
98	Graco	Sevilla	1876
99	Neptuno	Sevilla	1876
100	Fraternidad	Málaga	1876
101	Humanitaria	Barcelona	1876
102	Estrella Flamígera	Córdoba	1876
103	Esperanza de Orotava	Puerto de la Cruz	1876
104	La Primera Luz	Palma de Mallorca	1876
105	Acacia	Valencia	1876
106	Antigua Sparta	Cartagena	1876
108	Menoba	Málaga	1877
109	Caridad	Málaga	1877
112	Amor	Madrid	1877
113	Sigilo	Madrid	1877
114	Tinerfe	Santa Cruz de Tenerife	1877
115	Justicia	Ronda (Málaga)	1878
116	Decisión	Málaga	1878
117	Paz Augusta	Badajoz	1878
119	Fénix Graco	Sevilla	1878
120	Delta	Valencia	1878
123	Fortaleza	Málaga	1878
124	Legalidad Lusitana	Linares (Jaén)	1878
126	Estrella del Sudoeste	Ciudad Real	1879
129	Vera	Barcelona	1879
133	Luz de la Verdad	Sabadell (Barcelona)	1880 (no llegó a instalarse)
137	Unidad	Barcelona	1880
138	Estrella del Noroeste	Betanzos (Coruña)	1880
139	Womor	Sevilla	1880
141	Razón	Barcelona	1880
143	Vera	Barcelona	1880
149	Avant	Barcelona	1881
152	Diamante	Logroño	1881
154	Constancia	Almería	1882
161	Catalano	Barcelona	1883
165	Fe y Fraternidad	Málaga	1887
170	Constancia	Málaga	1890

*El Gran Oriente Lusitano Unido*

APENDICE II

*Logias españolas de obediencia al G.O.L.U.  
Estadillos particulares*

N.º de orden	Año 1870		Año de inscripción en el cuadro general
	Logias	Localidad	
25	Tolerancia y Fraternidad	Cádiz	1868
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
33	Caridad e Igualdad	Cádiz	1869
34	Fraternidad	Madrid	1869
36	Afortunada	Las Palmas	1869
37	Constancia	Madrid	1869
38	Igualdad	Madrid	1869
39	Justicia	Madrid	1869
40	Libertad	Madrid	1869
41	Luz	Madrid	1869
42	Razón	Madrid	1869
43	Amor	Madrid	1869
44	Patricia	Córdoba	1870
45	Libertad	Sevilla	1870
46	Cosmopolita y Justicia	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
48	Caballeros Cruzados	Madrid	1870
49	Discusión	Madrid	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870
51	Hiram	Vigo	1870
52	Armonía	Madrid	1870
53	Teide	Tenerife	1870
54	Fe y Abnegación	Cádiz	1870
56	Triángulo	Huelva	1870
<i>Año 1873</i>			
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
36	Afortunada	Las Palmas	1869
46	Cosmopolita y Justicia	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870
52	Armonía	Madrid	1870
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
56	Triángulo	Huelva	1870
57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
61	Hijos de la Patria	Ciudadela	1872
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
63	Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872
67	Numantina	Sevilla	1872
68	Caballeros de la Noche	Zaragoza	1872

O Sagrado e o Profano

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
79	Hijos del Triángulo	Valverde del Camino	1873
80	Hijos de Hiram	Barcelona	1873
81	Hijos de Ormuz	Valladolid	1873
<i>Año 1875</i>			
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
36	Afortunada	Las Palmas	1869
40	Libertad	Madrid	1869
46	Cosmopolita	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
56	Triángulo	Huelva	1870
57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
61	Hijos de la Patria	Ciudadela	1872
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
63	Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872
67	Numantina	Sevilla	1872
68	Caballeros de la Noche	Zaragoza	1872
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
79	Hijos del Triángulo	Valverde del Camino	1873
81	Hijos de Ormuz	Valladolid	1873
82	Asilo de la Virtud	Ferrol	1874
83	Verdad	Cádiz	1874
86	Pirámides	Cádiz	1874
88	Severidad	Valencia	1874
90	Taoro	Orotava	1874
91	Abora	Santa Cruz de la Palma	1875
92	Atlántida	Lanzarote	1875
93	Nueva Era	La Laguna	1875
94	Hijos del Teide	Santa Cruz de Tenerife	1875
<i>Año 1876</i>			
25	Tolerancia y Fraternidad	Cádiz	1868
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
36	Afortunada	Las Palmas	1869
40	Libertad	Madrid	1869
46	Cosmopolita	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870

*El Gran Oriente Lusitano Unido*

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
63	El Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872
67	Numantina	Sevilla	1872
68	Caballeros de la Noche	Zaragoza	1872
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
81	Hijos de Ormuz	Valladolid	1873
82	Asilo de la Virtud	Ferrol	1874
83	Verdad	Cádiz	1874
86	Pirámides	Cádiz	1874
88	Severidad	Valencia	1874
90	Taoro	Orotava	1874
91	Abora	Santa Cruz de La Palma	1874
92	Atlántida	Lanzarote	1875
93	Nueva Era	La Laguna	1875
94	Hijos del Teide	Santa Cruz de Tenerife	1875
96	Nivaria	Santa Cruz de Tenerife	1876
97	Lumen	Málaga	1876
98	Graco	Sevilla	1876
99	Neptuno	Sevilla	1876
100	Fraternidad	Málaga	1876
101	Humanitaria	Barcelona	1876
102	Estrella Flamígera	Córdoba	1876
103	Esperanza de Orotava	Puerto de la Cruz	1876
104	La Primera Luz	Palma de Mallorca	1876
105	Acacia	Valencia	1876
106	Antigua Sparta	Cartagena	1876

*Año 1878*

25	Tolerancia y Fraternidad	Cádiz	1868
29	Fraternidad Ibérica	Sevilla	1868
36	Afortunada	Las Palmas	1869
40	Libertad	Madrid	1869
46	Cosmopolita	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón	1870
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
63	El Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872

*O Sagrado e o Profano*

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
67	Numantina	Sevilla	1872
68	Noche	Zaragoza	1872
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
82	Asilo de la Virtud	Ferrol	1874
83	Verdad	Cádiz	1874
88	Severidad	Valencia	1874
90	Taoro	Orotava	1874
91	Abora	Santa Cruz de Tenerife	1875
92	Atlántida	Lanzarote	1875
93	Nueva Era	La Laguna	1875
94	Hijos del Teide	Santa Cruz de Tenerife	1875
96	Nivaria	Santa Cruz de Tenerife	1876
97	Lumen	Málaga	1876
98	Graco	Sevilla	1876
99	Neptuno	Sevilla	1876
100	Fraternidad	Málaga	1876
101	Humanitaria	Barcelona	1876
102	Estrella Flamígera	Córdoba	1876
103	Esperanza de Orotava	Puerto de la Cruz	1876
104	La Primera Luz	Palma de Mallorca	1876
105	Acacia	Valencia	1876
106	Antigua Sparta	Cartagena	1876
108	Menoba	Málaga	1877
109	Caridad	Málaga	1877
112	Amor	Madrid	1877
113	Sigilo	Madrid	1877
114	Tinerfe	Santa Cruz de Tenerife	1877
115	Justicia	Málaga	1878
116	Decisión	Málaga	1878
117	Paz Augusta	Badajoz	1878
119	Fénix Graco	Sevilla	1878
120	Delta	Valencia	1878

*El Gran Oriente Lusitano Unido*

APENDICE III

*Logias españolas de obediencia al G.O.L.U.  
Distribución geográfica*

*ANDALUCIA*

<b>N.º de orden</b>	<b>Logias</b>	<b>Localidad</b>	<b>Año de inscripción en el cuadro general</b>
154	Constancia	Almería	1882
25	Tolerancia y Fraternidad	Cádiz	1868
33	Caridad e Igualdad	Cádiz	1869
54	Fe y Abnegación	Cádiz	1870
62	Hijos de Hiram	Cádiz	1872
83	Verdad	Cádiz	1874
86	Pirámides	Cádiz	1874
44	Patricia	Córdoba	1870
102	Estrella Flamígera	Córdoba	1876
56	Triángulo	Huelva	1870
79	Hijos del Triángulo	Huelva	1873
124	Legalidad Lusitana	Valverde del Camino	1878
97	Lumen	Linares (Jaén)	1876
100	Fraternidad	Málaga	1876
108	Menoba	Málaga	1877
109	Caridad	Málaga	1877
115	Justicia	Málaga	1878
116	Decisión	Málaga	1878
123	Fortaleza	Málaga	1878
165	Fe y Fraternidad	Málaga	1887
170	Constancia	Málaga	1890
29	Fraternidad Ibérica	Málaga	1868
45	Libertad	Sevilla	1870
46	Cosmopolita y Justicia	Sevilla	1870
47	Razón	Sevilla	1870
67	Numantina	Sevilla	1872
98	Graco	Sevilla	1876
98	Neptuno	Sevilla	1876
119	Fénix Graco	Sevilla	1878
139	Womar	Sevilla	1880

*ARAGON*

68	Caballeros de la Noche	Zaragoza	1872
----	---------------------------	----------	------

*BALEARES*

61	Hijos de la Patria	Ciudadela (Menorca)	1872
50	Hermanos de la Humanidad	Mahón (Menorca)	1870
104	La Primera Luz	Palma de Mallorca	1876

O Sagrado e o Profano

CANARIAS

N.º de orden	Logias	Localidad	Año de inscripción en el cuadro general
93	Nueva Era	La Laguna	1875
92	Atlántida	Lanzarote	1875
36	Afortunada	Las Palmas	1869
90	Taoro	Orotava	1874
103	Esperanza de Orotava	Puerto de la Cruz	1876
91	Abora	Santa Cruz de La Palma	1875
53	Teide	Santa Cruz de Tenerife	1870
94	Hijos de Teide	Santa Cruz de Tenerife	1875
96	Ni varia	Santa Cruz de Tenerife	1875
114	Tinerfe	Santa Cruz de Tenerife	1875

CANTABRIA

57	Alianza 5. <sup>a</sup>	Santander	1871
----	-------------------------	-----------	------

CASTILLA — LA MANCHA

126	Estrella del Sudoeste	Ciudad Real	1879
-----	-----------------------	-------------	------

CASTILLA — LEON

81	Hijos de Ormuz	Valladolid	1873
----	----------------	------------	------

CATALUÑA

63	Porvenir de la Humanidad	Barcelona	1872
76	Moralidad	Barcelona	1873
77	Verdad	Barcelona	1873
78	Lealtad	Barcelona	1873
80	Hijos de Hiram	Barcelona	1873
101	Humanitaria	Barcelona	1876
129	Vera	Barcelona	1879
137	Unidad	Barcelona	1880
133	Luz de la Verdad	Sabadell (Barcelona)	1880
141	Razón	Barcelona	1880
149	Avant	Barcelona	1881
159	Creación	Barcelona	1882
161	Catalano	Barcelona	1883

EXTREMADURA

117	Paz Augusta	Badajoz	1878
79	Hijos del Triángulo	Vaiverde del Camino	1873

*El Gran Oriente Lusitano Unido*

*GALICIA*

<b>N.º de orden</b>	<b>Logias</b>	<b>Localidad</b>	
82	Asilo de la Virtud	Ferrol (Coruña)	1874
51	Hiram	Vigo ( Pontevedra)	1870
138	Estrella del Noroeste	Betanzos (Coruña)	1880

*MADRID*

34	Fraternidad	Madrid	1869
37	Constancia	Madrid	1869
38	Igualdad	Madrid	1869
39	Justicia	Madrid	1869
40	Libertad	Madrid	1869
41	Luz	Madrid	1869
42	Razón	Madrid	1869
43	Amor	Madrid	1869
48	Caballeros Cruzados	Madrid	1870
49	Discusión	Madrid	1870
52	Armonia	Madrid	1870
<b>112</b>	Amor	Madrid	1877
113	Sigilo	Madrid	1877

*MURCIA*

106	Antigua Sparta	Cartagena	1876
-----	----------------	-----------	------

*RIOJA*

152	Diamante	Logroño	1881
-----	----------	---------	------

*VALENCIA*

<b>88</b>	Severidad	Valencia	1874
105	Acacia	Valencia	1876
<b>120</b>	Delta	Valencia	1878



## A CREMAÇÃO NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA E A DESSACRALIZAÇÃO DA MORTE

### O CASO PORTUGUÊS

1. Sendo uma experiência individual e intransmissível — ninguém pode morrer a morte de outrem —, a morte é igualmente um fenómeno histórico-social, com manifestações de exterioridade, logo diversificado quanto aos modos como é pensado e representado. Assim, inteligir o sentido da interrogação humana sobre a sua inaceitável finitude (0), é uma das condições necessárias para se entender o significado da própria existência (2), pois, como ensinava Antero de Quental, essa é «a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver» (3). E se a prossecução deste objectivo tem uma via teórica privilegiada — as filosofias da existência —, não são, porém, de menor valor gnosiológico os caminhos abertos pela antropologia cultural e pela história das mentalidades ao descodificarem não só os discursos, mas, sobretudo, os gestos, as atitudes e os comportamentos corporizados nos símbolos e nos ritos que a encenam. Ora, dos múltiplos sinais que, numa área secularmente inumista e catolicizada como a nossa, podem refe-

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

0) De certo modo, pode dizer-se que a morte é sempre uma agressão. Para a consciência, não existe morte natural. «*Toute mort est un assassinat*» (Jean Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975, p. 273).

(2) «Il appartient à l'expérience de la mort par la pensée qu'elle reste toujours en deçà d'elle-même, qu'elle ne saisit jamais pour ainsi dire une trace de la mort qu'en s'éloignant d'elle par la pensée, en se plaçant dans la certitude propre de vivre» (Hans-Georg Gadamer, «La mort comme question», in *Sens et Existence. En Hommage à Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1975, p. 20).

(3) Antero de Quental, *Prosas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, p. 179.

rendar as mudanças ocorridas no campo tanatológico, iremos destacar o que, pela sua radicalidade, melhor pode assinalar o ritmo, a direcção e os limites de tais transformações. Referimo-nos, concretamente, ao impacte do recurso a urna técnica tradicional de ocultamente do cadáver: a cremação.

### *Inumação e Cremação*

2. É verdade que as práticas cremacionistas, ao recommençarem na segunda metade do século XIX, não constituíam uma originalidade. Os prosélitos evocavam os hábitos de civilizações arcaicas e, entre nós, sublinhava-se a sua presença nos ritos funerários da Lusitânia antiga (4). Mas havia igualmente a consciência de que esse reaparecimento ia ao encontro de uma memória irremediavelmente perdida, pois outros eram os valores que agora a justificavam. A função mítica que então desempenhou (5), ou que ainda desempenha nas sociedades (6) em que não sofreu ruptura (Índia, Bali), degradou-se definitivamente para dar lugar à argumentação científico-técnica que legitima a mundividência contemporânea crescentemente dessacralizada.

Ali, a incineração e o rito da dispersão das cinzas tiveram (e têm) uma profunda significação cósmica e antropológica que confere sentido à própria vida. Com efeito, na opinião clássica de Bendann (*Death Customs*), o seu uso foi-se radicando em muitas sociedades antigas pelas razões seguintes: a cremação era o meio mais eficaz para recalcar o medo dos mortos, pois acreditava-se que impedia o regresso do duplo, isto é, o retorno do defunto; eliminava as impurezas causadas pela morte; protegia o cadáver do ataque das feras; libertava o finado do domínio dos espíritos malignos; proporcionava calor no mundo inferior; impedia a corrupção do corpo; o fogo purificava e iluminava o defunto no caminho até ao outro mundo, indicando que, tal como o fumo, assim o espírito se elevaria à morada \* 3

(4) Cf. José Leite de Vasconcelos, *Religiões da Lusitânia*, vol. 3, Lisboa, Imprensa Nacional, 1913, pp. 370, 375-77. Um excelente resumo sobre as práticas da incineração desde a Antiguidade encontra-se na *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, Barcelona, Hijos de J. Espasa, Editores, s.d., p. 75 e ss.

(5) O domínio da cremação nas sociedades arcaicas estendeu-se, sobretudo, pelas antigas civilizações fino-escandinavas e babilónica, pelo nordeste asiático, Índia e parte da Insulíndia. Cf. Edgar Morin, *O Homem e a Morte*, Lisboa, Europa América, s.d., p. 131.

(6) Sobre as práticas cremacionistas actuais veja-se Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre. De la biologie à l'antropologie*, Paris, Editions Complexe, 1980, pp. 173-74.

dos bem aventurados (7). Em suma: era entendida como um processo em que se sacralizava a passagem do morto a um estatuto de eternidade, deixando aos vivos os restos incorruptíveis, os únicos merecedores de veneração (8). Isto é, ritualizava-se uma crença metafísica em que a mediação do fogo simbolizava a libertação da impureza corpórea e a dispersão das cinzas, geralmente no mar ou no seio de um rio sagrado, gestualizava o regresso do espírito à unidade matricial do Ser (9).

Bem diferentes foram as motivações que levaram à defesa do cremacionismo no mundo ocidental contemporâneo. Quando, no século XVIII, alguns pioneiros isolados ousaram contestar a inumação, fizeram-no em nome das mesmas teses que a *élite* iluminada (10) começava a avançar contra o enterramento nas Igrejas. Quer isto dizer que a apologia da incineração surgiu como uma proposta ditada por exigências de cariz racional, defensoras da paulatina edificação de uma civilização asséptica, e que, por isso, começava a detectar na velha e até aí pacífica coabitação entre mortos e vivos uma ameaça para a saúde pública. Inscreveu-se, em síntese, no mesmo horizonte cultural que condicionou a luta contra a sepultura *ad sanctos* (11) e impulsionou as alterações que vieram a traduzir-se na criação dos cemitérios românticos oitocentistas.

3. O estudo deste trânsito está feito, bem como a análise das atitudes e comportamentos a ele ligados. À «morte domesticada», em que a sacralidade do território dos defuntos (a Igreja e suas redondezas) se inseria no centro da *ágora*, funcionando como garante simbólico da salvação colectiva nos finais dos tempos, sucederam as prevenções de ordem higiénica, preconceitos racionalizados de uma evolução mundividencial que, pouco a pouco, foi conduzindo ao distanciamento e, mais tarde, ao recalçamento da ideia e do espectáculo da morte, em nome da autossuficiência dos valores terrenos. A sua rejeição meta-

(7) Cf. Geo Widengen. *Fenomenologie de la Religion*, Madrid, Ediciones Cristandad, 1976, p. 378.

(8) Cf. Louis-Vincent-Thomas. *ob. cit.*, p. 176.

(9) *Idem, ibidem*, pp. 171-72, 188.

(10) Para uma panorâmica das transformações provocadas pelo Iluminismo nas concepções acerca da morte, vejam-se: Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978; John McManners, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-century France*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1985.

(11) Sobre a morte *ad sanctos*, veja-se Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 37 e ss.

física, reforçada pelo sonho do seu possível controlo através da ciência — relembre-se Condorcet <sup>(12)</sup> — acentuaram ainda mais a recusa da finitude humana, ao mesmo tempo que condicionaram a emergência de um comportamento exorcista que tenderá a sublinhar o drama ontológico derivado do choque entre a aspiração humana à amortalidade e a consciência da inevitabilidade da morte. O cemitério murado *extra urbe* objectivou tais temores. Mas, ao circunscrever uma topografia que, sujeita a gestão política e afastada do centro sagrado (a Igreja), potenciava a secularização e aparecia como uma paisagem estranha aos modos tradicionais de sagrar a sepultura. Daí as resistências populares que se levantaram <sup>(13)</sup>. A nova necrópole, apesar da sua consagração no acto inaugural, surgia como um lugar profano e, por isso, desadequado à função salvífica que o enterramento desempenhava no rito de passagem cristianizado.

Levar-nos-ia muito longe resumir todo o complexo processo que veio a culminar na aceitação dos novos cemitérios oitocentistas e na fixação de um novo culto. A demarcação entre a *polis* e a necrópole e a crescente individualização da vivência social da morte estavam intimamente correlacionadas com a cimentação de uma sociabilidade centrada cada vez mais na família nuclear <sup>(14)</sup>. Daí que a nova situação burguesa tenha sapado o antigo controlo simbólico e administrativo da morte — que pertencia exclusivamente à Igreja —, dando vez à edificação de um espaço cujo povoamento se fará à volta do culto individualizado (e já não colectivo) dos mortos, cada vez mais limitado aos entes queridos e, em particular, à família <sup>(15)</sup>. O morto já não é património de uma colectividade (ex: freguesia), mas é postulado como um *sujeito*, isto é, como um interlocutor que o diálogo ritual permite presentificar. A campa individual, o túmulo de pedra, o epitáfio, a fotografia, mais não são do que expressões iconográficas de um processo dissimulador da

<sup>(12)</sup> Condorcet, em nome do progresso infinito e da crescente perfectibilidade humana, alcançáveis através da ciência e do melhoramento das condições de vida (medicina, alimentação, alojamento), sustentou ser impossível fixar um limite à vida humana. Cf. Condorcet, *Oeuvres*, t. VI, Paris, F. Didot, 1847-49, pp. 272-74. Sobre as suas concepções gerais acerca da morte e de amortalidade, veja-se Robert Favre, *ob. cit.*, pp. 243-44, 342-43.

<sup>(13)</sup> Acerca de algumas das resistências que entre nós se levantaram à implantação dos novos cemitérios, veja-se *infra*, pp. 255-56.

<sup>(14)</sup> Sobre a mediação do «círculo familiar» no novo culto dos mortos, veja-se Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983, p. 605 e ss.

<sup>(15)</sup> Cf. Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 503 e ss.

morte (16). Como escreve Georges Gusdorf ao definir a morte romântica, «la mort d'autrui, expérience fondamentale, joue un rôle décisif dans la spiritualité romantique. La spéculation compensatrice du deuil nie l'évidence de la séparation, et convertit l'absence en présence. La mort revêt un visage humain... La négation de la mort est une nécessité vitale pour le survivant» (17).

Salta aos olhos, em particular nos cemitérios latinos, a tradução cénica da nova atitude. A necessidade existencial de negar a morte exprime-se num ritualismo que simula a presença do defunto, veiculando a esperança do reencontro. Por isso, a morte é encarada como viagem e a habitação do morto como a objectivação simbólica da sua própria casa, o que explica o facto de, paulatinamente, se ter criado uma evidente homologia entre a arquitectura da necrópole e a da urbe. E esta homologia foi não só física como social, pois nela se projectaram e plasma-ram, também, os signos que socialmente diferenciam os vivos. Mas se a distância da campa rasa ao jazigo conota essa hierarquização — que a concessão privada de terreno para a sepultura reforça —, a natureza do diálogo que o culto pressupõe remete para uma soteriologia em que se foi perdendo o sentido colectivo e épico da salvação para, burguesmente, se centrar na expectativa do reencontro e da reconstituição, no além, dos elos intersubjectivos e familiares que a morte desagregou.

4. Por outras palavras: o luto romântico provocou uma sobrecompensação escatológica resultante da confrontação directa com a morte de um ente querido (18). Esta nova sensibilidade possibilitou que, apesar da diversificação ideológica ocorrida nas sociedades moderna e contemporânea, e para além das fidelidades de ordem religiosa, a nova modalidade de culto tenha acabado por receber uma aceitação consensual. A sua estrutura, individuando as sepulturas e confirmando o *status* familiar, materializou uma visão da morte e do *post mortem* que elegeu como mediador privilegiado a memória, isto é, a rememoração (e a comemoração). E se para muitos esse culto continuava a exprimir uma esperança metafísica, para todos, incluindo os agnósticos, a visita aos cemitérios (19) passou a ser um acto cimentador da sociabilidade familiar e colectiva. Assim, tem razão Michel Vovelle quando dá ênfase ao facto

(16) Cf. Michel Vovelle, ob. cit., pp. 632-5Q.

(17) Georges Gusdorf, *L'Homme Romantique*, Paris, Payot, 1984, p. 188.

(18) *Idem, ibidem*, p. 207.

(19) Cf. Philippe Ariès, ob. cit., p. 468 e ss.

de um século atravessado por tão antagónicas disputas filosóficas e políticas ter, no entanto, acabado por circunscrever ura espaço em que estas se neutralizaram. Fosse por razões pessoais, familiares, cívicas ou religiosas, o certo é que, pelo menos nos países católicos, e depois de uma forte contestação tradicionalista, as novas necrópoles se impuseram, dando lugar a uma prática domesticadora do atávico medo da morte (e dos mortos) ajustada não só aos ditames científico-higiénicos, mas também ao crescente sentido individualista e familiar decorrente do avanço da sociedade burguesa. É que, lembre-se, a inumação no cemitério romântico, quer pela técnica de encobrimento do corpo (caixão, túmulo, jazigo), quer pela própria analogia com a cidade dos vivos, é uma tática de dissimulação em que se representa plasticamente a anulação da morte <sup>(20)</sup> em ordem a recalcar-se a sua inevitabilidade e a domesticar-se o seu temor. Isto num horizonte que visava, igualmente, legitimar a célula familiar através do culto dos seus antepassados e mobilizar a evocação da morte para fins cívicos, como os *cemitérios-jardim* e os *cemitérios-museu* bem atestam. Em conclusão: «Le cimetière, excentré mais fréquenté et familier, asile des morts mais en même temps jardin et monument collectif» <sup>(21)</sup>, passou a ser o lugar por excelência da nova reconciliação entre a morte e a vida, entre o individuo de biografia consumada e a historia familiar ou colectiva.

5. E na consolidação de tudo isto, é interessante notar a evolução do papel da ciência. Com efeito, se nas últimas décadas do século XVIII ela foi mobilizada para exprimir o recente nojo perante os mortos e o seu exílio *extra muros*, um século depois é invocada para aquietar os espíritos dos medos despertados pela reinserção das necrópoles no espaço dos vivos em consequência do crescimento da urbe. E basta recordar a resistência de católicos e de positivistas <sup>(22)</sup> às tentativas, feitas no II Império e nos inícios da III República, de desalojamento de alguns cemitérios parisienses, entretanto integrados na cidade, para se ilustrar não só o clima consensual que se criou à volta do culto

<sup>(20)</sup> Referindo-se ao significado dos múltiplos recobrimentos do cadáver no enterramento (o caixão, o túmulo), Louis-Vincent Thomas escreveu com pertinência: «Le cadavre, en effet n'est rien d'autre qu'une pourriture qui signe la néantisation qui nous guette. Mais chaque enveloppe qui le recouvre masque un peu plus le non-sens qu'il représente et trahit notre désir frénétique de le retenir et d'entretenir notre illusion que le corps englobé là dedans n'est point voué au néant» (Louis-Vincent Thomas, ob. cit., p. 202).

<sup>(21)</sup> Michel Vovelle, ob. cit., p. 495.

<sup>(22)</sup> Cf. Philippe Ariès, ob. cit., pp. 534-40.

romântico dos mortos, como o papel da credibilidade científica na aceitação da nova coexistência. Mesmo entre nós, é sintomático que, no momento em que se começava a agitar o problema da cremação, médicos como Ricardo Jorge e Miguel Bombarda (23) tivessem vindo a terreiro defender o carácter inofensivo dos cemitérios dentro das cidades, desde que nos enterramentos e nas renovações dos covais fossem respeitadas as normas ditadas pelas leis da higiene social. Assim, em vez de proporem um mais distante exílio, ou a gradual desmontagem das necrópoles através da cremação, sustentaram ser socialmente necessário melhorar as existentes, de modo a torná-las num local «aprazível e risonho» (R. Jorge), capaz de colocar o culto dos mortos ao serviço da vida.

Ora, se todas as características até agora assinaladas são aplicáveis à evolução da mentalidade colectiva a partir dos finais do século XVIII e, em particular, à sua objectivação no decurso do século XIX, princípios do século XX, algumas dúvidas existem acerca da sua validade para a época contemporânea e, mais concretamente, para as mutações operadas após a segunda guerra mundial. A quebra na construção de jazigos — em França, a sua edificação atingiu o ponto máximo no último quarto do século XIX (24) —, a diminuição das visitas ao cemitério e a sua fixação em dias solenizados (Páscoa, Dia de Todos os Santos), não serão sintomas inequívocos de que ao *distanciamento* subjacente à revolução cemiterial oitocentista sucedeu o *esquecimento*, sobretudo nas grandes cidades, em consequência da massificação social e da destruição dos elos familiares e comunitários? E esta última tendência não estará na base do sucesso recente da cremação nos países mais industrializados, onde surge não só como uma técnica filosoficamente indiferente, mas como a expressão de uma atitude existencial que aponta para a nadificação escatológica? Mas, por outro lado, que razões explicam a sua fraca implantação em áreas tradicionalmente dominadas pelo catolicismo, apesar dos sinais de descristianização e do alargamento das condições sociais análogas às que se detectam nas sociedades mais cremacionistas?

### *A geografia do Ocidente cremacionista*

6. Para se responder cabalmente a estas questões torna-se necessário ter presente que, se os primeiros projectos para o

(23) Cf. *infra*, pp. 237-38.

(24) Cf. Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 639.

regresso à ustão de cadáveres apareceram na mesma conjuntura em que se iniciou o combate aos enterramentos nas Igrejas, o seu destino foi, no entanto, bem diferente. É que, se o cemitério *extra muros* rompia com a tradição, a sua adopção não chocava, porém, com a prática secular da inumação, pois a terra-mãe continuava a ser o mediador privilegiado do rito de passagem. Com a cremação, ao contrário, reatava-se um uso esquecido, desenquadrado de qualquer justificação teológica ou metafísica e situado nos antípodas da modalidade de sepultura que serviu de paradigma à cristianização do Ocidente: a do próprio Cristo.

Não admira, por isso, que a propaganda cremacionista, geralmente animada por médicos e livres-pensadores, tenha encontrado pouco acolhimento nos primórdios da contemporaneidade. Nos inícios do seu proselitismo, foi, essencialmente, um problema teórico, o que não surpreende, dado que, ao nível do discurso manifesto, a sua superioridade como técnica higiénica começou a ser propagandeada em oposição aos malefícios dos cemitérios num momento em que a mentalidade colectiva nem sequer estava ainda muito receptiva ao exílio dos mortos dos espaços sagrados tradicionais. E será necessário chegar à década de setenta do século XIX para se assistir à intensificação da campanha. E se razões de saúde pública e de ordem económica foram evocadas para a justificar, a verdade é que tais argumentos encobriam e davam uma mera expressão pragmática a uma escolha que prolongava algumas das premissas características da visão optimista da vida já formuladas pelo Iluminismo. Neste contexto, o enaltecimento das virtudes purificadoras do fogo era tão-só a face estética de um projecto apostado em extinguir, em nome do progresso e da perfectibilidade humana, a atracção popular pelas visões edénicas semeadas pelas religiões de salvação.

7. O caso português, como adiante se verá <sup>(25)</sup>, ilustra o que tem sido assinalado em outros países católicos: a militância cremacionista das últimas décadas do século XIX e princípios do século XX foi obra de mações e livres-pensadores, e inscreveu-se na longa e intensa contestação do monopólio que a Igreja detinha na gestão simbólica do ciclo da existência e, em particular, sobre a morte. Logicamente, como resposta, Roma anatematizou-a, vendo nela um instrumento de secularização. Assim, se podia haver controvérsia acerca da

(25) Cf. *infra*, p. 237 e ss.

leitura <sup>(26)</sup> da frase litúrgica: *Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*, o certo é que, perante as ligações entre incineração e impiedade, empenhou-se em reforçar as resistências mentais que se opunham à nova técnica de ocultação do cadáver. O anátema deu-se através de um decreto do Santo Ofício de 19 de Maio de 1886 <sup>(27)</sup>. A Igreja só a aceitava em casos excepcionais (guerras, epidemias).

Em resposta, os cremacionistas procuraram mostrar que a ustão era compatível com a Bíblia e com a esperança cristã, e em nada impedia o cerimonial litúrgico. Recordavam exemplos das comunidades cristãs primitivas. E alguns católicos, como o abade italiano Buccelati, chegaram mesmo a defender (no congresso cremacionista de Milão, em 1874) que a sua adopção não era uma heresia, mas tão-só uma atitude temerária. Campanha improficua. A Igreja manteve-se fiel às suas objecções, temendo que o abandono dos enterramentos acelerasse a des-cristianização. Daí que, sintomaticamente, em resposta ao anátema católico, a maçonaria francesa tenha contra-atacado, incitando os seus membros «a empregar todos os meios para difundir o uso da cremação. A Igreja, ao condenar a incineração dos corpos, afirma possuir direitos sobre os vivos e os mortos, sobre as consciências e sobre os corpos, e procura manter no povo simples as velhas crenças, hoje dissipadas à luz da ciência, acerca da alma espiritual e a vida futura» <sup>(28)</sup>. Ora, se este debate era comandado pela disputa cultural dominante na época — a querela entre a ciência e a religião —, a sua repercussão, porém, não pode ser medida tão-somente ao nível da história das ideias, pois o que, em última instância, estava em causa dizia respeito à capacidade que a nova proposta teria

<sup>(26)</sup> O Bispo de Angers declarou na Câmara dos Deputados aquando da polémica levantada, em França, em 1886: «L'incinération est contraire à la liturgie et à la discipline catholique, mais elle ne contredit pas le dogme». Cit. Louis-Vincent Thomas, *Antropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980, p. 258, nota 1.

<sup>(27)</sup> Decreto do Santo Ofício relativo à cremação de cadáveres, Suplemento à *Revista Contemporânea*, vol. 1, n.º 4, I anno, 1894-95, p. 48. Um novo decreto, de 15 de Dezembro de 1886, mandava negar sepultura eclesiástica aos indivíduos que tivessem escolhido a cremação; um outro, de 27 de Julho de 1892, proibia que se celebrasse missa por sua alma (cc 1203, 1240). Em 1926, outra Instrução do Santo Ofício retomava as precedentes disposições. Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, t.º III, Madrid, Ediciones Rialp, s.d., p. 670. Para as primeiras Instruções, veja-se A Vacant et E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.º III, Paris, Letouzey et Ané, Editeurs, 1908, p. 2320 e ss.

<sup>(28)</sup> Cit. em António Leite, «A Igreja e a cremação dos cadáveres», *Brotéria*, vol. 79, n.º 1, Julho 1964, p. 36.

para se transformar em comportamento e para desalojar urna prática — a inumação— a que a escatologia cristã e, sobretudo, a crença na ressurreição final dos corpos conferiam sentido.

Talvez estas razões possam explicar, por antítese, o que se passou nos países mais industrializados e dominados por religiões protestantes ou pelo ateísmo oficial. Com efeito, o estudo diacrónico do impacte da cremação mostra-nos que, passada a fase de agitação da ideia e dos primeiros actos militantes, o abandono da inumação transformou-se, aí, num fenómeno tão massificado que acabou por desenhar uma clara zona cremacionista no centro e no norte da Europa.

### *O modelo inglês*

8. Começemos pela análise do caso inglês, lembrando que já o utilitarista Jeremy Bentham, sem fazer directamente a apologia da cremação, defendeu a necessidade de se encontrar um destino socialmente útil para o corpo morto. Em 1854, o médico Charles Cobb, impulsionou o cremacionismo com o seu livro *Burning the Dead or Urn Sepulture* e, em 1874, o bispo Frazer escandalizava a opinião pública ao afirmar, no momento da inauguração de um novo cemitério, que Deus não teria mais dificuldade em ressuscitar ossos do que cinzas. E esta campanha ganhou ainda maior ênfase com a adesão de cientistas como Henry Thomson e, sobretudo, com a fundação da *Cremation Society of England* (1874), sob cuja iniciativa se instalou o primeiro forno crematório em Woking (1885). A este seguiram-se os de Manchester (1888) e da Escócia (1896), evolução que denota uma lenta progressão da nova prática <sup>(29)</sup>. Ora, se se tiver presente que um século após a criação do primeiro forno (1978), funcionavam na Grã-Bretanha 218 crematórios <sup>(30)</sup>, fica-se com uma ideia das profundas alterações entretanto sofridas pela mentalidade colectiva, realidade que a estatística dos corpos cremados confirma.

Com efeito, nos primeiros anos de funcionamento do forno de Woking a adesão foi fraca, pois o número de incinerações terá sido de 100 até 1888. E, conquanto tivesse aumentado nas décadas iniciais do novo século, em 1930 o seu índice era ainda de 1% do obituário britânico. Porém, nas

<sup>(29)</sup> Todos estes factos foram tirados da *Encyclopedia Britannica*, vol. 6. Chicago-London-Toronto, 1961, p. 665 e Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 657.

<sup>(30)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *Le cadavre....*, p. 181.

vésperas do segundo conflito mundial ter-se-á aproximado dos 3%, média que, após 1945, entrou uma caminhada ascendente que não mais terminou: 20% nos anos cinquenta; 34% em 1960; 57% em 1974; 64% em 1978 <sup>(31)</sup>. Esta progressão reflecte a fixação de uma área cremacionista religiosamente dominada pelas igrejas protestantes, ideologicamente fiel à tradição individualista e socialmente caracterizada pelo forte crescimento urbano e pelo desenvolvimento industrial.

Como sublinha Vovelle, o «modelo inglês» definiu uma região cremacionista cujas fronteiras se tornaram nítidas a partir de 1960, e onde se detectam quatro manchas essenciais <sup>(32)</sup>: Grã-Bretanha (34% em 1960); Escandinávia (Noruega: 20%; Suécia: 26%; Dinamarca: 30%); Europa Central (Suíça <sup>(33)</sup>: 24%; República Federal Alemã <sup>(34)</sup>: 12%; Checoslováquia: 24%); zona de transição (Áustria: 6%; Holanda: 4%; Finlândia: 4%). Esta realidade continua a ser corroborada pelas estatísticas dos anos seguintes. Em 1978, as percentagens foram estas: Grã-Bretanha: 64%; Áustria: 45%; Suécia: 48%; Dinamarca: 52%.

### *As resistências do mundo latino*

9. Como facilmente se intui, o panorama nas sociedades católicas é bem diferente, apesar de muitos dos actos pioneiros

<sup>(31)</sup> Fonte: Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 700.

<sup>(32)</sup> Fonte: Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 181.

<sup>(33)</sup> Em Zurique, a cremação gratuita está hoje muito divulgada. A associação cremacionista local extinguiu-se por falta de objecto. Cf. Louis-Vincent Thomas, *Antropologie de la mort*, p. 269, nota 2.

<sup>(34)</sup> Na Alemanha, o cremacionismo começou a ser agitado por Grimm (1849), pelo dr. Küchenmeister e pelo filósofo materialista Molechott (1852). O primeiro forno foi instalado em Dresde (1874). A evolução da prática não deve ter sido muito diferente da dos países anglo-saxónicos. No entanto, parece que as cremações aumentaram substancialmente nas primeiras décadas do século XX. Uma fonte portuguesa afirma que, no segundo trimestre de 1922, ter-se-iam realizado 6 638 incinerações contra 4 651 em igual período do ano anterior. (A sua distribuição confessional teria sido a seguinte: 5 349 eram evangelistas, 327 católicos, 134 israelitas e 828 não manifestaram as suas opiniões filosóficas ou religiosas). De qualquer modo, como opção voluntária, o seu acréscimo só se deu após a segunda guerra mundial. Os dados atrás fornecidos foram tirados de Armando Luís Rodrigues, *A Cremação. Suas vantagens. Conferência realizada em 13 de Novembro de 1924 na Loja Acácia pelo Ir.:.....*, Lisboa. Tip. Cristóvão Augusto Rodrigues, 1924, p. 28.

em defesa da cremação terem daí partido <sup>(35)</sup>. De facto, se começarmos pela Itália, surpreendemos Ferdinand Colleti a lançar, em 1857, a polémica sobre a cremação no seio da Academia das Ciências de Pádua. Mas só a mortandade provocada pela guerra austro-italiana (1866) criou o clima propício à defesa da ustão acelerada dos cadáveres. O tema ganhou actualidade através da propaganda de Vincente Giro e Jean Dujardin, mas foi só no congresso de Florença (1869) que se defendeu abertamente a urgência da sua adopção voluntária como uma exigência da higiene social que a legislação devia positivar. A campanha estava lançada, e sob o apostolado de Jean Polii, Paulo Gorini, Brunetti, Teruzzi e tantos outros, o movimento foi alargando <sup>(36)</sup> a sua influência nos meios intelectuais e políticos. E quando a 23 de Janeiro de 1874, o filantropo Albert Keller faleceu, o seu testamento explicitava que o seu despojo mortal fosse dado às chamas purificadoras, garantindo as condições materiais necessárias à consumação desse desejo. Daqui nasceu uma associação cremacionista (8 de Fevereiro de 1874) encarregada de lhe dar cumprimento. Finalmente, depois de muita discussão e de algumas experiências técnicas, procedeu-se, em Milão, à inumação do seu corpo em Janeiro de 1876 <sup>(37)</sup>. Para os adeptos da nova técnica, este acontecimento foi entendido como o momento inaugurador de um processo que iria transformar o comportamento dos ocidentais face à morte <sup>(38)</sup>.

Ora, apesar deste pioneirismo, não foi retumbante o sucesso da cremação na península italiana. Na verdade, entre 1878 e 1908 ter-se-ão cremado, em 28 fornos instalados nas grandes cidades, 404 cadáveres <sup>(39)</sup>. Infelizmente, não conseguimos apurar quaisquer indicadores para a época contemporânea. Mas o facto de a Itália não figurar nas estatísticas atrás re-

<sup>(35)</sup> Ao que parece, já em 1774, o abade Scipion Piattoli, professor de história eclesiástica na Universidade de Modena, tinha publicado o livro *Saggio intorno al luogo di seppellimento*, obra em que historiava e defendia a cremação. Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *A Cremação de Cadáveres. Conferencia realizada na Associação do Registo Civil no dia 21 de Maio de 1912*, Lisboa, Imprensa Lucas, s. d., pp. 22-23.

<sup>(36)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 24-26. Cf. também *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 70.

<sup>(37)</sup> Cf. João da Costa Pimenta Calisto. *Da Cremação dos cadáveres. Comentário aos artigos 264.º a 268.º do Código do Registo Civil. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra*, Coimbra, Tipografia Bizarro, 1926, p. 25.

<sup>(38)</sup> Cf. Sebastião de Magalhães Lima. *ob. cit.*, pp. 26-27.

<sup>(39)</sup> Cf. *Encyclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 75.

produzidas, indica-nos que o previsível aumento da prática não foi de molde a atingir uma cifra significativa.

10. Fixemo-nos, agora, no que aconteceu em França. A ideia começou a ser defendida no período da Revolução. No 21 de Brumário do ano V (11 de Novembro), Legrand d'Aussy apresenta um projecto ao Conselho dos Quinhentos em que pedia a instituição facultativa da cremação. Embora tenha sido nomeada uma comissão para estudar o problema, o assunto não teve qualquer seguimento. No ano VII, o governo convidou o Instituto a abrir um concurso sobre a questão dos enterramentos nas Igrejas e sua solução. Foi neste contexto que o administrador do Sena, Combray, sustentou que a inumação e a cremação deviam tornar-se facultativas<sup>(40)</sup>. Mas o restabelecimento do culto católico decretado pelo Consulado depressa fez esquecer todos estes alvitre, dando-se somente continuidade às prevenções contra os enterros nas Igrejas, política que veio a desaguar na construção dos novos cemitérios de Paris, nos inícios de Oitocentos.

Só na década de setenta do século XIX, o movimento cremacionista ganhou expressão. As características ideológicas da III República eram-lhe favoráveis e a adesão de personalidades como Berthelot, Henri Martin, Paul Bert, Nobel e outras revestiu-o de prestígio. Por outro lado, com a fundação da *Société pour la Propagation de l'Incinération* (1880) este proselitismo assumiu uma dimensão organizada<sup>(41)</sup>. Porém, o primeiro forno só se instalou em Père-Lachaise em 1886-87. A este seguiu-se o de Rouen (1899) e Marseille (1907). Finalmente, estavam reunidas as condições para se passar das ideias aos actos. Mas, qual terá sido a receptividade de uma iniciativa contestada pelos sectores mais conservadores e animada por uma *élite* radical e por alguns municípios?

Sabemos que em 1889 se terão efectuado 49 cremações, número que subiu para 277 em 1900 e para 394 em 1909<sup>(42)</sup>.

<sup>(40)</sup> Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 23 e *Encyclopedia Universal Illustrada Europeo Americana*, t.º XVI, pp. 82-83. Nesta conjuntura, foi concedida autorização ao cidadão Despré-Geneste para proceder à cremação do cadáver do seu filho (*Ibidem*, p. 83).

<sup>(41)</sup> Veja-se Louis-Vincent Thomas, *Le Cadavre...*, p. 183.

<sup>(42)</sup> Fonte: M. E. Rolants, «État actuel de la crémation de cadavres», *Revue d'hygiène et de police*, t.º XXXII, n.º 11, Novembre, 1910, p. 1109; João da Costa Pimentel Calisto, *ob. cit.*, p. 19. Obviamente, existiam ainda cremações feitas sem petição: resbos de hospital e embriões. Assim, em Paris, entre 1889 a 1905, efectuaram-se 73 300 incinerações: 37 082 (restos humanos dos hospitais); 32 757 (em-

A progressão terá continuado muito lenta. E apesar do aumento verificado nas últimas décadas (0,44% em 1974 para 1,4% em 1978), continua a ser um fenómeno minoritário <sup>(43)</sup>. Com efeito, outra conclusão não se pode extrair dos seguintes dados: num total de 14 fornos a funcionar naquela última data <sup>(44)</sup>, ter-se-ão efectuado somente 4 287 cremações (1,4%), número exíguo quando o comparamos com a taxa britânica do mesmo ano (64%).

O significado desta percentagem é ainda mais relativizado se se levar em conta a sua desigual distribuição geográfica. Por exemplo, em Lyon, cujo forno foi inaugurado há anos, a taxa de incinerados nos inícios da década de setenta foi de 0,4%. Segundo um inquérito então realizado, o seu uso era igualmente excepcional em dioceses como Nice, Limoges, Versailles, Marseille, Montpellier, Annecy. E um padre do sector rural de Soissons não registava qualquer caso na sua zona, afirmando que «les gens ne sont guère favorables à cette pratique. Même, ils ont tendance à la rejeter» <sup>(45)</sup>. Somente em Paris - cidade, com os seus 3% em 1970, o índice assume uma maior relevância, dado que é triplo da média nacional francesa.

11. Quanto a Espanha, as poucas informações que conseguimos recolher são suficientes para ilustrar a irrelevância do fenómeno. Durante a II República ter-se-á instalado um forno em Madrid, mas o advento do franquismo e a hostilidade da Igreja terão bloqueado o seu posterior funcionamento. A revisão do anátema <sup>(46)</sup> iniciada a 15 de Novembro de 1957, depois confirmada pela Instrução do Santo Ofício *Piam et Constantem* (1963), o recente processo de democratização e os problemas levantados nas grandes urbes pelo crescimento dos cemitérios, colocaram a cremação, de novo, na ordem do dia. O forno madrilenho (re) começou a funcionar nos inícios da década de oitenta e as incinerações terão atingido «o número de 1500 em 1984» <sup>(47)</sup>.

briões) e só 2 484 foram efectuados por petição de família ou disposição testamentária. Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, t.º XVI, p. 75.

<sup>(43)</sup> Fonte: Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 700.

<sup>(44)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 181.

<sup>(45)</sup> Cit. por Julien Potel, *Les Funérailles une Fête? Qui célèbre aujourd'hui les vivants?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 104.

<sup>(46)</sup> A aceitação católica fez-se, porém, com a reserva de que a opção cremacionista não fosse ditada por razões agnósticas ou ateias. Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 183.

<sup>(47)</sup> *Diário de Notícias*, n.º 42421, CXI ano, 10-V-1985, p. 17, col. 2.

Desconhecemos o que se passa em outras cidades espanholas. Seja como for, parece-nos evidente que estes números traduzem uma evolução recente e, por enquanto, pouco expressiva.

12. Quanto a Portugal, limitar-no-emos, por ora, a resumir a história da progressão da ideia e da sua concretização. Em 1856, um texto assinado pelo estudante de Direito, Francisco Ramiro Borja Maria de Sousa Holstein, defendia-a como solução para o atraso sanitário do país em matéria de enterramentos <sup>(48)</sup>. Mas, num momento em que nem sequer estava consolidada a «revolução dos cemitérios», a sugestão não podia ter qualquer eco. Daí que o problema somente volte a ser levantado com alguma veemência, nos finais da década de setenta, em certos meios académicos <sup>(49)</sup> e ao nível da Câmara Municipal de Lisboa. Com efeito, uma comissão camarária nomeada em 1878 concluía que o crescimento da cidade e das suas necrópoles, e a permanente ameaça de eclosão de epidemias, aconselhavam a instalação urgente de um forno crematório <sup>(50)</sup>. Em 1883, sob proposta do médico Alves Branco, aprovava-se a sua instalação, pedindo-se ao governo que a decretasse obrigatória em caso de calamidade sanitária. Como facilmente se calcula, nada disso teve, porém, qualquer efeito prático <sup>(51)</sup>.

O cremacionismo continuou a ser encarado e discutido num plano meramente teórico. Uns, como Manuel Pereira da Cruz <sup>(52)</sup>, Miguel Bombarda <sup>(53)</sup>, Ricardo Jorge <sup>(54)</sup>, e José

<sup>(48)</sup> Cf. Sousa Holstein, «Inconvenientes dos Cemitérios. Sua substituição pela ustão de cadáveres», *O Instituto*, vol. 5, 1856, pp. 175-76.

<sup>(49)</sup> De facto, a cremação foi então defendida em dois trabalhos académicos por: Bernardino Passos, *Um capítulo de hygiene: A incineração de Cadáveres. These inaugural apresentada á Escola Medico-Cirurgica do Porto*, Porto, Typographia Occidental, 1878 e João Rodrigues dos Santos, *A Cremação. These inaugural apresentada e defendida perante a Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa*, Lisboa, Typographia Minerva, 1878.

<sup>(50)</sup> Cf. *Os Cemitérios em Lisboa. Parecer apresentado á Camara Municipal pela Comissão nomeada em sessão de 30 de dezembro de 1878 para indicar o modo pratico de extinguir as valias*, Lisboa, Typographia Portugueza, 1880. O relator foi Teófilo Ferreira.

<sup>(51)</sup> *A Medicina Contemporanea*, n.º 40, I anno, 7-X-1883, p. 319, nota 1.

<sup>(52)</sup> Manuel Pereira da Cruz, *Cemitérios. Dissertação apresentada e defendida na Escola Medico-Cirúrgica do Porto*, Porto, Typographia Occidental, 1882.

<sup>(53)</sup> Cf. *A Medicina Contemporanea*, n.º cit.º, pp. 319-20.

<sup>(54)</sup> Em particular, através de conferências realizadas na obra: *Hygiene Social applicada a Nação Portugueza*, Porto, Livraria Civilização, 1885, p. 255 e ss.

Pinto de Morais <sup>(55)</sup>, recorriam à ciência para mostrar que a inumação era inofensiva para a saúde pública desde que obedecesse às regras estabelecidas, enquanto outros se serviam também de argumentos tidos por científicos para justificarem a necessidade de se ultrapassar a prática da inumação. Esta tese voltou a ser sustentada em vários trabalhos académicos <sup>(56)</sup>, mas o maior activismo pertenceu a elementos ligados ao livre-pensamento liderados por Sebastião Magalhães Lima, grão-mestre da maçonaria a partir de 1907.

Já nos anos oitenta do século XIX publicações como *O Século* e a *Revista de Estudos Livres* defendiam a alternativa cremacionista como a mais adequada às exigências da razão e da luta contra o clericalismo, embora a sua articulação com o movimento laico somente venha a ganhar relevância num período posterior. Isto é, só quando se intensificou a sua radicalização <sup>(57)</sup> — no período que antecedeu a revolução republicana de 1910 — o tema surgiu incorporado nas demais reivindicações agitadas pelo Grande Oriente Lusitano Unido e, sobretudo, pela Associação do Registo Civil controlada pelos livres-pensadores <sup>(58)</sup>. O novo regime, obviamente, foi sensível à ideia <sup>(59)</sup> e deu-lhe cobertura legal através dos artigos 264 a 268 do Código do Registo Civil (1911) e da deliberação da

<sup>(55)</sup> José Pinto Novaes, *A Inumação (Apontamentos de Hygiene)*. Dissertação Inaugural apresentada e defendida perante a *Escola Medico-Cirúrgica de Lisboa*, Lisboa, Minerva Avenida, 1890.

<sup>(56)</sup> De entre estes, destacamos: Gabriel Cardoso Fanzeres, *Inumação e Cremação. Ligeiro estudo sob o ponto de vista hygienico e medico-legal. Dissertação Inaugural*, Porto, Typographia Universal, 1910; José Maria Godinho, *Cremação. These de Doutoramento eui Medicina e Cirurgia apresentada á Faculdade de Medicina de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Minerva, 1920; João Maria da Costa Pimentel apresentou, em Coimbra, uma tese de doutoramento sob o tema em 1925. Cf. *supra*, p. 234, nota 37.

<sup>(57)</sup> Exemplo desta articula-se na militância anticatólica de Heliodoro Salgado. Em 1900, numa série de conferências sobre a religião promovidas pela associação anticlerical *Círio Civil Heliodoro Salgado*, entre outros temas, historia a cremação pugnando pela sua oficialização entre nós, ainda que em regime facultativo. Cf. *Vanguarda*, n.º 1 175 (3 121), V anno (X anno), 13-11-1900, p. 2, col. 5.

<sup>(58)</sup> Em 1909, esta Associação e a Associação Comercial de Logistas solicitaram à Câmara Municipal de Lisboa a instalação dum forno crematório. Cf. *A Vanguarda*, n.º 4351, XII anno, 20-11-1909, p. 3., col. 2.

<sup>(59)</sup> A necessidade de se concretizar a prática da cremação a fim de se completar o programa secularizador da República foi teorizada por Sebastião de Magalhães Lima em *A Cremação de Cadáveres. Conferencia realizada na Associação do Registo Civil no dia 21 de Maio de 1912*, e já atrás citada.

Câmara Municipal de Lisboa ao aprovar o lançamento de um forno crematorio' no Alto de S. João (1912). No entanto, fosse por bloqueamentos ideológicos, fosse por dificuldades financeiras e de importação de materiais agravadas pela guerra, o certo é que o crematório só ficou definitivamente instalado em Agosto de 1925, isto é, quase no fim da I República. Até aí o facho manteve-se aceso, sobretudo através da propaganda de alguns membros da maçonaria<sup>(60)</sup>, chegando o assunto a ser discutido no congresso maçónico de 1924. A nível municipal, o principal entusiasta da sua edificação foi o vereador Alfredo Guisado.

13. Mas qual terá sido o grau de adesão à nova prática? Descontando a primeira combustão feita a título experimental<sup>(61)</sup> num cadáver não reivindicado<sup>(62)</sup>, as opções volun-

<sup>(60)</sup> Sobre o posicionamento pró-cremacionista de alguns maçons consulte-se: *Gremio Beneficencia Liberdade. Conferencias sobre a Cremação realizadas por este gremio em suas sessões de 29 de Maio e 19 de Junho de 1912 pelos Ilr.: Hæckel e Vico*, Lisboa, Typ. Comercio e Industria, 1912. Sobre as teses cremacionistas apresentadas no congresso maçónico de 1924, consulte-se o resumo feito pelo autor, Armando Luís Rodrigues, em *A Cremação. Suas vantagens. Conferencia realizada em 13 de Novembro de 1924 na Loja Acácia*, pp. 31-32.

A seu ver, as vantagens da cremação impunham-se pelos seguintes motivos: «1.º A incineração suprime o trabalho lento, repugnante e horrendo da decomposição pútrida do cadáver no seio da terra. 2.º A incineração suprime a poluição do solo, das águas e do ar, evitando o envenenamento dos indivíduos. 3.º A incineração evita as profanações, os inconvenientes da inumação e da exumação. 4.º A incineração evita o amontoado de cadáveres nas fossas comuns, garantindo-nos com uma despesa mínima, que os cadáveres de nossos entes queridos se não misturem com outros na terra. 5.º A incineração evita a penosa e custosa peregrinação aos cemitérios colocados a grandes distâncias dos locais habitados. 6.º A incineração evita a ocupação de larguíssimos terrenos, destinados aos mortos, por isso que os cadáveres incinerados ocupam um espaço mínimo, por serem recolhidos em urnas pequenas. 7.º A incineração pode ser feita com todas as ostentações de luxo ou com a maior simplicidade. 8.º A incineração favorece o culto dos mortos, permitindo conservar, dentro dos meios habitados, as urnas de cadáveres incinerados, através dos séculos. 9.º A incineração tem a vantagem de destruir mais rápida e higienicamente os cadáveres. 10.º A incineração tem ainda a grande vantagem de se poder conservar as cinzas dos entes queridos». Como se vê, estamos perante uma autêntica sùmula da argumentação manifesta usada pelo cremacionismo em defesa da sua causa.

<sup>(61)</sup> Sobre a regulamenação e entrada em funcionamento do crematório do Alto de S. João, vejam-se as *Actas das Sessões da Câmara Municipal de Lisboa*, desse ano.

<sup>(62)</sup> A experiência deu-se a 28 de Novembro de 1925. Cf. *O Século*, n.º 15714, XLVI ano, 29-XI-1925, p. 5, col. 4.

tárias <sup>(63)</sup> não ascenderam a mais de vinte e uma entre Novembro daquele ano e 1936 <sup>(64)</sup>. E se nos lembrarmos que mais de metade dos corpos dos indivíduos incinerados eram de estrangeiros, fica-se com a certeza dos fracos efeitos que a propaganda cremacionista provocou nos comportamentos colectivos. Aliás, isto confirma o que atrás dissemos: o movimento foi animado por uma minoria livre-pensadora e maçónica, mas nem sequer conseguiu entusiasmar muitos dos que, conquanto não se reconhecessem no catolicismo, não encontravam qualquer incompatibilidade entre a inumação e as suas opções filosóficas de raiz materialista ou panteísta.

Obviamente, a situação política e os condicionantes ideológicos que se foram impondo após a queda da I República não favoreceram o avanço de uma prática que o catolicismo ainda condenava. O forno do cemitério do Alto de S. João, pratica-

<sup>(63)</sup> A primeira cremação voluntária, a do corpo do capitão Aníbal Augusto da Silva, efectuou-se a 30 de Dezembro de 1925. Cf. *O Século*, n.º 15744, XLVI ano, 3-XII-1925, p. 6, col. 5 e Arquivo do Cemitério do Alto de S. João, *Registo dos Incinerados*, fis. 1. Ora, esta afirmação exige um esclarecimento de índole histórica. Com efeito, já em 1883, o médico Francisco da Costa Alvarenga, natural do Brasil, mas há muito residente em Lisboa, tinha deixado em disposição testamentária o desejo de que o seu corpo fosse cremado em qualquer cidade europeia que dispusesse de forno. Tanto quanto sabemos esta medida não chegou a ser cumprida. Cf. Inocêncio, *Dicionário Bibliográfico*, t.º XVII, p. 202).

Mas foi José Bento Ferreira de Almeida o primeiro português a ser voluntariamente cremado. Falecido em Setembro de 1902 em Leone, Itália, o seu corpo foi queimado em Livorno, cumprindo-se, assim, o seu último desejo. Essa personalidade não era desconhecida na vida pública portuguesa. Oficial da armada, chegou a ministro da marinha em 1895. Deputado de 1884 a 1901, foi neste último ano nomeado par do Reino. Foi ainda uma alta dignidade do Grande Oriente Lusitano Unido, onde adoptou o nome simbólico de *Kant*. Querirá isto dizer que perfilhava uma opção filosófica racionalista à luz da qual justificava a sua rejeição da inumação? Não o sabemos, pois desconhecemos qualquer texto que retrate o seu perfil ideológico. De qualquer modo, o seu nome deve ser mencionado, tanto mais que o seu gesto pioneiro se tornou num ponto de referência obrigatório para os cremacionistas portugueses posteriores. Sobre Ferreira de Almeida, vejam-se, entre outras, as seguintes publicações: *Vanguarda*, n.º 2 906 (4 049), VII anno (XII anno), 5-IX-1902, p. 1, col. 6; n.º 2 097 (4 050), 6-IX-1902, p. 1, col. 6 e n.º 2 098 (4 501), 7-IX-1902, p. 1, col. 5; *O Ocidente*, vol. 25, n.º 853, 10-IX-1902, p. 200, cois. 1-3.

<sup>(64)</sup> Arquivo do Cemitério do Alto de S. João, *Registo dos Incinerados*, fis. 1. Depois de 1936, o forno terá funcionado somente para cadáveres de cidadãos estrangeiros a 6-X-1946, 17-VIII-1970 e 11-VII-1972, o que fez um total de 24 incinerações consentidas desde 1925.

mente, deixou de funcionar, e só recentemente, isto é, em 1985, num contexto mais dessideologizado e muito menos polémico, a Câmara Municipal de Lisboa anunciou ter pronta a sua modernização e, com a aprovação da Igreja, declara-se disposta a lançar uma campanha em defesa da cremação (65), um dos meios que considera capaz de sanar a situação de ruptura a que chegaram os cemitérios da capital (66 \*). Será assim interessante acompanhar o sucesso desta iniciativa numa sociedade profundamente inumista e em que, ainda nem há um século, se manifestavam grandes resistências à revolução cemiterial moderna.

14. Que concluir de tudo o que ficou escrito? De imediato, nota-se a existência de uma clara linha de demarcação entre duas grandes regiões: uma, em que a cremação tende a ser prática corrente, contrastando com uma outra, em que é quase excepção. Simultaneamente, enquanto na primeira predominam as religiões reformadas ou o ateísmo militante, a segunda confina-se aos países predominantemente católicos. E sem se negar a existência de fortes áreas industriais neste último espaço, as regiões cremacionistas são, porém, mais industrializadas e usufruem de uma maior prosperidade económica. Por isso, ali, o fenómeno só encontrou eco nas grandes metrópoles, o que comprova ser o cremacionismo contemporâneo um produto da civilização científico-técnica e urbana geradora de uma mentalidade crescentemente dessacralizada e distante do valor mítico da terra.

Mas a análise diacrónica dos dados permite extrair uma outra ilação. Quando o índice é fraco, é lícito concluir estar-se perante o efeito directo da acção militante e de opções filosoficamente comprometidas. No entanto, o mesmo não se pode

C65) Sobre estas decisões recentes da Câmara Municipal de Lisboa, vejam-se: *Diário de Notícias*, n.º 42 421, CXI ano, 10-V-1985, p. 17, col. 1, e *Diário de Lisboa*, n.º 21 752, LX ano, 7-V-1985, p. 9, col. 1.

C68) Como medida complementar, a C. M. L. está ainda empenhada na construção de um novo cemitério na zona de Carnide. Ora, não deixa de ser sintomático que o projecto procure afastar-se do modelo romântico, tradicional nos países latinos — o *cemitério-museu*, homólogo à estrutura urbana — para se aproximar da configuração anglo-saxónica — o *cemitério-jardim* com uma encenação mais uniformizada. Com efeito, uma fonte da municipalidade afirmou recentemente: «Queremos fazer um cemitério um pouco diferente, embora respeitando em tudo as tradições do nosso povo. O novo cemitério será mais um parque verde do que uma extensão de pedra» (*Diário de Lisboa*, n.º 21 903, LXV ano, 6-XI-1985, p. 10, col. 4).

afirmar quando se atingem níveis mais elevados. Neste caso, ultrapassa-se o limiar de *élites* restritas, tornando-se numa manifestação da mentalidade colectiva. Quer tudo isto dizer que o estudo do sucesso da cremação remete para a relação dos seus condicionamentos sociais e exige o seu relacionamento com as predisposições potenciadas pela mentalidade anteriormente hegemónica. Na verdade, só assim se poderá inteligir esta evidência: se as regiões mais industrializadas e mais massificadas, de influência protestante ou ateísta, aderem, cada vez mais, à cremação, as áreas católicas, mesmo após o Concílio Vaticano II, não a aceitam, com excepção de alguns núcleos integrados nas grandes cidades (Paris, Milão, Madrid).

15. Ora, se tudo isto são conclusões pertinentes, temos consciência de que só o aprofundamento e a diversificação regional do estudo do problema as poderá demonstrar de um modo definitivo. Por exemplo, julgamos ser hipótese válida de trabalho pensar que o protestantismo, quer devido à sua teoria da graça e da predestinação, e consequente desvalorização das obras na economia da salvação pessoal ou na intercessão pelo salvamento dos defuntos, quer ainda pela mediação egóide da própria vivência religiosa, gerou uma mentalidade adequada às necessidades de uma civilização mais pragmática. A acentuação dos valores terrenos daí decorrente coaduna-se com o individualismo utilitarista que penetrou o sentido existencial da sociedade burguesa. Acreditamos, por isso, que a mentalidade anglo-saxónica, moldada por uma religião que desvalorizou as indulgências e que caminhou para a secundarização do culto dos mortos, e enformada pela sobrevalorização dos interesses materiais, ofereceu uma maior permeabilidade à adopção de práticas emergentes da depreciação do sentido sagrado das coisas.

Por aqui se vê como a explicação do fenómeno exige particularizações históricas ainda não devidamente analisadas de modo a poder-se saber se a regra consente algumas excepções. Assim, o que atrás ficou dito, parece ser desmentido pelas taxas de cremação nos Estados Unidos (15% em 1978). Com efeito, se as compararmos com o caso britânico, uma pergunta se impõe: que razões poderão explicar que realidades sociais e religiosas, aparentemente análogas, conduzam a indicadores tão distanciados? Segundo Louis-Vincent Thomas, na fase actual das investigações, a indagação não pode receber uma resposta cabal. Porém, a par do estudo das condições económicas, ter-se-á de levar em conta as especificidades históricas derivadas do facto dos Estados Unidos serem um país povoado por uma emi-

gração oriunda de áreas culturais diversas. Logo, a pertinência de algumas hipóteses: o peso da inumação derivará do contágio das culturas índias e negro-africanas? Resultará de uma relação erógena com a terra de adopção e da necessidade de se iniciar, no novo mundo, uma indelével fixação da memória familiar? Decorrerá de uma reacção ao progresso e às coacções do racionalismo tecnocrático, ou será uma consequência do sonho de amortabilidade prometido pela ciência e que a redução a cinzas impediria? (67) Ou, em que medida é que as pressões capitalistas interessadas no comércio ligado à morte e à gestão dos cemitérios têm bloqueado a progressão cremacionista?

Apesar de todas as incertezas, julgamos não se poder duvidar de que o acesso às razões que ditaram algumas mudanças tanatológicas obriga a relevar o estágio mental anterior, integrando-o, evidentemente, no sentido das alterações sócio-económicas e políticas sofridas pelas sociedades actuais. Encontramos um exemplo deste relacionamento no cremacionismo japonês. Se durante séculos, a prática foi mantida pelos usos funerários dos sacerdotes budistas, a sua banalização na época contemporânea — tornou-se obrigatória nas grandes cidades — já aparece despida dos quadros míticos tradicionais, sendo pouco mais do que uma rotina quase completamente secularizada.

Em outro campo, a influência da acção de *élites* na socialização de uma mundividência materialista pode ser atestada pelo sucesso da cremação em países como a República Democrática Alemã e a Checoslováquia. Todavia, o desconhecimento de dados sobre outras regiões, em particular sobre a Polónia (de forte presença católica) e União Soviética, não nos permitem ser conclusivos. Em relação a este último território, somente conseguimos apurar que, em Moscovo, o crematório está equipado com 14 câmaras de combustão, podendo efectuar 25 000 cremações por ano (68), o que parece implicar, pelo menos ao nível da previsão, um grande uso. Mas seria igualmente interessante saber algo acerca da distribuição geográfica da prática, a fim de se avaliar a força da sua receptividade nas áreas culturais (muçulmana e judaico-cristã) em que a tradição inumista é muito forte.

Em suma: muitas questões se mantêm em aberto e o destaque que demos a algumas delas visou provar o que atrás ficou dito: existem inúmeros silêncios e lacunas na história das mentalidades cujo preenchimento, no entanto, não poderá ser feito através de interpretações economicistas ou estrita-

(67) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 182.

(68) *Idem, ibidem*, p. 174.

mente políticas. Isto é, a explicação de uma realidade como a cremação requer o equacionamento de vários vectores, desde os que se manifestam na longa duração até aos que se repercutem ao nível da conjuntura e da própria subjectividade. E quanto a este último aspecto, é necessário indagar quais as motivações que, na actualidade ocidental, têm conduzido os indivíduos a aceitarem sem dramaticidade a ruptura com a inumação, uso secular e, até há pouco, momento essencial no rito de passagem cristianizado.

*O empobrecimento escatológico na contemporaneidade*

16. Já o afirmámos: no decurso do século XIX, o argumento mais forte e manifesto em prol da cremação foi de pendor higiénico. A destruição do cadáver seria o caminho correcto para evitar os inconvenientes das grandes necrópoles derivados da sua reinserção urbana. Por outro lado, sublinharam-se as muitas vantagens económicas que propiciava: permitia o alargamento do espaço da cidade e possibilitava a redução dos custos com os funerais e com a manutenção do culto (evitava caixões caros e a monumentalidade das sepulturas). E aos que assinalavam a ligação estreita entre cremação e impiedade, respondia-se que a nova técnica era compatível com a liturgia e o rito. No caso específico do cristianismo, contestava-se a interpretação bíblica tradicional, defendendo-se que a redução a cinzas em nada impedia as possibilidades da ressurreição final dos corpos. Além disso, quer a existência de columbários nos cemitérios, quer a permissão da transferência das cinzas para o seio da família do defunto (a lei francesa permite-o) eram apresentadas como garantes da perpetuação da sua memória, possibilitando, além do mais, a privacidade do culto. Nesta perspectiva, se a opção cremacionista no século XIX carrega uma evidente recusa do culto das sepulturas e uma clara rejeição do cemitério romântico, isso só por si não pode ser interpretado como o sinal de enfraquecimento do sentido metafísico da existência: «Le parent de l'incinéré refuse à la fois la matérialisation du lieu, son lien avec le corps qui inspire de la répugnance, et le caractère public du cimetière. Mais il admet la nature absolument personnelle et privée du regret»<sup>(69)</sup>. Todavia, é indiscutível que potenciava uma atitude mais secularizante da morte e, ho je, em face do seu sucesso em inúmeros países ocidentais, há que perguntar se isso não é um dos sintomas do enfraqueci-

(69) Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 571.

mento da evocação memorialista e da emergência de uma mentalidade que tende a afastar-se das expectativas escatológicas sejam as de cariz transcendente, sejam as que aparecem nas versões laicizadas de vinculação à memória familiar, de utopia social ou de consciência histórica.

17. Nos países católicos, as resistências da Igreja tinham, assim, a sua razão de ser, sobretudo dentro dos quadros mentais que pautavam a concepção romântica da morte. O recurso à destruição do cadáver ameaçava o espectáculo funerário e impedia uma convincente representação da simulação do corpo, pois tendia a prescindir do cortejo fúnebre e a anular a sepultura, realidades essenciais na encenação do rito de passagem no cemitério oitocentista. Relembre-se que, apesar das resistências iniciais, o catolicismo acabou por socializar o novo espaço com uma intensidade tal que, com a fragmentação ideológica das sociedades católicas, se tornou necessário lutar pela sua completa secularização a fim de aí terem lugar os julgados indignos de sepultura eclesiástica ou os que conscientemente a rejeitavam. E tinha ainda razão quando detectava a existência de um fundo materialista na justificação do cremacionismo. O combate contra a inumação aparecia-lhe, por isso, inscrito numa estratégia cultural apostada em denunciar, em nome de um imaginário social antropocêntrico e prospectivo, a esperança transcendente semeada pela religião.

É certo que, para alguns, o recurso à cremação revestiu-se de uma certa religiosidade. Cantaram-se as virtudes purificadoras do fogo — o jornal do movimento em França intitulava-se, sintomaticamente, *La Flamme purificatrice* — e apresentou-se a ascensão do fumo como o símbolo da definitiva libertação da alma; ao mesmo tempo, depreciou-se a inumação por estar associada ao nojo pela impureza e pela putrefacção e indicar um sentido satânico do destino (descida aos infernos subterrâneos). A redução a cinzas possibilitaria ainda a fuga definitiva ao ancestral medo do enterramento com vida. Ora, se todos estes argumentos foram defendidos pelo militantismo cremacionista, é uma verdade que o modo mítico de a encarar não teve qualquer expressão colectiva, limitando-se a ser usado em algumas opções românticas <sup>(70)</sup> imbuídas de influências filo-

<sup>(70)</sup> Aliás, a primeira cremação feita em Itália, com impacte, teve um nítido sabor romântico. Em 1822, Byron, numa praça, em Spezia, «prestou aos despojos mortais do grande e infeliz poeta Shelley, a esta nobre existência, as últimas honras e o seu fúnebre epílogo nas chamas das fogueiras celebradas pelos poetas gregos» (Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., p. 23).

sóficas orientais <sup>(71)</sup> (muito fortes na segunda metade do século XIX), ou ditadas pela atracção filosófico-estética da civilização greco-romana (cremação de Montherlant, com a dispersão das suas cinzas, em Roma, sobre o Forum e no Tibre) <sup>(72)</sup>.

Queremos com isto sugerir que o aparecimento da corrente cremacionista no decurso de Oitocentos não foi um fenómeno típico do romantismo. Com efeito, se nela são detectáveis uma valorização das culturas orientais e um claro apelo a uma concepção integradora da alma individual no grande todo — características definidoras da mundividência romântica —, é igualmente certo que a sua justificação teórica racionalista, a sua depreciação da terra e a sua motivação pragmática prolongaram as ideias iluministas mais enquadráveis nas necessidades mentais das sociedades tecnocratizadas e massificadas. Porém, nas últimas décadas do século XIX, princípios do século XX, esta adequação manifestou-se, sobretudo, num militantismo livre-pensador apostado em destruir a explicação católica do mundo, a fim de a substituir por uma outra concepção totalizante capaz de colocar a morte ao serviço da vida. Como no Iluminismo mais exagerado, o movimento, nesta sua fase, esforçou-se por veicular a crença alternativa à luz da qual a construção da felicidade na terra passava pela negação do paraíso celestial. E como a economia da salvação tinha no espectáculo inumista a sua experiência ritual decisiva, a extinção da base material que o alimentava provocaria uma inevitável modificação nas expectativas *post mortem* e, portanto, nas concepções acerca do valor da própria existência.

Logicamente, com a recente revisão das posições da Igreja, com a actual desdramatização do debate, e com o aumento da prática da incineração, foram alteradas as perspectivas do problema. E se na sua primeira fase, este assumiu uma dimensão essencialmente ideológica, importa perguntar se, hoje, a compreensão do fenómeno não deve ser integrada na intelcção das modificações comportamentais condicionadas pela emergência da sociedade de consumo que se repercutem tanto nas zonas inumistas como nas de incidência cremacionista <sup>(73)</sup>, e

<sup>(71)</sup> Neste contexto, teve eco no movimento cremacionista a ustão do cadáver do indiano Rayack Muharaja de Kellapore feita em Florença (1870), nas margens do Arno e do Mugnone, segundo os ritos e usos da Índia. Cf. Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 25.

<sup>(72)</sup> Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, pp. 185-89. Veja-se igualmente Edgar Morin, *ob. cit.*, p. 133, nota 13.

<sup>(73)</sup> Sobre as manifestações de 'descristianização' da morte na época contemporânea, vejam-se Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 673 e ss.; Philippe Ariès, *ob. cit.*, p. 553 e ss.

onde se dá prioridade absoluta aos valores terrenos. Em suma: pensamos que se tornou num dos comportamentos que melhor reflectem a tendência contemporânea para transformar a morte num interdito (74).

Na verdade, as áreas em que mais acentuadamente se esqueceu o valor telúrico e matricial da terra, e em que mais aceleradamente se isolou o indivíduo com a diluição dos organismos sociais intermédios (família, freguesia), a morte aparece, não só como uma experiência ôntica individual, mas como um acto social não testemunhado (75). Solidão esta que não decorre da essencialidade da primeira característica, mas de uma nova postura da sociedade perante o moribundo. A medicalização controla o acto de morrer e se, outrora, a presença dos vivos junto ao leito foi uma das premissas essenciais para o bem morrer, actualmente, a solidão (geralmente no hospital) exprime o anonimato existencial gerado pela massificação e consequente tecnocratização da morte, e pela degradação das expectativas de sobrevivência, sejam as garantidas pela memória dos vivos, sejam as de cariz religioso. Por outro lado, a nível da filosofia espontânea subjacente à mentalidade ocidental contemporânea, dilui-se cada vez mais o indivíduo no Ser, aparecendo a morte, tão-só, como um regresso à indiferença, isto é, como um mergulho no nada (76). E se nos países católicos tal evolução se materializa numa evidente descristianização detectável por múltiplos sinais, nas áreas protestantes o sucesso da cremação aparece como o melhor indicador desta mesma tendência. No verdade, o seu uso, independentemente das razões explícitas que o justificam, permite surpreender a ideia de morte que se foi hegemonizando no comportamento colectivo das sociedades dominadas por uma cultura de raiz científico-técnica. E, curiosamente, a velha aspiração do século das Luzes, que apontava para o enaltecimento épico da vida, acaba por se concretizar numa caricatura, pois a aspiração humanista que a norteava confirma-se, agora, numa atitude tipicamente egoíde.

(74) Cf. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, pp. 79-84, 169 e ss.

(75) Urna das modalidades que caracteriza este fenómeno encontra-se no «morrer no hospital», em vez de se «morrer em casa», em consequência da crescente medicalização da morte. Sobre este tema, vejam-se: Jean Ziegler, *ob. cit.*, pp. 140-44; Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, p. 577 e ss.; Michel Vovelle, *ob. cit.*, p. 704 e ss. Para uma crítica desta tendência, leia-se a visão resumida apresentada por Ivan Illich, *Limites para a Medicina*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1975, p. 163 e ss.

(76) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 188.

Deste modo, Louis-Vincent Thomas vê bem ao concluir que, na incineração, e ao contrário do que acontecia quando esta tinha um enquadramento mítico, «Le feu ne délivre plus le mort, mais *les survivants*; il n'est plus purificateur mais *épura-teur*; il ne confère pas au mort une sur-signifiante, il le précipite dans *Y insignifiante*» (77).

Por outras palavras: na época contemporânea, a nova técnica emerge como um dos sinais de uma sensibilidade colectiva em que a recusa da morte já não se satisfaz com a simulação da não-corruptibilidade do corpo (como no cemitério e no culto a ele ligado), mas exige um trabalho de recalçamento nadificador dos seus próprios vestígios (78). Expectativa que, aliás, aparece objectivada nas últimas vontades de muitos dos que a escolhem. Num inquérito efectuado em Inglaterra não deixa de ser significativa a percentagem de cremados que declararam não desejar a inscrição do seu nome no columbário ou a restituição das suas cinzas, optando pelo anonimato radical (79). Assim, se o cemitério romântico ainda plasma uma atitude perante a morte em que a dissimulação é indissolúvel da conservação dos signos da sua negação, a ustão do cadáver inscreve-se já numa cultura de destruição que clandestiniza a morte (80), sendo o silêncio a melhor linguagem para exprimir

(77) *Idem, ibidem.*

(78) Para além das modificações respeitantes ao culto das sepulturas e à natureza dos funerais, as sociedades contemporâneas têm fomentado uma *tanatopraxis* voltada para a «vivificação» do morto (*maquillage*). Este facto, levou Ariès a escrever, ao referir-se aos Estados Unidos: aqui, «ce n'est plus le mort qu'on célèbre dans les salons des *funeral homes*, mais le mort transformé en presque-vivant par l'art des *morticians*» (Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident...*, p. 206). Uma visão satírica da gestão tecnocrata do morto na sociedade americana foi feita, com grande sucesso, por Evelyn Waugh, no seu romance *The Loved One* (1948). Jorge de Sena verteu-o para português com o título *O ente querido*, Lisboa, Editores Associados, s.d..

(79) Com efeito, Geoffrey Gorer (*Death, grief and mourning in contemporary Britain*, New York, Doubleday, 1965) fez um inquérito sobre 40 defuntos cujas cinzas tinham sido dispersas nos «jardins crematórios». Somente o nome de um deles ficou gravado na placa situada na «sala de recordação»; 14 ficaram inscritos no «livro da recordação». Porém, nenhum traço ficou dos 25 restantes. Para a valorização destes dados e respectivo significado na definição dos comportamentos da morte, vejam-se Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 188; Philippe Ariès, *UHomme devant la Mort*, pp. 569-70.

(80) Queremos com isto dizer que a cremação é uma das traduções do contemporâneo silenciamento da morte. Uma outra com finalidade diferente é a que se expressa no sonho de amortalidade decorrente do optimismo cientista que caracteriza os nossos dias. Uma tentativa para actualizar esta pretensão iluminista foi feita por Edgar

o vazio escatológico que, apesar de algumas reacções recentes, preenche o sem sentido das existências massificadas. Isto é, onde «l'interdit de la mort est accepté sans réserve, l'incinération est très répandue, non pas tant pour des raisons d'hygiène, ni de philosophie, ni d'incroyance, mais simplement parce qu'on croit qu'elle détruit plus complètement, qu'on est alors moins attaché au résidu e qu'on est moins tenté de le visiter» (81). Deste modo, pode concluir-se que, se a incineração arcaica constituía um rito ao serviço do defunto, procurando assegurar-lhe o devir *post mortem*, a cremação contemporânea é, antes de mais, uma arte de eliminação visando preservar, sobretudo, o conforto moral, social e físico dos vivos (82).

### *As resistências ao cremacionismo em Portugal*

18. Em face do exposto, e tendo presente as características mentais e sócio-económicas de Portugal, não surpreende que tenha sido quase nulo o impacte do cremacionismo. No entanto, também este facto tem significado no campo da história das mentalidades. O seu estudo pode fornecer-nos um óptimo barómetro acerca dos efeitos práticos de ideias propagandeadas por círculos restritos no continente aparentemente imóvel dos comportamentos e das atitudes da colectividade. E será com este propósito que iremos tentar interpretar o significado cultural e mental da incineração numa sociedade como a nossa dominada por uma memória rural e inumista.

19. Já em 1884 Ricardo Jorge assinalava, com pertinência, que a proposta radicava numa opção filosófica que, em certos casos, tocava as fronteiras de uma nova religiosidade. A seu ver, na «cisão patente das comunhões religiosas estabelecidas», potenciavam-se «os caracteres nítidos de uma religião nova, fazendo-nos assistir em pleno século XIX ao desdobrar de uma curiosa ontogenia de proselitismo ritualista. Após a anunciação de profetas e precursores veneráveis, gerou-se um núcleo entusiasta e fervente de sectários. Inscreveram-se os mandamentos sagrados, essencialmente redutíveis — horror à inumação apodentradora, culto do fogo purificador; e no pendão da seita, alçado por bra-

Morin na sua primeira fase, posição que, posteriormente, reviu. Cf. Edgar Morin, *ob. cit.*, pp. 287-327.

(81) Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident...*, p. 174.

C82) Cf. Louis-Vincent Thomas, *ob. cit.*, p. 176.

ços fortes e dedicados, estampou-se, como símbolo gráfico da reforma, o eloquente moto-*vermibus erepti, puro consumimur igni*» (83). Diga-se, porém, que, entre nós, a assumpção explícita deste culto foi essencialmente apanágio dos que cantaram poeticamente as virtudes decantatórias do fogo.

Em particular, o horror à putrefacção, a dignificação da individualidade através da depuração ígnea e, por fim, o desejo romântico de integração do eu na totalidade cósmica, são características detectáveis em alguns poetas menores que fizeram a apologia da incineração. Assim, Tomás d'Eça Leal (84), por exemplo, recorreu ao tema para expressar, em cânones ultra-românticos, o horror à putrescenda:

«A morte não me aflige, nem me aterra;  
Para afrontá-la sinto até valor!...  
Mas somente me infunde grande horror  
O lúgubre cenário que ela encerra!

É o que depois da morte se descerra,  
É esse misto de comédia e dor,  
Desde que surge o pálido armador  
Até às derradeiras pás de terra!

Por isso, oh! minha esposa estremecida,  
Quando eu soltar meu último ai de vida  
Não me amortalhes, poupa-me o tormento!

Lança-me o corpo numa pira ardente,  
Enche de cinzas numa taça rente...  
E as que sobrarem deixa-as irem no vento».

Iguais sentimentos são transmitidos ainda com mais força num poema de Caetano da Costa Alegre (85) :

«Não quero, tenho horror que a sepultura  
Mude em vermes meu corpo enregelado;  
Se no fogo viveu minha alma pura,  
Quero o meu corpo morto calcinado.

(83) Ricardo Jorge, ob. cit., p. 256.

(84) Tomás d'Eça Leal, *Sonetos*, Lisboa, Typographia da Casa E. da Cunha e Sá, Editora, 1911, pp. 25-26. O soneto tinha como título «Depois da Morte».

(85) Caetano da Costa Alegre, *Versos*, Lisboa, Livraria Ferin, 1916, p. 42. Este poeta nasceu em S. Tomé, em 1864, e faleceu em Alcobça, em 1890. Só em 1916 os seus poemas foram reunidos em volume.

Depois de ser em cinzas transformado,  
Lancem-me ao vento, ao seio da natura,  
Quero viver no espaço ilimitado,  
No mar, na terra, na celeste altura».

E um cremacionista português dos princípios do século XX não deixava de sublinhar, citando Maeterlinck, a superioridade filosófica e estética da cremação face à putrefacção: «Quão preferível não é a esta visão a ideia consoladora da saudade 'purificada pelo fogo, viver no azur como uma ideia bela, e a morte passar a ser um nascimento imortal num berço de chamas'» (86). Ora, apesar destas afirmações, o sentido mítico do fogo tem de ser entendido no quadro de uma referência retórica, já que, ao nível da crença, é indiscutível que a ideia se alimentou do optimismo cientista que caracterizou a cultura dominante na segunda metade do século XIX, e que, em versão tecnocrática, acabou por moldar as sociedades contemporâneas.

Já o escrevemos: a sua emergência foi ditada pelo crescente distanciamento da mentalidade moderna face à morte, atitude aqui levada às suas últimas consequências. Assim, se a inumação em cemitério público prolonga um desejo de conservação, a incineração tende a afirmar-se como uma prática aniquiladora dos vestígios do morto. É, em suma, a consagração dos valores terrenos que, na concepção radical da sua fase militante, era apresentada como uma exigência de controlo científico da vida, de modo a evitar-se os malefícios da inumação, sistema que conduziria ao gradual envenenamento dos vivos pelos mortos (87). Não surpreende, portanto, que, no contexto de uma sociedade pouco desenvolvida como a nossa, as razões manifestas da sua preferência assentem neste tipo de argumentação.

Com efeito, já em 1880, o relatório da comissão municipal assinalava que, em Lisboa, a reintrodução dos mortos na cidade dos vivos e as permanentes ameaças de epidemia aconselhavam o recurso à cremação (88). E se outros, citando igualmente a ciência, se empenhavam em demonstrar que essa coexistência era inofensiva, pode dizer-se que também as teses dos nossos cremacionistas se mantinham fiéis à prevenção iluminista dos finais do século XVIII, segundo a qual se impunha garantir o exílio definitivo dos defuntos. De facto, é a preocupação pelo

(86) José Martins Barbosa, «A Questão da Cremação», *Portugal Médico*, n.º 3, 1915, pp. 148-49. Cf. M. Maeterlinck, *La Mort*, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1913, p. 24.

(87) Sebastião de Magalhães Lima, *ob. cit.*, p. 13.

(88) Cf. *Os Cemitérios de Lisboa. Parecer apresentado à Camara Municipal...*, p. 42.

regresso dos mortos à *polis* que Sebastião de Magalhães Lima espelha, em 1912, ao escrever: «Os 301 206 habitantes que Lisboa tinha em 1890, elevaram-se a 436 434, que regista o censo de 1911. As construções têm aumentado assombrosamente e os cemitérios do Alto de S. João e dos Prazeres, que antigamente ficavam isolados, estão hoje cercados de prédios» (89). A incineração seria o único meio tecnicamente eficaz para resolver esta ameaça, além de possibilitar a desactivação dos cemitérios existentes e o conseqüente alargamento do espaço habitacional dos vivos (90). Com isso, conseguir-se-ia ainda introduzir um método bem mais económico de manipular os cadáveres (91).

20. Ora, se estas vantagens eram esgrimidas contra os inimistas, não se pode esquecer que a corrente cremacionista portuguesa, como em outros países católicos, só ganhou alguma relevância polémica quando se articulou com a luta pela laicização da sociedade. Com efeito, a reivindicação da sua legitimidade científica constituía a expressão visível de uma intenção antireligiosa ou, pelo menos, anticatólica, aparecendo, por isso, como o desfecho lógico de uma mundividência e de uma antropologia imanentistas, onde não havia lugar para a esperança transcendente. Assim sendo, a sua adopção não só reformaria o culto dos mortos — um dos mais fortes factores que alimentavam a credence popular (92) — como significava a afirmação da plena autossuficiência ôntica da natureza.

Dito de outro modo: na sua perspectiva, o cemitério romântico não passava de um local cuja paisagem veiculava uma visão pessimista da existência, sendo, por isso, um obstáculo à assumpção de uma atitude progressista face à natureza e à história. Daí que, partindo dos «princípios da ciência» (93), sentissem ser imperativo lutar «contra a preocupação religiosa, satânicamente fomentada». E os mais radicais nem sequer aceitavam os esforços dos que procuravam mostrar a harmonização da prática com os preceitos bíblicos. Tal seria, na opinião de Carvalho

(89) Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., p. 10.

(90) É interessante notar que este aspecto não deixou de ser enaltecido aquando da inauguração do forno, em 1925. Cf. *O Século*, n.º 15 735, XLVI ano, 21-XII-1925, p. 6, col. 3.

(91) Cf. Bernardino Passos, ob. cit., p. 49.

(92) «Como se não bastassem os preconceitos que nos tolhem o passo em vida, ainda as religiões recorrem à morte, como meio de explorar a credence popular» (Sebastião de Magalhães Lima, ob. cit., pp. 35-36).

(93) Carvalho Junior, «A queima de cadáveres», *O Século*, n.º 969, IV ano, 7-III-1884, p. 1, vol. 4.

Junior, «fazer uma nova edição dos dislates, dos absurdos teológicos»<sup>(94)</sup>. A incineração devia ser aceite como uma exigência da razão e como uma arma de combate contra a alienação religiosa e em defesa da emancipação humana.

Significa isto que a militância cremacionista agitava a desadequação dos enterramentos aos ditames da ciência com o fito de fomentar uma concepção antimetafísica do *post mortem*. E não se forçará a nota se se disser que, para os mais acérrimos sectários da causa, a sua defesa era apresentada como uma autêntica prova de fogo da sinceridade das opções de todos os que se consideram ateus ou agnósticos. A redução do cadáver a cinzas exprimiria a rejeição definitiva do além cristão consubstanciado na crença na imortalidade da alma e na ressurreição final dos corpos. Um prosélito do movimento que se insurgia contra as objecções de muitos livres-pensadores à cremação, interpretava este apego inumista como o sinal de um bloqueamento de raiz católica. A seu ver, temiam ainda que o fogo lhes chamuscasse «as asas da alma, não podendo esta assim librar-se ao céu»<sup>(95)</sup>.

A negação da imortalidade da alma era apresentada, logicamente, como uma ilação ditada pela ciência, posição que o cremacionismo compartilhava com todo o movimento livre-pensador. O uso ideológico do paradigma cientista traduzia-se, neste campo, na fundamentação de uma ontologia de raiz materialista-mecanicista que, não só negava a dualidade entre o espírito e o corpo, como entendia a vida individual como uma mera modalidade fenoménica da matéria em si mesma indestrutível: «a vida eterna é a eterna transformação da matéria, o movimento constante do átomo. Aquirido para a ciência o princípio geral da química, de que *nada se cria e nada se pode destruir*, o dogma religioso aniquilou-se perante a luz nova»<sup>(96)</sup>. Assim, a destruição pelo fogo era tão-só uma aparência, ou melhor, um momento do ininterrupto e infinito processo cósmico. E sendo a vida uma actividade imperecível, as afirmações de pendor metafísico, incluindo a postulação de uma sobrevivência *post mortem*, careciam de sentido científico. Logo, na perspectiva da totalidade, podia concluir-se que a morte só existia à escala do indivíduo: «la mort n'est pas la fin de la vie,

<sup>(94)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(95)</sup> *Gremio Benificencia Liberdade. Conferencias sobre a cremação....*, p. 17.

<sup>(96)</sup> Augusto José Vieira, «A Incineração dos Cadáveres», *Revista de Estudos Livres*, 1884, p. 314.

mais seulement la fin du vivant: la mort clorait la carrière individuelle, mais non la vie universelle» (97).

A intenção do combate ideológico prosseguido pelo movimento laico português teve, como se sabe, uma motivação sociopolítica bem precisa. Os seus propugnadores integravam-se nas tendências democráticas que vieram a confluír, essencialmente, no republicanismo. Não surpreende, portanto, que encontremos a cremação também justificada a partir das implicações políticas do espectáculo da morte e, em particular, dos cemitérios românticos. Contestava-se, em síntese, a função legitimadora das desigualdades que estes representavam, em clara oposição ao preceito bíblico da igualização na morte. É que a estruturação homológica da cidade dos mortos segundo a arquitectura da cidade dos vivos acabava por sagrar as diferenças ideológicas (separação de católicos e não-católicos) e sociais, reforçando, com isso, a visão conservadora da sociedade. Ao contrário, com a cremação, consumir-se-ia, pelo menos na morte, a vocação igualitária do homem. «Quanto à ostentação, à vaidade — acusava um cremacionista em 1884 — lá estão os mausoléus, as criptas, os jazigos, tão frágeis como os ossos que encerram.... O chamado *campo da igualdade* é, em razão de tais distinções o maior *campo de desigualdade* que eu conheço» (98). Consequentemente, seria «dever de toda a pessoa, liberta de preconceitos e que tenha em vista o bem público.... eliminar tanto quanto possível os cemitérios» (").

21. Em face do que ficou escrito, pode afirmar-se que o cremacionismo assentou num projecto cultural que, se reflecte comportamentos românticos, recebeu uma inspiração predominantemente iluminista, empenhada em modificar uma *praxis* secular. Já vimos, porém, que, a este nível, o seu eco foi quase nulo, o que não admira se se tiver uma ideia precisa do apego colectivo à inumação e à sua vivência sacral, conforme se pode ilustrar através do estudo das resistências populares à aceitação dos cemitérios *extra muros*. Com efeito, em Portugal, a socialização da necrópole romântica foi lenta e muitas vezes conflituosa, o que gerou a situação aparentemente paradoxal e anacrónica: continuavam ainda em vigor, em muitas zonas do país, práticas funerárias de Antigo Regime no momento em que uma restritíssima *élite* lançava a ideia da cremação.

(97) Cf. Jankelevitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 387.

(98) Carvalho Junior, *art. cit.*, *O Século*, n.º 969, IV anno, 7-III-1884, p. 1, col. 5.

(") *Idem, ibidem*.

Não se de ve ver no atraso com que foram construídos os novos cemitérios fora do espaço eclesiástico o mero efeito de dificuldades de ordem política e financeira. Se estas tiveram o seu peso, não se pode esquecer que foram condicionadas por uma forte resistência mental, em particular nas pequenas povoações e nos meios rurais. Aos olhos tradicionalistas, o cemitério público implicava, só por si, uma certa dessacralização da morte. E o apego às expectativas escatológicas garantidas pelo enterro sob protecção eclesial fez com que se não aceitasse, de bom grado, a transferência para um novo território. Não iremos fazer aqui a longa história da distância que mediou entre o início da defesa das novas necrópoles (1787-1800) <sup>(100)</sup>, as tentativas para a sua concretização em lei durante o vintismo, e o começo da sua instalação no decorrer da década de trinta <sup>(101)</sup>. São igualmente conhecidos os choques originados por esta mutação, realidade que acontecimentos como a Maria da Fonte, a legislação, obras literárias (Júlio Dinis) e outros testemunhos reflectem. Por ora, basta atentar em algumas datas para que fiquemos com uma panorâmica geral acerca do ritmo da «revolução dos cemitérios» no século XIX português. Em Lisboa, sob pressão epidémica, os cemitérios do Alto de S. João e dos Prazeres, estabelecidos em Abril de 1833, foram considerados públicos ainda na década de trinta. No Porto, o movimento iniciou-se em 1839 (Prado do Repouso), mas só em 1855 se criou o de Agramonte. Para outras localidades o fenómeno esteve longe de ser síncrono: Santarém (1835), Aveiro (1838), Évora (1840), Vila Real (1841), Funchal (1842), Horta (1846), Ponta Delgada (1846), Angra do Heroísmo (1848), Viseu (1856), Coimbra (1858 e 59), Braga (1878) <sup>(102)</sup>. E se se descer a um nível mais regional <sup>(10S)</sup> en-

(100) Cf. o texto de Vicente Coelho Seabra e Teles, *Memoria sobre os prejuizos causados pelas sepulturas dos cadáveres nos templos e metodos de os prevenir*, Lisboa, Offic. da Casa Litteraria do Arco Cego, 1800.

<sup>(101)</sup> Um bom testemunho dos esforços do novo poder liberal para resolver o problema dos cemitérios encontra-se em Francisco de Assis Sousa Vaz, *Memoria sobre a inconveniencia dos enterros nas igrejas, e utilidade de construção dos cemitérios*, Porto, Imprensa de Gandra, 1835.

<sup>(102)</sup> cf. Vítor Manuel Lopes Dias, *Cemitérios, Jazigos e Sepulturas*, Coimbra, Edição do Autor, 1963, p. 96, nota 2.

<sup>(103\*)</sup> Sobre o atraso e as resistências ao cemitério *extra muros*, consultem-se: João Lourenço Roque, *Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do século XVIII a meados do século XIX. Notas para uma investigação*, Coimbra, 1982, p. 21 e ss (policopiado); João de Pina Martins e Rui G. Feijó, «Um conflito de atitudes perante a morte: a questão dos cemitérios no Portugal contemporâneo», in Rui G. Feijó e outros, *A Morte no Portugal Contempo-*

contramos, sobretudo no norte do país, inaugurações que se aproximam dos finais do século, entrando algumas no século actual. Era assim válida a denúncia que, já em 1884, o higienista Ricardo Jorge fazia da situação: «Depois de 50 anos, vergonha é dizê-lo, depois de meio século, quantas prescrições do salutar decreto são ainda letra morta!.... O que é lastimoso e condenável.... é a ausência de cemitérios em povoados até de certa importância, continuando a servir de sepultura, já não o adro, mas a própria igreja» (104). E se a realidade se foi gradualmente alterando, isso não impediu que, em zonas do interior, a tradição continuasse em pleno século XX: «Em 1890 — informa-nos um inspector de saúde — ainda no próprio distrito do Porto se efectuaram enterramentos nas igrejas ou seus adros»; mas, em 1920, surpreso e enlevado, presenciou ainda, numa aldeia transmontana, «um enterro no corpo da Igreja, no rectângulo tradicional, entre fiadas de tijolos, na terra do pavimento, sem soalho» (105). E, segundo a mesma fonte, um inquérito realizado em 1937 revelava que, num concelho do norte, «volvidos já cem anos, a tradição resistia.... em 13 e talvez em 34 aldeias, em cujas igrejas ou adros se continuava enterrando. Isto nos 95 lugares habitados» (106).

Se se fizer um estudo mais particularizado das resistências às novas leis de saúde pública detectar-se-ão, sem dúvida, inúmeros casos de rejeição dos enterramentos *extra muros*. No entanto, pensamos que as investigações parcelares já realizadas permitem verificar a duração da fidelidade das populações aos ritos tradicionais de passagem. Por aqui se vê como o projecto cremacionista, ao pressupor a revolução dos cemitérios, não estava em sincronia com uma mentalidade que dava ainda um significado comunitário e não individualista ao culto dos mortos, integrando-o num horizonte de forte esperança transcendente. Não admira que assim fosse. A tradição judaico-cristã tinha enraizado a inumação e o grau de desenvolvimento económico e de diversificação ideológica não foram de molde a alterar substancialmente os comportamentos que o catolicismo tinha socializado desde a Idade Média e, em particular, após o Concílio de Trento e a ofensiva contra-reformista.

*râneo*, Lisboa, Editorial Querco. 1985, p. 175 e ss; Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira, «Formas de mobilização popular no liberalismo — o 'cisma dos moñacos' e a questão dos enterros nas igrejas», in *O Liberalismo na Península Ibérica*, vol. 2, Lisboa, Sá da Costa, 1982, pp. 161-68.

(104) Ricardo Jorge, *ob. cit.*, pp. 149-50.

(105) Carlos d'Arruda Furtado, *Sobre Cemitérios*, Lisboa, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1944, pp. 7-9.

(106) *idem, ibidem*, p. 7.

22. Por outro lado, esta mesma tradição em nada favorecia o enaltecimento da função sagrada do fogo. No seu universo simbólico, as chamas tinham uma conotação negativa e demoníaca. As práticas da Inquisição materializaram esse significado, mostrando que a sua dignidade só se aplicava a criminosos e heterodoxos, isto é, à marginalidade do catolicismo. Perante tais preconceitos, não surpreende que o fogo repugnasse a uma memória colectiva habitada por tal imaginário, ainda que, paulatinamente, se tenha operado um maior distanciamento em relação aos temores infernais. Daí que Ricardo Jorge volte a ter razão ao assinalar, nestes termos, o desfasamento existente entre o projecto cremacionista e a representação popular do além: «Para os fiéis não havia castigo maior do que reduzi-los a cinzas; era uma profanação, era obstar à sua ressurreição; os grandes criminosos e os regicidas sofriam a queima, e o santo officio, essa eflorescência da diátese católica, destruidora como um cancro, atirava ao queimadeiro com hecatombes de vítimas — mouros e judeus, heréticos e relapsos. As entranhas do deus inquisitorial eram de fogo como as do Maloch fenício» <sup>(107)</sup>.

Em tal horizonte cultural jamais o ígnio poderia emergir como signo de espiritualização definitiva. Assim, se o cremacionismo oriental decorre naturalmente de uma concepção antropológica que postula a pré-existência da alma e uma concepção decaída da ensomatose — o que implica um dualismo ôntico depredador da matéria —, o apego judaico-cristão à dissimulação do cadáver e a projecção transcendente, que acredita na futura indissolubilidade do espírito e da matéria garantida pela ressurreição, apontam para uma maior dignificação do corpo. Talvez isto explique o gradual recalçamento da incineração nas culturas catolicizadas, movimento que veio a desaguar na universalização inumista integrada no transcendentismo cristão. E não deixa de ser curioso notar que esta esperança acabou por evoluir, em crescendo, para uma representação declaradamente fiscalista da ressurreição. Em casos exemplares, a incorruptibilidade foi entendida como sinal de santidade, sobretudo quando diminuíram as influências neoplatónicas e místicas na interpretação do cristianismo, conforme se pode atestar, a partir do século XVII, com o aparecimento, um pouco por toda a cristandade, e principalmente na zona mediterrânica, do culto dos *corpos incorruptos*.

Entre nós, é relevante a quantidade de cadáveres intactos que são objecto de veneração popular. Com forte incidência

(107) Ricardo Jorge, *ob. cit.*, p. 134.

no Minho <sup>(108)</sup>, muitos desses corpos insepultos estão hoje sacralizados, apesar da tradição erudita da Igreja associar a sua não corrupção a influências diabólicas em corpos de heréticos e assassinos. Por outro lado, as tentativas para se dar uma explicação científica do problema não têm tido grande aceitação <sup>(109)</sup>. A própria Igreja, em face do incremento deste culto, reviu as suas posições passando a aceitar que, se em alguns casos a incorruptibilidade é um sinal de Satã, noutros, é obra de Deus. É que, para o povo, a resistência à putrefacção é interpretada como uma graça, espécie de estado liminar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos que materializa, antecipadamente, a futura figuração da ressurreição final dos corpos. Ora, sabendo-se que, no caso português, muitas destas venerações datam do século XX, pergunta-se: como é que o projecto cremacionista podia (ou poderá) encontrar eco numa sensibilidade colectiva rural assim enformada?

23. Tudo isto convida a concluir que as sociedades agrárias há muito sedentarizadas criaram, sob influência cristã, um forte apego à terra, que se encontra expresso, exemplarmente, na inumação. E se é verdade que o crescimento de uma mentalidade científico-técnica e a consequente visão coisificada do Ser contribuíram para a dessacralização da natureza, o certo é que tal sentimento se prolongou pela modernidade adentro, ainda que de um modo crescentemente degradado. E atingido este ponto, julgamo-nos em condições de compreender os motivos que levaram a própria *élite* mais descristianizada a não se entusiasmar com a cremação. É que, se se pode dizer que a referência cientista e a explicação mecanicista do universo se tornaram dominantes na intelectualidade portuguesa finissecular e das primeiras décadas do século XX, é igualmente verdade que a ontologia e a antropologia daí decorrentes se encaixavam, com coerência, na prática inumista <sup>(110)</sup>. Com efeito, a integração do indivíduo na totalidade cósmica através da putrefacção lenta do cadáver confirmava, igualmente, a lei da constância da matéria.

No entanto, outras razões podem ser aduzidas para se explicar as resistências à incineração detectadas na maioria dos militantes anticlericais e livres-pensadores. Como já se frisou no momento próprio, a necrópole romântica foi moldada por

<sup>(108)</sup> João de Pina Cabral, «Os cultos da morte no noroeste de Portugal», in Rui G. Feijó e outros, ob. *cit.*, pp. 76-81.

<sup>(109)</sup> Louis-Vincent Thomas, ob. *cit.*, pp. 42-43.

<sup>(110)</sup> Cf. *infra*, p. 261, nota 118.

uma cultura assente na valorização do indivíduo e da célula familiar. Recebeu, por isso, uma objectivação estritamente individualizada, requisito exigido pela própria lei (21 de Setembro de 1835) <sup>(m)</sup>, mas que a existência da *vala comum* nos grandes cemitérios desmentia. De certo modo, o enterramento anónimo em fossa colectiva prolongava um uso de Antigo Regime <sup>(112)</sup>. Ora, se soubermos que esta prática era predominantemente lisboeta, e se levarmos em conta que se aplicava, sobretudo, aos restos mortais das classes mais baixas da sociedade, compreende-se que, associado ao combate dos activistas operários da capital pela cidadania, encontremos a sua luta pela dignificação do cortejo fúnebre e pela individualização da sepultura. Esta aspiração está explicitamente contemplada em regulamentos da Associação de Classe dos Manipuladores de Tabaco (*A Voz do Operário*) <sup>(113)</sup>, qual confraria da época industrial. E segundo os seus historiadores, a concretização de tal objective) foi um dos factores que mais ajudou à sua implantação e ao seu crescimento <sup>(114)</sup>. Em suma: mesmo nos meios em que, pelas

O<sup>11)</sup> A lei de 21 de Setembro de 1835 estipulava que cada corpo devia ser enterrado numa sepultura separada, isto é, individualizada, e nunca em sobreposição como acontecia, ilegalmente, na *vala comum*.

<sup>(112)</sup> Com efeito, era degradante a tradição da *vala comum* em Lisboa. Já para os negros, escravos das colónias, o português católico no Antigo Regime, reservava algo parecido com os *puticuli* romanos: atirava-os para uma fossa, nem sequer vedada a cães, que estava sempre aberta fora das portas da cidade, a caminho de Santos. Era o Poço dos Negros, nome que ficou na toponímia da cidade. Com os cemitérios modernos, a *vala comum* funcionou nos Prazeres e no Alto de S. João. Sobre este, escrevia-se em 1906: «Há lá uma grande vala, com 2 meftros de largura e fundo 4 a 5 que serve de esgoto à carne das vielas, dos hospitais e de toda a turba anónima e miserável de Lisboa» (Júlio Proença Fortes, *Restos Mortaes. Dissertação Inaugural*, Lisboa, Imprensa de Libanio da Silva, 1906, p. 61).

<sup>(113)</sup> Foram aprovados em Janeiro de 1884 e o seu art. 17.º estipulava que todo o «associado que falecesse teria direito a uma ambulância fúnebre» (Raúl Esteves dos Santos, 1879-1894. *A vida d'A Voz do Operário. Da fundação do jornal à inauguração das primeiras escolas*, Lisboa, A Voz do Operário, 1932, p. 28). Sobre esta «ambulância» e o seu impacte na opinião pública, veja-se *A Voz do Operário*, n.º 257, V anno, 28-IX-1884, p. 3, col. 1; n.º 265, VI anno, 23-XI-1884, p. 1, cols. 3-4; n.º 266, 30-XI-1884, p. 2, col. 1; n.º 267, 7-XII-1884, p. 2, cols. 2-3.

<sup>(114)</sup> As disposições sobre os funerais, que levaram ao crescimento do número de sócios, ficou a associação a dever «todo o seu progresso, a base que permitiu a fundação de escolas para os filhos do povo se educarem» (Raúl Esteves dos Santos, *Alguns subsidios para a história da mais antiga modalidade de assistência que a A Voz ao Operário presta aos seus associados*, Lisboa, Imprensa Baroeth, 1935, p. 7).

condições materiais de existência, a descristianização foi mais acentuada, encontramos a atracção, socialmente mimética, pelo funeral burguês e romântico, ritual em que, contra o anonimato e a diluição no colectivo da *vala comum*, a individualidade recebia a sua última legitimação. Assim sendo, pensamos que tem razão um nosso cremacionista ao encontrar como uma das razões explicativas da forte resistência popular à incineração os mesmos motivos que presidiram à visão oitocentista da morte: «Uma espécie de fetichismo, segundo o qual o morto guarda ainda uma individualidade.... A inumação dá-lhes a ilusão, consoladora para o seu sentimento, de que o túmulo respeita o depósito que lhe confiam, enquanto que a cremação prova pelo contrário que tudo acabou» (115).

O complemento desta individualização encontra-se no culto dos mortos da família. Esta centração tornou-se típica no decurso de todo o século XIX, e as *elites* descristianizadas não a puseram em causa, pois limitaram-se, quanto a nós, a fixar a remoração num horizonte meramente terreno e a acentuar a sua dimensão social e cívica, em particular no caso de defuntos ilustres. Ora, também aqui o rito romântico se adequava a tais intenções. Formalmente, o cortejo fúnebre laico pouco difere do funeral religioso, desempenhando os amigos, os camaradas de trabalho ou os correligionários funções rituais que visam garantir a incorporação da vida exemplar do defunto na memória colectiva. E a intensidade desta *imortalidade subjectiva* (116) será correspondente aos seus merecimentos morais e sociais. Por outro lado, a «visita ao cemitério» tornou-se numa atitude de crentes e não crentes, principalmente no Dia de Todos os Santos, e a floração das campas um gesto ritual comum.

É que o *cemitério-museu* ajusta-se, igualmente, ao sentimento laico dos mortos, ao mesmo tempo que, cénica e arquitectónicamente, possibilita uma presentificação cultural que, no caso do culto com intenções cívicas, é garantida pelo monumento fúnebre e pela romagem. Simultaneamente, as comemorações, a toponímia, as estátuas erguidas aos heróis políticos,

(115) José Martins Barbosa, *art. cit.*, p. 148.

(116) Discursando sobre a campa dos heróis da República — Cândido dos Reis e Miguel Bombarda — Teófilo Braga recorria à concepção comteana de imortalidade, moldando-a, porém, às intenções de uma religiosidade de vocação cívica. Disse: aquelas figuras seriam chamados à «imortalidade subjectiva» porque souberam viver para o «bem dos outros, e servindo a pátria, servindo a humanidade», conseguiram «viver na solidariedade da espécie. Os mortos governam os vivos» (O *Século*, n.º 10 362, XXX ano, 17-X-1910, p. 2, col. 7).

escritores e aos mortos da guerra <sup>(117)</sup> prolongam essa mesma necessidade simbólica no próprio espaço urbano, num reverso homológico cheio de significado. Estamos, assim, perante uma representação dos mortos que garante a sobrevivência *post mortem* com uma finalidade não muito longe da função social que lhe foi atribuída por A. Comte («os mortos governam os vivos»).

Perante o que ficou exposto, não surpreende que a cremação não tenha entusiasmado muitos dos livres-pensadores portugueses mais activos (Teófilo Braga, Miguel Bombarda, Heliodoro Salgado) <sup>(118)</sup>. Para eles, não se tratava de uma solução incontroversa, e as vantagens, discutíveis, que adviriam da sua utilização, não cobririam os malefícios provocados pelas resistências que iria suscitar. Por outro lado, como sublinhava Ricardo Jorge, a cremação levaria à extinção dos cemitérios, perdendo-se, com isso, a paisagem adequada ao reforço da sociabilidade que o culto propiciava <sup>(119)</sup>. Deste modo, pensavam que, mais importante do que a luta pela prossecução desse objectivo, era o combate a favor da secularização dos cemitérios, isto é, da consumação da tendência que já estava implícita na passagem da necrópole para o foro do poder político-municipal.

Em síntese: a enraizada tradição inumista bloqueou a prática cremacionista e fez com que a proposta tivesse pouco eco, mesmo nos círculos mais laicizados. E que, no fundo, a atracção pelo valor matricial da terra <sup>(120)</sup> entroncava numa

<sup>(117)</sup> Como em todos os países que participaram na I Guerra Mundial e, particularmente, em França, também entre nós se fomentou o culto dos mortos da guerra ao redor de um monumento simbólico colocado nas praças das principais cidades e vilas. Tanto quanto conseguimos apurar, entre nós, o primeiro foi inaugurado em Condeixa, a 9 de Março de 1921.

<sup>(118)</sup> Este último sustentava que «a questão não é todavia daquelas que mais devem preocupar-nos o espírito, pois tanto monta que o nosso corpo, já morto, vá ser decomposto lentamente no laboratório natural da terra, como que o vá ser de pronto num forno crematório» (Heliodoro Salgado, *A Religião da Morte*, Lisboa, Livraria do Povo, s.d., p. 30).

<sup>(119)</sup> cf. Ricardo Jorge, *ob. cit.*, p. 243. Uma defesa poética do cemitério romântico encontra-se igualmente no livre-pensador Fernão Botto-Machado, *Crença e Revoltas*, Lisboa, Livraria Central, 1908, p. 458.

<sup>(120)</sup> É um sintoma panteísta o apego que a maçonaria e o livre-pensamento tinham à natureza, consubstanciado no relançamento do culto da árvore, símbolo da liberdade (Dezembro de 1907). Cf. *A Lucta*, II anno, n.º 714, 20-XII-1907, p. 2, col. 4. De entre a abundante literatura produzida aquando da realização destas festividades, vejam-se: José A. Figueiredo, *A Festa da Arvore, discurso pronunciado na Festa Nacional da Arvore em Niza, no dia 9 de Março de 1913*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1913; Tude M. de Sousa, *A Tradição*,

sociedade agrícola profundamente cristianizada e onde a revolução industrial e urbana foi fraca e tardia. Ainda hoje, no habitante da cidade, é forte a memória camponesa. Mas o surto urbano (pelo menos em Lisboa), a massificação das relações humanas e a actual perspectivação católica do problema conseguirão alterar, substancialmente, uma atitude secular e quase atávica perante os mortos?

*o valor e o culto da Árvore. Palestra realizado, em sessão pública na celebração da Festa da Arvore no dia 9 de Março de 1913, aos alunos da escola de instrução primária das Caldas do Gerez, Porto, Livraria Chardron, 1913; A. Castro, A Glorificação da Arvore, Porto, Composto e Impresso na Imprensa Civilização, [1921].*

## DO PÃO DE DEUS AO PÃO QUE O DIABO AMASSOU

### I

Ninguém contesta o lugar privilegiado que o pão ocupa há vários séculos nas práticas alimentares portuguesas. Muito antes da generalização do trigo, já os nossos longínquos antepassados o confeccionavam à base de bolota. Graças aos contactos das tribos ibéricas com os povos comerciantes do Mediterrâneo, a cultura de cereais precede a conquista peninsular pelas legiões romanas. A acção renovadora da romanização foi, em primeiro lugar, de ter dilatado consideravelmente a superfície dedicada ao grão, depois, de ter introduzido novas técnicas de panificação e moagem, como o atestam os frequentes achados de mós, do tipo descrito há já muito tempo por Rocha Peixoto (0). A conversão dos povos peninsulares ao cristianismo consagrou definitivamente o pão, colocando-o no centro da constelação alimentar de todas as classes.

Infelizmente não são só às qualidades nutritivas, nem ao seu valor de uso, que este produto essencial deve tão longo e retumbante sucesso. Durante séculos o grão constituiu o verdadeiro valor monetário nas operações económicas. Tributos, rendas, foros, etc., exprimiam-se quase sempre em alqueires, moios, carros de pão ou pães cozidos e só muito raramente em dinheiro. Nenhum outro género alimentar custou às classes pobres tantas expoliações e vexames cometidos por nobres, clérigos e burgueses. Sobre o pão recaíam também os impostos mais significativos, quer locais (portagens), quer alfandegários, quer sobre o consumo. \*

\* Universidade de Paris VIII.

0) *Portugália*, t. 1, fase. 1 a 4.

Chamar «pão político» a certas atitudes governamentais perante tão grave problema, parece-nos no caso português, enunciar uma tautologia. A *política do pão* levou as naus portuguesas à aventura norte africana no século XV, forçou D. Fernando a decretar a Lei das Sesmarias, impeliu Pombal ao arranque violento das vinhas, gerou o aberrante proteccionismo de 1893, provocou as revoltas da fome de 1915-1919 e as agitações contra o pão hierarquizado dos anos vinte, fez surgir a tão discutida Campanha do Trigo salazarista. Que não há pão sem política, é pois uma verdade elementar!

Raramente o trigo nacional satisfaz as necessidades internas do consumo. Indolência, rotina, indiferença, falta de capitais..., tudo impedia a emancipação cerealífera. E, como diz o ditado: «casa onde não há pão, todos ralham e ninguém tem razão»!

Doutra natureza era o obstáculo de um solo pobre, dificilmente transformável em celeiro. Houve mesmo quem, atendendo às circunstâncias, sugerisse soluções radicais:

«Aparece ainda a razão de que se o pão estrangeiro entrasse livremente, a terra portuguesa ficaria impossibilitada de o produzir.... Para cinco milhões de portugueses poderem comer pão barato é preciso que o país desista da cultura do trigo. Aceitemos a tese como verdadeira.

Se o fosse morreríamos todos, haveria algum cataclismo, acabar-se-ia o mundo?

De duas uma: ou a terra portuguesa tem as qualidades precisas para produzir pão e nesse caso trata de produzir em condições que possam lutar com a concorrência, ou não tem, e nesse caso parece mais prático ver bem qual seja o seu destino. É sempre um erro contrariar a natureza.

Se ela não manda produzir pão, produza-se uvas, batatas, cebolas, flores, ou o que ela indicar e se porventura demonstrar que nada disso pode produzir e apenas tem força para dar pinheiros, faça-se a sementeira dum grande pinhal de Faro até Bragança» (2).

Entre 1865 e 1888 o trigo exótico representava 29,7% do consumo nacional, 44,3% entre 1889 e 1898, 33,1% de 1899 a 1914, 35,6% em 1915-1920, 41,4% de 1921 a 1929 e 11,2% no período de 1930-1939.

Durante o livre-cambismo, até 1890 aproximadamente, o *déficit* nacional era compensado por importações da Rússia e dos Estados Unidos. Nos anos de fraca produção mundial a

(2) João Baptista de Barros, *Causas da Carestia do Pão em Portugal*, Lisboa, Casa dos Tipógrafos, 1913, p. 7.

fome assolava as cidades portuguesas mas o preço do pão mantinha-se dentro de limites razoáveis, mercê do sacrifício do ágio de ouro. Desde 1889 recorreu-se às medidas proteccionistas, tímidas ao princípio, depois reforçadas por novos diplomas em 1893, 1899, 1905, 1911, etc.

Estabeleciã as leis protectoras que nenhum trigo fosse adquirido no mercado internacional antes da produção portuguesa ter sido completamente absorvida pela indústria moageira, na esperança legítima de incentivarem o aproveitamento dos terrenos incultos, de popularizarem a utilização de fertilizantes e de modernizarem as técnicas agrícolas. Nos cálculos do seu inspirador, Elvino de Brito, os sacrificios consentidos em benefício da lavoura conduziriam a um aumento da superfície cultivada, com conseqüências positivas tanto na produção como na produtividade. Atingidos esses objectivos, o pão nacional alinhara-se automaticamente pelos preços mundiais e o Estado desembaraçava-se da hemorragia financeira.

Mas o tempo passava e cada ano agrícola era um desmentido categórico das teses oficiais. Não só continuávamos a ocupar a cauda da Europa em rendimento por hectare, mas a própria produção *per capita* baixava nos primeiros anos de protecционismo, como o demonstrou um especialista da questão:

Produção de trigo expresso em kg por habitante <sup>(3)</sup>

1865 — 1888	37 kg
1889 — 1898	32,5 kg
1899—1914	38,7 kg
1915 — 1920	37,4kg
1921 —1929	44,2 kg
1930—1939	68.4kg

Em nome dum aleatório «progresso da lavoura», o governo forçava os moageiros a desembolsarem 68 réis por kg de trigo duro, quando o mole, de superior qualidade, cotava apenas 43 réis no mercado mundial. De 1900 a 1908 a protecção aos seareiros custou ao consumidor a bagatela de 40 000 contos de réis sem a compensação de um resultado mesmo parcial: «Não pode — *protestavam os numerosos adversários de semelhante legislação* — vigorar por mais tempo o vigente regime cereaífero que obriga as classes pobres a pagarem com o preço

<sup>(3)</sup> Henrique de Barros, *O Problema do Trigo*, 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Biblioteca Cosmos, 1944, p. 128.

elevadíssimo do pão — alimento de primeira necessidade — às custas da protecção dispensada à agricultura» (4).

A fachada desenvolvimentista escondia a realidade dum chorudo negócio para três beneficiários. Aos lavradores assegurava-se a compra dos *stocks* a 68 réis o quilograma. A moagem combateu a imposição por algum tempo, fingindo aliar-se ao expoliado consumidor. Se comíamos o pão mais caro da Europa, dizia, era por vontade do Estado que «impingia» à força o trigo nacional e adicionava um imposto de 17 réis por kg ao trigo importado por 43 réis. De facto a operação rendia anualmente uma média de 679 contos de réis de que os esfomeados cofres públicos eram os beneficiários.

As críticas da moagem, interesseiras como eram, tinham o mérito de denunciar um absurdo económico. O trigo nacional, obrigatório, dava aos industriais «apenas» 23,44 réis de lucro por kg de farinha, quando o exótico lhes dava 31,5 réis.

Viu-se portanto, o governo, na imperiosa necessidade de calar a boca à moagem, associando-a à negociata com a compensação de algumas regalias. Surgiu assim o famoso decreto de 26 de Setembro de 1893, assinado pelo republicano Bernardino Machado. Doravante ficava estabelecido em 250 o limite máximo de padarias em Lisboa e recusavam-se novas licenças. Estava banida a livre concorrência no interior do mercado lisbonense, servido em argêntea bandeja aos panificadores-moageiros. Como se isso não chegasse, o decreto de 17 de Maio de 1906 proibiu a venda em Lisboa de pão cozido fora da área, isto é, deu à moagem um verdadeiro monopólio territorial.

Defendida pelo republicano *Século*, protegida pela igualmente republicana vereação camarária, constituiu-se em 1902 a Companhia de Panificação Lisbonense. Na direcção pontificava António Castanheira de Moura, protagonista instigador do sombrio «drama dos Olivais», de que resultou o fuzilamento à queima roupa de três sindicalistas, em 28 de Maio de 1924.

Tal um polvo insaciável, o novo organismo não tarda a apoderar-se das licenças das padarias independentes. Nesta tarefa a cumplicidade dos poderes instituídos foi mais do que evidente. A pretexto de condições higiénicas impostas pelo decreto de 26 de Julho de 1899, a Câmara aterrorizava os pobres padeiros com repetidas vistorias e sanções. Aos que, apesar das perseguições recusavam desfazer-se do seu «ganha pão», a Companhia Lisbonense reservava a asfixia pela recusa das farinhas.

(4) *Ao Povo Português — Pão Barato — O Problema Cerealífero em Portugal*, Lisboa, Tip. Calçada de Sant'Ana, s. d. [1913], p. 3.

Em 1911 a limitação das padarias na capital concentrara nos «tentáculos do monstro» 241 licenças (5). Se não fossem as 14 padarias independentes e algumas cooperativas de panificação ainda activas, todo o lisboeta se via obrigado a ingerir o pão amassado pelo diabo.

«Se tu queres que t'eu diga  
Quem são os quatro ladrões  
São vendeiros e moleiros  
E letrados e *escrivães*» (6).

Prova cabal da importância do pão na economia doméstica, é a forma expeditiva e unânime como o povo amarra atafoneiros ou moleiros ao pelourinho da infâmia.

A péssima reputação do moleiro não se limita ao facto de maquiar abusivamente os clientes. Há entre ele e o maligno qualquer coisa de comum, um pacto de união que lhe confere poderes de curandeiro e de bruxo. A crença de que o moinho é uma invenção infernal, um lugar habitado pelo diabo, é comum a todos os povos europeus (7). O isolamento do moleiro em relação à comunidade aldeã, acentua-lhe a misantropia, transforma-o em sátiro regional aos olhos das populações. Por vezes o estigma da velhacaria precede o exercício da profissão, como se, para ser moleiro, houvesse uma espécie de predestinação: «Diabo perdido meteu-se em moleiro», diz-se na Beira Alta. Porém, a faceta mais hedionda do seu comportamento, a mais universalmente detestada, é a maneira desonesta como manipula uma matéria que, depois de amassada e cozida, incarna simbolicamente o corpo de Cristo. Dar joio por trigo, cal por farinha ou roubar nas medidas, merece punição exemplar: «O moleiro por ser ladrão — *justicia o povo* — vai para o inferno com a maquia na mão».

Por se tratar de um produto de características sagradas e profanas, a repressão das fraudes assumia logicamente o duplo aspecto religioso e civil. Em Idanha-a-Nova judeus e moleiros

(5) *Limite de Padarias na Cidade de Lisboa — Representação Dirigida ao Ex.mo Sr. Ministro do Fomento pela Assembleia de Accionistas e Obrigacionistas da Companhia de Panificação Lisbonense*, Lisboa, Typ. Ed. José Bastos, 1911.

(6) A. C. Pires de Lima, «Tradições Populares de Santo Tirso», Lisboa, *Revista Lusitana* XVII, 1914, XVIII, 1915 e XIX, 1916.

(7) V. Armando de Lucena, *Arte Popular, Usos & Costumes Portugueses*, vol. I, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1944, p. 161.

eram excluídos das confrarias (8). Noutras terras do país as casas dos moleiros não eram sequer visitadas na Páscoa.

Nos grandes centros, as autoridades eclesiásticas eram menos severas. Aí, os moleiros viviam sob a protecção de Santo Antão, incorporando-se como as demais profissões na procissão do *Corpus Christi*. Vigiar comportamentos e punir abusos, eram atribuições exclusivas do Senado da Câmara. Ora, roubar no peso das farinhas, constituía um crime profissional severamente punido nos regimentos corporativos: «pela primeira vez q. for comprehendido em dar menos farinha seraa posto na picota a vergonha onde estaraa duas horas, e pela segunda vez haveraa vinte açoutes ao pee do pilourinho, e nao seraa mais atafaneiro» (9).

Mais do que os moleiros, quase sempre estabelecidos extra-muros, eram os fabricantes de pão objecto de cerrada vigilância. As posturas do Senado obrigando ao respeito da qualidade, do peso legal, do preço estabelecido, etc., provam a vontade da Câmara em respeitar as reivindicações populares. O que mais contrariava a eficácia dos inspectores camarários eram as condições particulares do fabrico do pão. Até ao século XIX a profissão de padeiro foi exercida quase em exclusividade pelo elemento feminino. Para escapar aos fiscais e aos impostos, grande parte das padeiras trabalhavam clandestinamente. Depois de feitas às escondidas, as fornadas desse pão incontrolável eram encaminhadas em segredo para as tendas e tabernas. De tal forma se desenvolveu a «economia subterrânea» que a Câmara de Lisboa impôs, em princípios do século XVIII, o uso de tabuletas anunciando a venda.

Nem as tabuletas, nem as sanções pecuniárias, nem os açoites públicos, nem inclusive, a perda da profissão, conseguiram proteger o pobre consumidor dos astuciosos moleiros e padeiros. A guerra do pão continuou, agravando-se mesmo no século XIX, com o advento do manipulador profissional e da moagem industrial, como adiante veremos.

Se o pão mereceu tantas atenções, foi por ser a componente mais importante da alimentação do povo português em geral, e das classes modestas, em particular. Por ordem decrescente de consumo temos, em primeiro lugar, indivíduos de profissões não sedentárias ou pesadas, como os rurais, corti-

(8) Jaime Lopes Dias, *Etnografia da Beira*, vol. V, Lisboa, Livraria Ferin, 1939, p. 73.

(9) Virgílio Correia, *Livro dos Regimentos dos Officiaes mecânicos da mui nobre e sempre leal cidade de Lisboa (1572)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 180.

*Do Pão de Deus*

ceiros, pescadores, carregadores, etc. Logo a seguir vêm os operários fabris, seguidos a boa distância dos empregados. Os menos «panívoros» são os burocratas e os intelectuais citadinos <sup>(10)</sup>. Em 1873 o pão ocupava o primeiro lugar dos géneros diariamente ingeridos pelo jornaleiro do Alentejo e do Ribatejo:

Pão (com 40% de água)	1000 g
Azeite	20
Bacalhau ou sardinha	100
Vinho	200
Legumes	250
Batatas	600 <sup>(11)</sup>

Antes da invenção dos transportes modernos e da submissão do campo à cidade, a panificação era tributária da distribuição geográfica dos cereais. Segundo o economista Anselmo de Andrade, em 1900 o trigo constituía 95% do pão comido em Lisboa, Portalegre, Évora e Beja. Em Faro a percentagem atingia ainda 85%. A média era de 36% em Santarém, Leiria e Porto. Em Aveiro, Braga, Bragança, Vila Real, Coimbra e Castelo Branco, 18%. A Guarda, Viana do Castelo e Viseu eram os distritos menos permeáveis à espiga dourada, com 12% <sup>(12)</sup>.

Enquanto o sul desprezava o *pincadilho*, comedor de broa, nas próprias zonas de milheiro a evolução das sensibilidades alimentares opera-se favorável ao trigo. Uma quadra nortenha diz sugestivamente:

«Não há pão como o pão alvo,  
nem carne como o carneiro  
nem peixe como a pescada,  
nem amor como o primeiro».

Se o trigo era considerado um regalo, muitas vezes reservado para dias de festa, não era apenas por arremedo dos hábitos citadinos. Só a pureza, tantas vezes confundida com a alvura, era digna de representar o Corpo de Cristo em dias de festividade religiosa ou familiar. À brancura do trigo aliava-se a sensação de um pão menos indigesto pela sua leveza.

<sup>(10)</sup> V. por ex.: *I Colóquio sobre Cereais Farinhas Pão II*, Lisboa, Grémio dos Industriais de Panificação de Lisboa, 1964, p. 73.

<sup>(11)</sup> António Augusto Mendes Correia, *A Alimentação do Povo Português*, Lisboa, Centro de Estudos Demográficos, MCMLI, p. 32.

<sup>(12)</sup> *Portugal Económico*, Lisboa, Manuel Gomes, MDCCCCII, p. 41.

«Pão tremez, nem o comas nem o dê», aconselha o adágio. Não quer isto dizer que os preconceitos não tivessem contribuído para a derrota do milho e do centeio. Júlio de Melo e Matos sustenta-o diante da Liga Agrária do Norte: «O trigo é considerado o pão dos ricos, o pão das cidades, um pão melhor, mais apetecido pela tendência inata do português às pompas vãs do luxo» (13).

Sem discordarmos do argumento psicológico, parece-nos, no entanto, mais correcto atribuir a mudança à dissolução das autarcias técnico-económicas, ao desaparecimento de sistemas primitivos de moagem, de fornos, do combustível espontâneo (lenha), etc., incapazes de competir com a indústria citadina. Isto em primeiro lugar. Depois, a própria evolução dos hábitos alimentares, cujo exame mostra uma constante diminuição no consumo de pão. Entre 1927 e 1936, a média diária era de 428 gramas por habitante. De 1937 a 1946, 384 g. Estamos portanto muito longe dos 9 quilogramas semanais que entravam no *avio* do trabalhador rural alentejano à volta de 1900, ou das 483 g quotidianas do lisboeta em 1910 (14). Ora são precisamente o milho e o centeio, tão ligados às economias regionais e caseiras, quem maior recuo acusou.

Concluir sobre um eventual eclipse do pão nas nossas mesas, seria um grave erro de apreciação. As classes pobres continuam e continuarão a apreciar-lhe a modicidade e as qualidades nutritivas. Mesmo endurecido, o pão é demasiado precioso para se deitar fora. Nos lares modestos transforma-se em migas, ensopado, açorda, capacho, cachola e outras delícias concebidas pelo economia doméstica.

Amassada a farinha e traçada a cruz na pasta, as mulheres do concelho de Gondomar, diziam antes de fechar a masseira:

«São Vicente te acrescente  
São Silvestre te levede,  
São João te faça pão  
E Nosso Senhor te ponha a sua virtude» (15).

(13) *Os Pães Regionais*, Porto, Liga Agrária do Norte, s. d. [1935?], p. 13.

(14) V. respectivamente: Silva Picão, *Através dos Campos*, Lisboa, Dom Quixote, 1983 e Simão de Martel, *A Alimentação das Classes Pobres e as suas Relações com o Trabalho*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911.

(15) Camilo de Oliveira, *O Concelho de Gondomar (Apontamentos Monográficos)*, Porto, Empresa Moderna, 1938, vol. IV, p. 390.

Na maioria das religiões o grão é apresentado como uma dádiva dos deuses misericordiosos feita ao homem. Se nos nossos dias a relação entre céu e terra se tornou imperceptível mercê da laicização quotidiana, se poucos vêm já no pão a encarnação corpórea ou espiritual de Cristo, subsistem no entanto certas crenças que ultrapassam a simples questão do paladar. Um exemplo excepcional diz respeito ao chamado pão caseiro, símbolo, para muitos cidadãos, do suor do pai, da dedicação angélica da mãe e, do reconhecimento dos filhos. Este pão (e o saloio ou provinciano por generalização), incarna as virtudes familiares, atribui-se-lhe qualidades nutritivas superiores graças à pureza do grão, das farinhas, ao esmero da fabricação. Pouco importa se o milho provoca a pelagra ou se do centeio resulta, em certas condições, a gangrena das extremidades. Através do pão o consumidor idealiza a vida «simples», «pura» e «saúdavel» do campo, em oposição à corrupção cidadina, à vida febril, à sede de dinheiro.

Talvez se trate duma ilusão de ruralistas nostálgicos, mas seria difícil atribuir tais virtudes ao pão citadino e anónimo dos moageiros. Os nomes populares dados ao *casqueiro* lisboeta sugerem quase sempre a má qualidade: *papo seco*, *carcaça*, *cacete*, etc.

Até ao século XVIII apenas as disposições dos regimentos corporativos falam da higiene do pão. Nessa altura nomearam-se Provedores de Saúde cuja missão era detectar quaisquer anomalias apresentadas pelo grão ou pelas farinhas. O chamado «trigo do mar», isto é, o que chegava do estrangeiro a bordo de navios, merecia particular atenção. Quando cheirava a bafio, os padeiros eram obrigados a amassá-lo com água cozida em erva doce. Aos homens e mulheres que o padejavam ou joeiravam nas tercenas, proibía-se de dormirem naqueles locais. Receava-se então, que o trigo infeccionado comunicasse a doença aos humanos. Eram medidas necessárias mas insuficientes, pois deixavam em toda a liberdade as atafonas, moinhos, azenhas e até as padarias.

Com o desenvolvimento da moagem moderna no século XIX não melhoraram as condições de higiene, nem a qualidade do pão. Os jornais denunciavam constantemente os vestígios de sangue, bocados de cordel, excrementos de ratos, baratas e outras impurezas. O paladar era azedo, a cor negra e o aspecto repugnante. Deste pão amassado pelo diabo, ingeria o povo de Lisboa entre 100 e 200 mil kg diariamente

O pão anónimo, maculado e amargo é um produto típico dos moageiros. Se aparenta alvura, não é pela qualidade da farinha, mas pela maquia de cal adicionada. É amassado e cozido por manipuladores mal pagos, em regime de trabalho nocturno,

portanto sem qualquer carinho. Quase sempre o manipulador pernoita no forno entre a masseira e a farinha, sobre uma enxerga empestada de parasitas. A atmosfera é desidratante, saturada de poeira. As paredes são negras de fumo e o chão asqueroso.

Em vez de equilibrar a nutrição, o pão é muitas vezes o veículo de doenças. Em 1929 os manipuladores denunciavam: «A classe dos Manipuladores de Pão... não quer ter a mínima responsabilidade na fabricação deste produto que, longe de ser um alimento, é pelo contrário, o causador da maior parte das doenças desconhecidas que na sua tarefa mortífera vão desvastando a população» (16).

Nem todos os consumidores estavam sujeitos a semelhante «argamassa». Havia o pão dos ricos e o dos pobres, separados por uma hierarquia já praticada no antigo regime, embora menos vincada. Até ao aparecimento das ideias socialistas o pão hierarquizado foi aceite pelas classes pobres como uma fatalidade irremediável. Alimentavam-se de pão inferior como resignadamente habitavam os prédios mais modestos ou viajavam mais tarde em carruagens de 2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> classe. O mais humilhante era ser obrigado a pagar por preço elevado um produto que muitos animais recusariam:

Preços do pão de trigo em Lisboa e Porto

	1912	Jul. 1914	Mai 1915	Set. 1916	Jan. 1917	Set. 1917	Set. 1922	Ag. 1923
L. — de 1. <sup>a</sup>	\$10	\$09	\$09	\$17	\$30	\$47	2\$00	3\$00
2. <sup>a</sup>	\$09	\$08	\$08	\$10	\$12	-	\$62	1\$80
3. <sup>a</sup>	\$08	—	—	—	—	—	\$40	1\$00
P. — de 1. <sup>a</sup>	-	\$10,5	\$12	\$17	\$30	\$40	-	-
2. <sup>a</sup>	—	\$08,5	\$10	\$15,5	—	\$28	—	—

Enquanto um quilograma custava ao lisboeta 90 réis, entre 1905 e 1912, o parisiense pagava 72,5 réis por um produto qualitativamente superior.

Para democratizar o pão à sua maneira, a República criou aquela «argamassa» azeda e cinzenta, vulgarmente chamada pão de 3.<sup>a</sup>. Era a maior humilhação moral feita às classes tra-

(16) *Os Manipuladores de Pão ao Povo de Lisboa — O Pão*, Lisboa, Cooperativa Casa dos Gráficos, 1929, p. 2.

balhadoras por uma burguesia empoleirada no governo à sua custa. De resto a «guerra do pão», acesa em 1911, será uma constante do regime deposto em 1926 pela soldadesca braca-reense: 1910-1914, agitação contra o limite das padarias; 1915-1918, assaltos às padarias, protestos contra a especulação e o mercado negro; greves gerais em Viana do Castelo (15-4-1919), Almada (18-1-1921) e Aljustrel (25-4-1923), contra a falta de pão; greves gerais em Portalegre (7-8-1921), Évora (6 a 9 de Junho de 1922), Santarém (22-8-1923 e 25-2-1924), contra a subida do preço; greves gerais em Lisboa (7-8-1922), país (14-8-1922), e de novo em Lisboa (24 a 29 de Agosto de 1923), contra o pão hierarquizado em três tipos.

Nem sempre a guerra contra a moagem-panificação tomou características tão espectaculares. Quando o regime cerealífero de 1890-1900 instituiu o monopólio, o proletariado tentou combatê-lo pacificamente pelo cooperativismo. Para que o pão quotidiano fosse «tragável» surgiram a Alegria, a Liberal, a Libertadora, a dos Manipuladores de Pão, a Padaria do Povo, a Padaria Federal, a Panificadora, a Persistente, a Probidade, todas em Lisboa; a Familiar (Pedrouços), a Social Tomarense, a Conimbricense, a Panificadora Azambrejálense (Loures), Panificadora Económica (Loriga de Cima), a Lacobricense, a Panificia, a de Panificação, Farinhas e Cereais (todas do Porto), etc. (17).

Raras foram as cooperativas que ultrapassaram as modestas dimensões duma pequena loja, mobilada dum balcão e com um forno nas traseiras. Na capital as mais dinâmicas eram a Libertadora e a Panificadora, contando a última 2 071 sócios em 1906. No Porto destacou-se a Panificia com 2 800 associados em 1925.

Não obstante a pequena envergadura, as cooperativas de panificação tinham nos moageiros e padeiros inimigos jurados. São elas o alvo privilegiado da brochura já citada sobre o limite de padarias: «Apareceu a primeira em 1895. Em 1896 organizam-se duas, e, em 1899, uma.... Em 1902, surgem cooperativas de panificação de todos os lados, em 1904, uma, em 1906, três; em 1907, cinco; em 1908, seis; em 1909, doze, e a febre continua em 1910...., em 15 anos cerca de 40 cooperativas de panificação» (18). Não dizem os autores do panfleto que muitas delas apenas vendiam pão, não passando outras do projecto, por os moageiros lhes negarem as farinhas.

(17) Carlos da Fonseca, «Role des Coopératives dans l'Economie Libérale Portugaise entre 1871 et 1910» in *Le Fait Coopératif et Mutualiste (Actes du Colloque-Limoges, 1981)*, Limoges, Trames, 1983.

(18) *Limite de Padarias....*, p. 13.

Sem serem subversivos, os cooperativistas quiseram demonstrar a possibilidade de um pão barato e legalmente pesado. Pela prática tentaram destruir as hierarquias, fabricando um tipo único, alvo, saboroso e higiénico. No fundo era o combate do «pão em comum» da solidariedade, com o *casqueiro* anónimo e corrompido pelo interesse.

## II

Semear, ceifar ou debulhar os cereais, amassar, peneirar a farinha, enfiar ou comer o pão, são gestos banais e quotidianos. Não era assim num passado relativamente próximo, como o indicam as sobrevivências de crenças antigas ou vestígios materiais da actividade humana. Na província estacam-se ainda as hemorragias nasais com duas palhas cruzadas nas costas do doente, saram-se os tumores com papas de milho preparado em leite de mulher. Cruzes protectoras vigiam as bocas dos fornos, tão eficazes como o «sino-simão» gravado nos espigueiros para afugentar o mau olhado dos vizinhos invejosos. Com outro instrumento ligado ao pão, a simples peneira, espreita-se o céu, tiram-se sortes, fazem-se revelações. No Alentejo (Beja) faz-se germinar o trigo dentro de água para com ele se decorar o presépio natalício. É a «seara do Menino Jesus». Desde o campo ao celeiro, do moinho à maseira, do forno à visão, nunca a visão mágico-arcaica do universo deixa de estar presente.

O acto de comer o pão exige uma série de precauções que só os loucos ou irresponsáveis ignoram. *Cortá-lo* com faca é sempre de mau agouro. Só as mãos são dignas de o *partir*, mas sem o deixar cair no chão. Se tal acontecer, beija-se imediatamente a fim de destruir os malefícios. Cuspir-lhe é pecado grave. Cheirá-lo é expor-se à terrível sentença de a terra não «comer o corpo» depois de morto.

Pão invertido sobre a mesa, traz desgraças para uns, é pecado para outros. Colocá-lo nesta posição, era obrigar Nossa Senhora a permanecer de joelhos, dizem os habitantes de Idanha-a-Nova<sup>(19)</sup>.

Muito mais perigoso era deixar o pão mordido dos dentes. Arriscava o incauto que algum inimigo crivasse o naco com alfinetes e o desse a comer a um sapo. Quantos seres não «definharam a olhos vistos» por um momento de inatenção....

<sup>(19)</sup> Jaime Lopes Dias, *Etnografia da Beira*, vol. VII, Lisboa, Livraria Ferin, 1948.

Dos alimentos utilizados pelo homem nenhum como o pão concentrou sobre si tanta superstição, foi objecto de tanto culto ou se associou a tantos ritos. Os seus inventores egípcios ofereciam uma medida de trigo à divindade protectora dos cereais ao acabarem as debulhas. Para que os mortos não voltassem com fome, ofereciam-lhes pães, numa cerimónia próxima do nosso «Pão de Deus» do Dia de Todos os Santos. Na Grécia o grão tinha origem sagrada. Era a ressurreição de Persephone (Cora, em dórico), filha de Demeter e de Júpiter, por um processo bastante semelhante à de Jesus Cristo.

Também os romanos, que tanto influenciaram as mentalidades ibéricas, festejavam Ceres protectora dos cereais e Cybele deusa da Agricultura. Teófilo Braga notou certas analogias do culto romano com os ritos e sacrificios de animais feitos em Nisa pela Eucaristia (20).

As festas da Ascensão, vulgarmente conhecidas pelo «Dia da Espiga», inscrevem-se na mesma tradição. No sul do país a espiga dourada associa-se à oliveira e a flores num ramo protector. Guardado em casa, atrai a fertilidade e afugenta as trovoadas se se queimarem folhas de oliveira. Em Palmeia o pão cozido entra na composição do talismã. Nele se espeta e se deixa durante todo o ano a espiga dourada. Decorrido esse tempo, cada membro da família come um pequeno pedaço na mira de obter boas colheitas. No Cadaval e Figueira subsistem os mesmos ritos, com uma variante nas margens do Mondego: a espiga deve ser colhida à uma hora da tarde, quando o sol atinge o zénite (21). Também os lisboetas colhiam a espiga pelo arredores da capital na 5.ª Feira da Ascensão para que o pão lhes não faltasse durante o ano.

Com a difusão do cristianismo entre as classes populares a devoção dos santos protectores substituiu ou transformou os antigos cultos. Numa oração de Vila Real, Jesus cruza Santa Bárbara e pergunta-lhe onde ia. Atarefada, a santa responde:

«Vou espalhar as trovoadas  
Que no céu andam armadas;  
Deitá-las para a Serra do Marão  
Onde não haja palha, nem grão....» (22).

(20) O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições, vol. II, Lisboa, Livraria Ferreira, 1885, p. 291.

(21) Ernesto Veiga de Oliveira, «A Quinta Feira da Ascensão em Portugal», *Trabalhos de Antropologia e Etnografia*, vol. XV, fase. 3-4, Porto, 1955-57, pp. 288-293.

(22) J. Leite de Vasconcelos, «Carmina Mágica do Povo Português», *A Era Nova*, Lisboa, 1881, p. 541.

A ciência popular, nomeadamente a meteorologia, não hesita, mesmo contradizendo-se, em justificar-se através dos celestes advogados. Se o adágio mais corrente afirma que «Chuva da Ascensão dá pão», na zona de Vinhais desmente-se categoricamente a sentença: «Chuva na Ascensão, fura as nozes e tira o pão».

Com o amassamento entramos nas fases cruciais da grande metamorfose, durante as quais o grão morto pela ceifa e reduzido a pó pela trituração, vai renascer em matéria comestível, em fonte da vida. Depois da acção conjugada da terra com o ar, intervêm agora os outros elementos básicos da vida, a água e o fogo. Amassar o pão é um acto procriador, parte integrante do eterno ciclo vida-morte-vida. O crescimento da pasta na masseira fecundada pelo fermento sugere o desenvolvimento da criança no ventre materno. As amassadeiras protegem-a gravando-lhe uma cruz e, para maior segurança, recitam-lhe:

«S. Vicente/te acrescente  
S. Levede/te levede  
S. Freigil/te faça vir  
S. Abraão/te faça pão....» (23).

É pela vontade de Deus que a massa «levanta»: «Deus aumenta o pão na masseira», afirma o povo e, a intervenção divina reforça a ideia dum *Christus Paniformis*. Aliás, os interditos relativos ao amassamento, coincidem com o enterro do corpo de Jesus, isto é, com a Semana Santa. Não se amassa Quinta-Feira de Endoenças, nem Sexta-Feira da Paixão porque é amassar com o sangue de Cristo. O pão feito durante o luto aparece veiado de sangue.

No ventre rubro do forno opera-se a transformação fundamental da cozedura, graças ao fogo sagrado e purificador. Aqui habitam forças misteriosas, geralmente benignas, a quem o homem recorria em caso de doença. Nos fornos introduziam-se os «sarnentos» cobertos de enxofre até «suarem bem». Curava-se também o raquitismo juvenil colocando a criança sobre a pá após a cozedura. Para que o resultado fosse completo a fornada devia ser constituída por nove pães.

Com o cristianismo a cozedura passou a fazer-se sob a protecção de Santa Bárbara, «forneira do Senhor». A cruz destronou por completo os antigos signos gravados na boca do

(23) Exemplo de Vouzela, com variantes noutras terras, in J. Leite de Vasconcelos, *Opúsculos*, Vol. V. *Etnologia*, Parte I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1938, p. 409.

forno, embora no Minho e Douro subsistisse o costume de barrar as portas com bosta de boi. A tradição parece derivar do antigo culto solar (o toro é o sol no Rig-Veda), embora o boi tenha merecido a «santificação» por ter bafejado o Menino Jesus.

Quando a última peça da fornada dá entrada no forno, faz-se o sinal da cruz com a pá, acompanhado das seguintes palavras:

«Deus te abençoe/Dentro do forno/e fora do forno,  
E o meu vizinho/que coma um corno» (24).

Quase sempre o pão tomava uma forma redonda, inspirada talvez no disco solar. Outras havia, no entanto, destinadas a funções nem sempre ligadas à nutrição. No concelho de Eivas o bolo chamado *folar* dado pela Páscoa aos rapazes e raparigas solteiras, tinha a configuração de um lagarto, um pinto, um borrego ou um pombo. No Norte fabricavam-se os açucarados testículos de S. Gonçalo de Amarante, abundantemente consumidos no primeiro sábado de Junho. Também os padeiros de Lisboa fabricavam com a massa estranhas criaturas e animais que talvez encerrassem virtudes especiais. Algumas destas formas, as fálicas em especial, parecem derivar do «bolo de trigo alqueivado», utilizado pelas bruxas a fim de provocarem a fecundidade ou o casamento dos clientes.

De resto as virtudes não eram apanágio exclusivo do pão zoomórfico, nem de tipos especiais como o *integral* ou de *sêmola*. «Carne, pão e vinho, fazem o velho menino» diz o popular ditado. Aos convalescentes dava-se uma mistura explosiva de pão com vinho, adoçada com mel ou açúcar. Eram as populares e milagrosas *sopas de cavalo cansado*. Para as crianças frágeis ou *ougadas*, fazia-se um pequeno pão com a massa do meio da masseira (por ficar por baixo da cruz?) onde se introduzia uma gota de azeite por um buraco feito com o dedo. O doente devia comê-lo atrás da porta e dar-se o resto a um cão preto, se sobejasse.

Talvez por estar em contacto directo com o fogo, a côdea é a parte que maiores poderes encerra. Em três pedaços é um amuleto poderosíssimo contra o bruxedo. No Minho quando a criança saía de noite ao colo da mãe, esta precavia-se da infalível defesa. Quando não tinha pão, substituía-o por um punhado de sal.

(24) J. Leite de Vasconcelos, «Carmina Mágica...», p. 513.

Comer a parte exterior do pão faz os olhos bonitos, diz-se às crianças em Benquerença. No Porto faz casar cedo, se for a côdea dos cantos. A côdea de pão quente cura a fungagem devida à passagem de sapo ou aranha sobre a epiderme dos adormecidos (25). Enfim, a benéfica crosta, restabelece também os animais vitimados pela inveja. Num só caso, e se for de centeio, o seu efeito é suposto negativo: quando dada aos menores de seis meses pode contagiá-los de «maus ares».

Tratando-se do corpo de Cristo a Igreja não podia tolerar semelhantes manifestações de paganismo. Promoveu o pão benzido chamado a dissolver as antigas crenças, ou quando essas não repugnavam, a sobrepor-se-lhes. O pão gigante fabricado em Pombal em fins de Julho testemunha essa sobreposição. Um homem entrava no forno quente, circulava em redor da massa que de vez em quando tocava nas mãos. É provável que tão desmesurado pão de 8 a 10 alqueires de trigo, seja uma remeniscência do primitivo ciclopismo tão ligado ao fogo e às cavernas (26). As exigências de comungar antes de entrar no forno e de levar na boca uma flor tirada das mãos da Virgem, foram posteriormente adicionadas pelo cristianismo popular.

Com mais energia se combateu o pão mágico da farmacopeia primitiva. Assim o pão benzido da Festa dos Tabuleiros de Tomar constitui um verdadeiro antídoto dos pães fálicos. Só as raparigas vestidas de branco imaculado, isto é, simbolicamente virgens e puras são admitidas no transporte dos tabuleiros.

Noutras regiões a bênção do pão teve origens bastante diferentes. Em Vinhais, por exemplo, a cerimónia era feita pelo Santo Estêvão junto à igreja. Depois da bênção distribuía-se pelos populares que guardavam preciosamente alguns pedaços para curarem os animais doentes. Neste caso o «pão bento» parece destinado a evitar o velho costume do roubo das hóstias, tantas vezes atribuído aos judeus, mas cometido pelos camponeses para darem aos animais doentes.

A cerimónia da bênção suscita o problema de saber se o pão é por si mesmo um alimento divino ou, se para isso, necessita da intervenção sacerdotal. A frase de Cristo «tomai isto é o meu corpo» dirigida aos apóstolos durante a última ceia,

(25) Jorge Dias, *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoril*, Lisboa, Presença, 1981.

(26) Parece-nos fantástica a afirmação não documentada do P.<sup>e</sup> Carvalho da Costa de que a festividade surgiu na sequência duma praga de gafanhotos e lagartos (*Corografia Portuguesa*). A tradição do «bolo borralho», comum aos povos latinos, era já praticada pelos romanos.

cauciona a ideia de transubstanciação, isto é, de que o seu corpo está ali de facto presente.

Tendo em conta a importância do pão na passagem de Jesus pela terra, torna-se difícil dissociá-los. O facto de ter nascido em Belém, cujo nome significa «Casa do Pão», soa como uma predestinação. Mais tarde concede o milagre da multiplicação para saciar os famintos. Por último a mensagem «Eu sou o pão da vida» interpretada naturalisticamente pelo senso popular, completa a ideia dum *Christus Paniformis*.

Esquecido muito tempo, o pão divino conhecerá uma verdadeira devoção entre o operariado da primeira metade do século XIX, graças ao cristianismo social da época romântica. A partir daí o pão incarna simultaneamente o trabalho, preço a que a humanidade decaída é obrigada para obter a reabilitação, e a nobreza de ser útil. Um poeta popular escreve:

«O trabalho dá o pão  
Ao mísero proletário,  
O trabalho é o sacrário  
Da Santa Religião» (27).

Ter direito ao fruto pressupõe um dispêndio constante da própria vida, um sacrifício corporal, de acordo com o preceito: «Ganharás o teu pão com suor do teu rosto».

(27) Manuel Alves, *Versos d'um Cavador*, Lisboa, Livraria Internacional, 1917, p. 6.







## AS IDÉIAS DE GUILHERME DE OCKHAM SOBRE A INDEPENDÊNCIA DO PODER IMPERIAL\*\*

Estamos comemorando neste ano o 7.º centenário do nascimento do minorita inglês Guilherme de Ockham, um dos mais brilhantes lógicos medievais e adversário pertinaz dos papas João XXII, Benedito XII e Clemente VI p).

Neste breve estudo, nos propomos a expor os fatos históricos, que refletem a mentalidade e as preocupações de uma época bastante longínqua, embora no fundo continuem salientando o comportamento daqueles que lutam contra toda forma de prepotência em qualquer momento, e que contribuíram para que o «Princeps Nominalium» passasse a defender a independência do poder secular/imperial em face das ingerências do Papado naquele âmbito específico. Propomo-nos também a analisar as idéias do «Invincibilis Doctor» no tocante à aludida questão, apresentando a tradução do original latino, dos textos a ela referentes, elaborados por Ockham.

Como é sabido, o «Venerabilis Inceptor» não chegou a obter todos os graus acadêmicos na Universidade de Oxford (daí o epíteto acima, que se lhe atribui), porque se desentendeu com João Lutterel, chanceler daquela Instituição, o qual

\* Departamento de História da Univ. Federal de Mato Grosso (Cuiabá-Brasil).

\*\* Este «paper» foi apresentado no «International Colloquium on the thought and writings of William of Ockham», 10-12 de Outubro de 1985, na St. Bonaventure University, Estado de Nova York, USA.

(!) *Apud*, R. M. Torelló S. J., in «El Ockhamismo y la Decadencia Escolástica en el Siglo XIV», *Pensamiento*, 11, 1955, p. 185: «Sus puntos de ataque fueron proposiciones de orden teológico y político-eclesiástico: las declaraciones acerca de la pobreza evangélica y de la visión beatífica por una parte, y el poder temporal de los papas por otra.....»

achando algumas de suas teses pouco ortodoxas, remeteu os seus escritos à Curia Papal (2), àquela época instalada em Avinhão (1309-78), a fim de submetê-los a um crivo mais severo.

Convidado a prestar contas do que escrevera e das acusações que lhe imputavam, o «Princeps Nominalium» chegou àquela cidade em 1324, e aí permaneceu durante mais de três anos completos, enquanto uma comissão de teólogos nomeada pelo papa João XXII (1316-34) examinava os seus tratados (3).

Permanecendo em Avinhão durante todo aquele tempo, Ockham teve a ocasião de inteirar-se a respeito de duas grandes polêmicas que agitavam a Cristandade ocidental naquela ocasião. Uma delas, que principiara em 1316, se referia à disputa entre o mencionado pontífice e Ludovico IV, imperador eleito do Sacro Império Romano Germânico, a quem João XXII, por diversos motivos que serão apontados mais adiante, fazia questão de não reconhecer como tal.

A outra querela também envolvia aquele papa e a Ordem Franciscana. Tratava-se de um problema teológico acerca da «Pobreza de Cristo e dos Apóstolos».

A vivência do «uso pobre» era comumente aceite por todos os Menores. No entanto, havia algumas divergências entre eles quanto à maneira de entender e praticar a pobreza, fato esse que vinha ocorrendo praticamente desde a segunda metade do século XIII. Alguns papas, nomeadamente, Nicolau III e Clemente V, tentaram, através das bulas que promulgaram respectivamente, *Exiit qui seminat* (1279) e *Exivi de Paradiso* (1312), dar um sentido exato àquela expressão, no intuito de apaziguar os dois grupos que haviam surgido no seio da Ordem por causa daquela questão citada antes. Esses dois grupos ficaram conhecidos pelas denominações «Espiritual» e «Comunidade» (4).

O grupo chamado «Espiritual», fiel e rigoroso na observância do ideal de pobreza evangélica e franciscana, seguindo à risca o *Testamento* de São Francisco, levou suas idéias às últimas conseqüências, questionando as riquezas e o poder detidos

(2) Ob. cit., pp. 176-177.

(3) *Idem, ibidem*, p. 172. Cf. ainda nosso artigo intitulado: «Guilherme de Ockham e sua Época», *Leopoldianum*, 26, 1982, pp. 5-32.

(4) Dois estudos recentes e ampliados, bastante atuais, abordam a luta entre essas facções minoritárias. São os seguintes: Nachamn Falbel, *A Luta dos Espirituais e a sua Contribuição para a Reformulação da Teoria Tradicional acerca do Poder Papal*, S. Paulo, Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, 1976; Marino Damiano, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*, vol. I, Firenze, Edizioni Studi Francescani, 1978.

pela Igreja. Mediante esse fato, João XXII condenou-os como hereges, através de duas bulas promulgadas em 1317 e 1318. Alguns dos «Espirituais» que viviam na Provença, não se conformaram com as determinações papais, continuando suas críticas à Igreja e ao Sumo Pontífice. João XXII então condenou uns à prisão e outros à morte na fogueira, o que acabou ocorrendo em 1318, em Marselha.

Por outro lado, a «Comunidade» oferecia uma interpretação mais liberal ao conceito de pobreza, adequando-o às exigências institucionais da Igreja e às circunstâncias da época <sup>(5)</sup>.

Todavia, alguns anos depois João XXII, também entrou em conflito com este segundo grupo, por causa do seguinte fato: em 1321, um Terciário franciscano, proferindo uma prática na cidade de Narbona, afirmou que Jesus e seus Apóstolos tinham sido absolutamente pobres nada possuindo nem individual nem coletivamente. Tal asserção identificava-se com o pensamento dos «Espirituais», e por isso o inquisidor regional João de Beaune, encarregado de apurar o que se passava conduziu aquele «beguino» à presença de um tribunal eclesiástico.

Entretanto, um dos juizes, o franciscano Berengário Tolon, ao inquirir o acusado concluiu que nada havia de herético em sua prédica, visto que a mesma condizia perfeitamente com o que o papa Nicolau III afirmara na bula *Exiit qui seminat*.

Mas este resultado favorável ao Terciário não pôs fim à controvérsia, porque os outros juizes, particularmente os dominicanos, insistiam que tal idéia geravam conseqüências práticas idênticas ao pensamento e a atitude herética dos «Espirituais».

Berengário Tolon se viu na contingência de apelar ao papa João XXII, contra as interpelações e acusações feitas por seus colegas.

No início de 1322, o Sumo Pontífice, designou uma comissão de teólogos para estudar o problema suscitado graças à prédica do Terciário bem como a própria bula de Nicolau III. Determinou ainda que ninguém emitisse qualquer parecer a respeito daquele assunto, até que a referida comissão terminasse o encargo que lhe fora confiado. Contudo, o papa não

<sup>(5)</sup> *Apud*, M. D. Lambert, «The Franciscan Crisis under John XXII», *Franciscan Studies*, 32, 1972, p. 134: «... All friars, wheter Spiritual or Conventual believed in the vital importance of Poverty in the religious life, and in the identification of their poverty with that of Christ and the Apostles as recorded in the Gospel. Where they differed lay in the way to realese it, the conventuals laying stress on the renunciation of all property rights as constituing true poverty, the Spirituals on the poverty of the actual day to day use of things.....»

foi obedecido nessa ordem porque alguns frades e teólogos redigiram vários opúsculos a respeito daquele problema (6).

João XXII contrariado com tal desobediência à sua determinação, a 26 de Março de 1322, promulgou a bula *Quia Nonnunquam*, na qual afirmava que era legal à autoridade pontifícia, modificar documentos de seus predecessores, tentando assim estabelecer a possibilidade de vir a reinterpretar a bula de Nicolau III.

Essa medida papal revoltou os franciscanos, pois lhes parecia absolutamente anormal reinterpretar a Regra novamente. Alguns cardeais, particularmente Napoleão Orsini, reaceando uma nova polémica entre o Papado e a Ordem e sua conseqüente repercussão na Cristandade, pediram aos Menores reunidos em Perusa, por ocasião do Capítulo Geral, que se manifestassem oficialmente acerca daquela tese.

O ministro geral, Miguel de Cesena e mais 46 teólogos da Ordem redigiram e assinaram dois documentos reafirmando o que dissera Nicolau III, quanto à interpretação da Regra no que se refere ao sentido real de «usus pauper», bem como à doutrina evangélica da «Pobreza de Cristo e dos Apóstolos», enquanto inspiração do ideal religioso franciscano.

João XXII considerou desrespeitosa aquela atitude dos Minoritas, pois eles haviam definido um ponto que o próprio papa e seus teólogos ainda estudavam. Por isso, no dia 8 de Dezembro de 1322, promulgou a bula *Ad Contitorem Canonum*, na qual dizia que a Igreja deixava de ser proprietária dos bens doados à Ordem. Por aquela bula os Franciscanos não poderiam mais ser considerados como pobres e tampouco imitadores de Cristo, porque se tornavam proprietários de todos os bens que lhes haviam sido ofertados, à semelhança do que se passava com outras ordens religiosas.

Frei Bonagrazia de Bérgamo, advogado e procurador da Ordem, foi enviado a Avinhão para defender a posição mantida por seus confrades. O Romano Pontífice ao ouvi-lo considerou sua argumentação muito arrogante e pretensiosa ordenando que fosse encarcerado.

Finalmente querendo terminar de vez com aquela discussão, o Sumo Pontífice promulgou a bula *Cum Inter Nonnullos*, na qual afirmava que se alguém dissesse que Cristo e os seus Apóstolos não haviam possuído bens estaria proferindo uma heresia e por conseguinte seria excomungado (7).

(6) Cf. M. Damiata, *ob. cit.*, vol. I, pp. 313-326. Cf. também J. Moorman, *A History of The Franciscan Order*, Oxford, at The Clarendon Press, 1968, pp. 314-315.

(7) *Apud*, M. D. Lambert, in *art. cit.*, pp. 123-143.

Após esses acontecimentos, apesar de Cesena haver recomendado aos frades que acatassem as determinações papais e procurassem resolver aquele conflito através da diplomacia, muitos franciscanos passaram a questionar as decisões de João XXII e a indagar qual era a extensão real dos poderes atribuídos ao Romano Pontífice.

Pode-se dizer que o problema surgido entre a Ordem Franciscana e o Papado, nos anos subseqüentes até 1328, não foi solucionado a contento, ficando em estado de latência, porque o Romano Pontífice teve que voltar toda a sua atenção para Ludovico da Baviera que insistia em ser reconhecido como imperador legítimo.

Como, no entanto se iniciou aquela nova disputa entre o Papado e o Império? Em 1314, em face da morte do imperador Henrique VII de Luxemburgo (1308-13), dois príncipes alemães, Ludovico da Baviera e Frederico de Habsburgo se candidataram ao trono imperial.

No dia 19 de Outubro, três dentre os príncipes eleitores votaram em Frederico, e no dia 20, os outros cinco sufragaram o nome de Ludovico <sup>(8)</sup>.

Entretanto, os dois candidatos foram coroados. Ludovico o foi em Aquisgrana, pelo arcebispo de Mogúncia, enquanto Frederico «O Belo» recebia a coroa em Bonn, através do arcebispo de Colónia, Henrique de Virnburg.

Contudo, a referida eleição imperial e as subseqüentes coroações apresentavam dois problemas técnicos que poderiam dar margem à Curia papal considerá-las sem validade: 1 — A existência de dois candidatos. 2 — Não competia ao arcebispo de Mogúncia sagrar e coroar qualquer candidato eleito.

Os dois príncipes adversários iniciaram então uma guerra pela posse da coroa imperial. Em 1316, após a eleição de João XXII, optaram por recorrer ao papa, pedindo-lhe que se manifestasse em favor de um ou outro pretendente.

Mas nesse ínterim Ludovico da Baviera achando-se mais interessado na prosperidade mercantil do norte da Itália e querendo afirmar o seu poder naquela região, passou a apoiar os

<sup>(8)</sup> O fato de haver 8 eleitores se explica porque a casa ducal da Saxônia estava dividida em dois ramos: Lauemburg e Wittemberg. Na eleição de 1314, o representante do 1.º ramo votou em Ludovico, enquanto um membro do outro ramo votou em Frederico da Austria. Além do seu próprio voto, enquanto marquês de Brandemburgo, Ludovico obteve os votos dos arcebispos Balduino (de Trêves), Pedro (de Mogúncia), do rei João da Boémia e de João, duque da Saxônia. Sobre essa questão, cf. H. S. Lucas: «The Low Countries and the Disputed Imperial Election of 1314», *Speculum*, 21, 1946, pp. 72-114.

Gibelinos contra os Guelfos, partidários do Papado. Nesse intuito, confirmou no cargo de Vigário Imperial para o mencionado território a Mateus Visconti, senhor de Milão, e a Cangrande della Scalla.

O rei Roberto de Nápoles, vigário papal na Itália, desde o pontificado de Clemente V (1305-1314), informou João XXII a respeito dos fatos que estavam se ocorrendo no norte da Itália e sugeriu ao pontífice que não optasse por nenhum dos candidatos ao Império e o desmembrasse em três reinos: o da Alemanha, o da Borgonha que passaria ao controle da França e o da Lombardia que seria anexado ao reino de Nápoles <sup>(9)</sup>.

Mas João XXII, bem mais sagaz do que supunha o seu vigário, seguiu apenas uma parte da recomendação de Roberto de Anjou. No dia 31 de Março de 1317, fundamentado na literatura elaborada pelos seus antecessores e pelos hierocratas e invocando as teorias do vicariato de Cristo e da «Plenitudo Potestatis» promulgou a bula *Si Fratrum*, na qual declarava que:

«É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado, que ao vagar-se o Império, como acontece agora, devido à morte de Henrique, e tendo em vista que não sendo possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve-se a jurisdição e o governo do Império e o regime do Estado ao Sumo Pontífice, a quem Jesus, na pessoa de Pedro, conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre, poder esse que ele deve exercer pessoalmente ou por intermédio de outras pessoas....» <sup>(10)</sup>.

Ludovico da Baviera não deu importância ao documento pontifício prosseguindo nas campanhas militares contra Frederico da Áustria e fornecendo auxílio aos Gibelinos.

Em seguida, o Pontífice Romano resolveu tomar algumas medidas mais drásticas. Confirmou o rei Roberto no cargo de Vigário Imperial para a Itália. Em Dezembro de 1318, excomungou os líderes Gibelinos, acima referidos e em Julho de 1319, a fim de liquidar definitivamente os inimigos, enviou aquele país um exército poderoso comandado pelo cardeal Bertrando de Pouget.

<sup>(9)</sup> *Apud*, G. Mollat, in *Les Papes d'Avignon*, Letouzey & Ané, Paris, 1964, p. 343: «...La cour de Naples espéra tirer profit de la double élection à l'Empire. Elle soumit à Jean XXII un projet de bulle qui aurait eu pour effet de soustraire totalement l'Italie à l'Empire et d'attribuer au Souverain Pontifice le droit de delimitier les frontières de l'Allemagne et d'Italie, c'est-à-dire au fond de disposer du royaume d'Arles.....»

<sup>(10)</sup> In *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III, p. 79, BAC. Madrid, 1965.

O conflito entre as duas facções manteve-se equilibrado até 1322, quando Mateus Visconti veio a falecer, alterando-se o curso da guerra em favor dos Guelfos.

Todavia, Ludovico da Baviera em 28 de Setembro daquele ano, venceu e aprisionou Frederico de Habsburgo na batalha de Mühldorf, passando então a ser reconhecido como único e legítimo imperador. A disputa fora decidida pela força das armas e nesse aspecto o Duque da Baviera era superior ao adversário.

Mas Ludovico IV não comunicou aquele fato ao Sumo Pontífice nem lhe solicitou novamente que confirmasse a sua eleição. No princípio de 1323, enviou um poderoso exército à Itália, comandado pelo conde Bertoldo de Neifen que após vencer o cardeal Pouget, nas proximidades de Milão, aos poucos foi restabelecendo sua autoridade imperial, naquela região.

No transcurso de 1323, no entanto, os assessores canonistas de João XXII começaram a difundir uma literatura panfletária inspirada na decretal *Venerabilem* de Inocêncio III (1198-1216), contra Ludovico IV, acusando-o de usurpador do trono imperial em razão de não ter sido confirmado pelo Santo Padre.

No princípio de Setembro daquele ano, o Sumo Pontífice promulgou a bula *Attendens*, na qual ameaçava excomungar e depor o «Bávaro» se ele não renunciasse ao Império e não comparecesse a Avinhão, no prazo de três meses, para se justificar de seus atos na Alemanha e na Itália.

Ludovico da Baviera temendo uma acção efetiva de João XXII, enviou-lhe embaixadores pedindo que dilatasse aquele prazo estipulado na mencionada bula. Contudo, por ocasião de uma Dieta reunida em Nuremberga, em Dezembro daquele ano, protestando contra a *Attendens* o imperador declarou publicamente

«que o rei dos Romanos, desde o instante de sua eleição, por todos ou pela maioria dos príncipes eleitores, tornava-se o imperador e sempre fora reconhecido como tal...» í<sup>11</sup>).

Em Março de 1324, o Santo Padre excomungou e destituiu Ludovico IV, medida essa que atingiu igualmente aos seus partidários eclesiásticos.

A reacção do imperador contra o ato pontifício não tardou muito, pois através de um veemente e longo manifesto publi-

(<sup>11</sup>) In *Monumenta G. Historica*, Constitutiones et Acta, vol. V, p. 720.

cado em Sachsenhausen, a 22 de Maio de 1324, protestou contra o ato papal.

Ludovico IV, apoiado e instigado por um bom número de Franciscanos, perseguidos após o *Manifesto de Perusa*, e a quem ele dera guarida e proteção, aproveitou para no mencionado apelo acusar o Papa de herege, tendo em vista que ele

«defendeu uma doutrina de asserções venenosas e heréticas afirmando que Cristo e os Apóstolos possuíram bens materiais em comum, da mesma forma que outro grupo qualquer os possuía. Tal afirmação é notoriamente herética, profana e contrária ao sagrado texto do Evangelho... e neste imutável fundamento, o almo pai Francisco, testemunha de Cristo, fundou a sua Ordem e a santa mãe Igreja aprovou e confirmou a Regra que Cristo lhe revelou e ele a compôs, através da determinação de inúmeros pontífices Romanos: Honório, Gregório IX, Alexandre IV, Inocêncio IV, Inocêncio V e Nicolau III e IV...»<sup>(12)</sup>.

Noutro passo diretamente relacionado com o objeto desta pesquisa, o imperador afirma:

«João XXII que se intitula papa... declara solenemente que a eleição para o trono imperial deve ser realizada em concórdia e que o imperador deve ser eleito pela maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E contudo, nós o fomos não só pela maior parte, ou melhor por duas partes dos príncipes eleitores como é notório. No entanto, ele considerado temerário, amante da falsidade e inimigo da justiça e da verdade, afirma que a nossa eleição foi realizada em discórdia...»<sup>(13)</sup>.

Convém lembrar que esse novo matiz (a acusação de heresia contra o Papa) inserido nas disputas teóricas entre os poderes secular e espiritual já havia sido utilizado por ocasião dos conflitos entre Frederico II e Inocêncio IV, em meados do século XIII, e no início do século XIV, quando se defrontaram Bonifácio VIII e Filipe IV. Desde então, o poder secular começou a vetar a interferência pontificia nos problemas e na esfera temporal, acusando o Romano Pontífice de herege e apelando para uma instância que julgava superior, o Concílio Geral<sup>(14)</sup>.

<sup>(12)</sup> *Manifesto*, § 28, in ob. cit, *Constitutiones et Acta*, vol. V, pp. 723-744.

<sup>(13)</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>(14)</sup> Cf. nosso artigo, «A Génese do Conciliarismo», *Leopoldianum*, 21, 1981, pp. 15-38. A propósito desse fato, Olivier de la Brosse, in *Le Pape et le Concile*, Paris, Ed. du Cerf, 1965, p. 46, diz o

Por sinal, essa é justamente a tônica final do *Manifesto de Sachsenhausen*:

«... Juramos também, enquanto tivermos força, prosseguir em nossa luta contra ele, em um próximo Concílio Geral que vier a se reunir em um local protegido e seguro, para a honra divina e a exaltação da fé cristã e da Santa Igreja de Deus e do Sacro Império, dos príncipes e dos fiéis vassalos e da conservação e dilatação do mesmo se Deus permitir....» (15).

Entretanto, Ludovico IV foi obrigado a dirigir sua atenção para outro acontecimento. Os Habsburgos se haviam unido à França contra o Império e em 1325 o «Bávaro» foi derrotado. Ele então prometeu libertar Frederico da Áustria caso este desistisse de tornar-se imperador e viesse a dissuadir seu irmão Leopoldo, de prosseguir naquela guerra desgastante, pedindo-lhe que intercedesse em seu favor junto do papa João XXII.

Frederico não se saiu bem no desempenho daquela tríplice missão, e por isso, ao invés de se aproveitar da liberdade que obtivera, regressou para junto de Ludovico. O imperador ficou comovido com a hombridade de seu prisioneiro e ao mesmo tempo ocorreu-lhe a feliz idéia de neutralizar a ameaça austro-francesa, oferecendo ao Habsburgo a chance de governar com ele. A aliança entre as casas da Baviera e da Áustria foi celebrada nos pactos de Munique e Ulm. Ludovico continuava com o título imperial mas governaria a Itália, enquanto Frederico assumiria o governo da Alemanha.

Nesse mesmo ano, durante o Capítulo Geral Franciscano celebrado em Lyon, Miguel de Cesena, ordenou aos confrades que acatassem e obedecessem às bulas de João XXII, referentes à questão da «Pobreza Evangélica», mas inúmeros frades por toda a Europa, apesar da imposição eclesiástica determinada à força, não mais consideravam João XXII como papa devido às asserções heréticas que havia proferido.

Na Itália a situação política continuava indefinida. Por isso, no transcurso de 1326, o Romano Pontífice enviou outro

seguinte: «...la querelle du pouvoir temporel et pouvoir spirituel, qui agrémente tout le Moyen-Age, n'était pas encore complètement terminée au debut du 14.<sup>e</sup> siècle. Mais un fait nouveau apparut à cette époque: l'usage, par les princes temporels, d'un appel au concile contre les décisions du pape leur adversaire. A cette époque, lors qu'un pape prétend, en vertu de la theorie des glaives, annexer le temporel par le biais des sanctions spirituelles, les princes riposent en appelant de ses décisions devant un concile qu'ils proposent de ressembler.....

(15) In *Manifesto*, § 32.

poderoso exército àquele país, a fim de combater as tropas imperiais, sob o comando do cardeal João Orsini <sup>(16)</sup>.

Esse reforço possibilitou aos aliados anti-imperiais a conquista das cidades de Parma, Régio, Módena e Bolonha <sup>(17)</sup>. Por isso, os Gibelinos solicitaram a ajuda de Ludovico IV na luta que mantinham em sua causa.

O imperador só pôde atender à solicitação de seus partidários no princípio de 1327. Chegando à Itália setentrional, embora não dispusesse de muitos homens, conseguiu diversas vitórias se apossando de vários lugares. Ao partir de Trento a 13 de Março, dirigiu-se a Bérgamo e a Como. Em seguida «il entra à Milan, avec une escorte dérisoire — sixcentes hommes. Le 31 Mai, un excomunié, Guido de' Tarlati de Pietramala, évêque déposé d'Arezzo, lui posa sur le front la couronne de fer, à défaut de l'archevêque qui, pour ne pas présider la cérémonie du sacre, s'était esquivé....» <sup>(18)</sup>.

Durante sua marcha em direção a Roma, após a campanha da Itália setentrional, Ludovico IV fazia questão de assistir à celebração eucarística diariamente, na qual era excomungado o sacerdote Jacques Duèse (assim se chamava João XXII), porque havia enfaticamente negado que Cristo e os Apóstolos tiham vivido na pobreza.

Um dos motivos que impelia o «Bávaro» a Roma era o seu desejo de ser coroado na Cidade Imperial dos Césares.

Paralelamente, no dia 8 de Junho, o Santo Padre solicitou a Miguel de Cesena que comparecesse a Avinhão para tratar de questões referentes à Ordem. O Ministro Geral não atendeu ao Papa imediatamente porque se encontrava enfermo na corte de Roberto de Nápoles.

Contudo, havia boatos de que ele se unira a Ludovico IV, por achar que o papa João XXII era herege, embora até aquela ocasião tivesse guardado uma atitude muito prudente a liderar os confrades que andavam bastante agitados por causa da questão a respeito da «Pobreza de Cristo e dos Apóstolos».

<sup>(16)</sup> In *Les Papes d'Avignon*, p. 186: «...Jean XXII délègue en Italie un second légat, Jean Orsini, qui déchargerait Bertrand du Pouget de l'Italie centrale à partir d'une ligne passant par Pise, Castello, Pérouse, Urbino et la Marche d'Ancône.....»

<sup>(17)</sup> *Ibidem*: «...Pourvu d'un nouveau capitaine général, le Provençal Hugues de Beux, grâce à l'autorisation du roi de France, le cardinal du Pouget s'empara de multiples places fortes et bougardes. Puis, tour à tour, Modène (5 Juin 1326), Parme (30 Septembre), Reggio (4 Octobre) et Bologne (8 Février) se donnèrent à l'Eglise.....»

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 344.

Outros boatos mais graves ainda veiculavam a hipótese de que Cesena queria se tornar papa. O Ministro Geral chegou a Avinhão em 1.º de Dezembro de 1327 e «was forbidden to leave the city without the pope's permission» (19).

Nessa ocasião nasceu a amizade entre Ockham, Cesena, Francisco de Ascoli, Bonagrazia de Bérgamo e Henrique de Talhein, os quais se encontravam igualmente retidos em Avinhão por ordem de João XXII.

Ludovico IV chegou a Roma em Janeiro de 1328, onde se fez coroar imperador. Em Abril do mesmo ano, declarou que João XXII, na condição de herege contumaz, por haver negado insistentemente que Cristo e os Apóstolos não haviam sido pobres, devia considerar-se deposto do Papado. Em Maio, o imperador indicou o franciscano Pedro de Corvara, como novo Papa, que tomou o nome de Nicolau V.

Por outro lado, Cesena queria dirigir-se a Bolonha a fim de preparar o Capítulo Geral da Ordem que se reuniria naquela cidade, por acasião de Pentecostes (22 de Maio). João XXII, no entanto, proibiu que o Ministro Geral se ausentasse de Avinhão e ainda ordenou ao cardeal Poujet que o representasse no capítulo da Ordem e impedisse por todos os meios uma eventual reeleição de Cesena.

Apesar desse clima bastante agitada o Capítulo acabou se realizando e Miguel de Cesena foi reeleito Ministro Geral. Um frade foi incumbido de ir a Avinhão e levar-lhe uma carta na qual era informado a respeito daquele fato. Mas Cesena nunca recebeu aquela missiva.

O Ministro Geral e seus quatro amigos sentindo-se ameaçados e desprotegidos, na calada da noite de 26 de Maio fugiram de Avinhão e procuraram guarida junto de Ludovico IV (20).

Quando o papa João XXII soube da fuga na manhã seguinte, promulgou uma bula que só tornou pública a 6 de Junho, na qual depunha Cesena de sua função. Além disso, o Sumo Pontífice tentou recapturá-los através de todos os recursos, mas não obteve sucesso em sua empresa.

No ano seguinte, o Romano Pontífice, em represália, promulgou a excomunhão de Cesena e seus quatro amigos e de muitos outros partidários.

(19) In *A History of the Franciscan Order*, p. 318.

(20) In *ob. cit.*, p. 322: «The flight of Michael and his companions from Avignon had clearly been made possible by the co-operation of the emperor, Lewis of Bavaria, who had provided the ship to carry them from Aigues Mortes to Pisa.....»

Contudo, é interessante notar que jamais houve uma aproximação entre esse grupo que denominamos «Partido Intelectual» e os «Fratricelli» ou remanescentes dos «Espirituais», pois estes não se esqueciam de que haviam sido condenados como hereges por João XXII, uma dezena de anos antes, graças ao consentimento de Cesena e às acusações movidas contra eles por Bonagrazia de Bérgamo.

Durante os anos seguintes, Ockham através de seus livros, dedicou-se a combater João XXII e seus partidários por causa da «Pobreza Evangélica», conforme ele mesmo escreveu numa carta enviada aos confrades reunidos em Assis, por ocasião do Capítulo Geral de 1334:

«...não me interessei nem cuidei de ler suas constituições. Na verdade, algum tempo depois, surgindo a ocasião, conforme a ordem do superior, li e estudei diligentemente as três constituições ou melhor destituições heréticas, 'Ad Conditorem', 'Cum inter' e 'Quia quorundam' e nelas encontrei muitíssimas heresias notoriamente errôneas, ridículas, fantásticas, insanas, difamatorias e contrárias à fé ortodoxa, aos bons costumes e igualmente contrárias à razão natural, à experiência e à caridade fraterna...» (21).

Por isso, quando mais tarde, em 1337, o «Venerabilis Inceptor» passou a escrever sobre política, defendendo a independência do poder imperial/secular contra as injunções arbitrárias perpetradas pelo Papado, estava convicto de que combatia hereges que invocando a teoria da «Plenitudo Potestatis», se achavam tanto no direito de reinterpretar e modificar as determinações anteriores acerca da Regra franciscana (22), quanto a se imiscuir em questões puramente seculares.

(21) *Epistola ad fratres*, in *Opera Politica*, MUP, 1956, vol. III, p. 5.

(22) *Octo Quaestiones*, VIII, cap. 7, in *Opera Politica*, MUP, 1974, vol. 1, p. 206: «...Aliter respondent quidam dicentes quod processus ille Ioannis XXII contra dominum Ludovicum de Bavaria non et recipendus nec aliquo modo allegandus, principaliter propter tria: primo quia factus est ab herético manifesto: secundo quia continet intolerabilem errorem; tertio, quia non a suo iudice factus, quia, ut dicunt, etiam si Ioannes XXII fuisset catholicus et verus papa, ipse non fuisset in illa causa iudex praedicti domini Ludo vici.... De assertionibus autem Ioannis praedicti isti dicunt esse erroneas et quas, ut asserunt, introduxit ad destruendam et dampnandam regulam Fratrum Minorum cum declaratione Nicholai tertii super eam, cuius verba quasi improbanda ponit in principio decretalis primae suae de hac materia, quae incipit Ad Conditorem.....»

Os principais textos de Ockham referentes à independência do poder secular/imperial em face do poder espiritual são os seguintes:

«Extirpada a primeira raiz, deve-se cortar igualmente a segunda que se originou dela, isto é, que o Império se originou no Papado.... esta raiz é a causa de muitos erros perigosos e discórdias entre o Império e o sacerdócio.... Prova-se que o Império verdadeiro o antecedeu. Logo, o mesmo não se originou no Papado.

Demonstra-se a premissa antecedente afirmando que o Papado não antecedeu à Encarnação de Cristo. Na verdade, o sacerdócio levítico, segundo afirma claramente a Epístola aos Hebreus durou até à época de Cristo. Mas o Império precedeu à Encarnação de Cristo, conforme atesta Lucas Evangelista, que no seu Evangelho, capítulo 2.º, diz expressamente: 'Apareceu um edito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo' etc., onde se encontra claramente a passagem que diz que no tempo em que Cristo nasceu, César Augusto era o verdadeiro imperador. Afirma portanto que o Império antecedeu ao nascimento de Cristo.... Ademais houve um número considerável de verdadeiros imperadores pagãos que jamais obtiveram o Império do papa. Logo, o mesmo não provém do Sumo Pontífice.

Na verdade, prova-se de modo evidente que houve verdadeiros imperadores pagãos não só através daquelas palavras evangélicas citadas anteriormente mas também por meio de outras passagens do Novo Testamento.

Assim, lê-se no capítulo III do Evangelho de Lucas: 'No 15.º ano do Império de Tibério César, quando Pôncio Pilatos era procurador na Judéia' etc. (23). Cristo, no capítulo 17 do Evangelho de Mateus, insinua abertamente que nem todos estavam isentos do tributo que se cobrava na Judéia, em nome dos imperadores Romanos, quando interrogou Pedro dizendo: 'Que te parece Simão? De quem os reis da terra recebem os tributos e os impostos? Dos seus filhos ou dos estrangeiros? E ele respondeu: dos estrangeiros. Então Jesus lhe falou: logo, os filhos estão isentos', anuindo obviamente que os estrangeiros não estavam isentos. Disso se conclui que Tibério e aqueles outros imperadores em nome dos quais se exigia a cobrança de impostos na Judéia foram verdadeiros imperadores.... (24). A própria Verdade falou a Pilatos que ele não exerceria poder algum se não lhe tivesse sido concedido pelo imperador: 'Não terias algum poder sobre mim se não te houvesse sido conferido do alto'. Dessas palavras, inferese que o poder de Pilatos era verdadeiro, não tendo sido usurpado, embora ele pudesse abusar dele. Igualmente, o poder do imperador do qual emanava o de Pilatos, era verdadeiro..... \* 25

(23) (24) cf. os mesmos argumentos in *Dialogus*, III, II, II, cap. 25, p. 897, Francofordiae, Ed. Melchior Goldast, tomus II, 1614.

...Por outro lado, não somente os imperadores da época de Cristo e dos Apóstolos foram verdadeiros mas também muitos outros posteriormente. Eles não receberam o Império do papa e ainda foram crudelíssimos perseguidores de todos os cristãos. Assim mesmo, foram considerados verdadeiros mandatários pelos perseguidos e pelos santos inclusive Juliano, o Apóstata....» (25).

«...Se por acaso disserem que a aprovação ou a confirmação da pessoa eleita rei dos Romanos... compete ao Sumo Pontífice graças ao direito humano, porque devido a uma constituição ou a algum decreto, a referida pessoa antes que assuma o título e a dignidade imperial e exerça a administração imperial deve ser aprovada ou confirmada pelo Santo Padre, contesta-se tal asserção em primeiro lugar, dizendo que o papa não possui a plenitude do poder na esfera secular... Além disso... comprova-se evidentemente que... não compete ao Sumo Pontífice fazer tal coisa, por força do direito humano, porque todo direito humano ou é o Direito das Gentes ou o Direito Civil, abrangendo nesta expressão o Direito Canônico, o qual de certa forma é o próprio Direito Civil, segundo testemunha a *Glosa*, distinção 1, sobre o c. 'Ius Naturale', a qual declara: 'O Direito Civil tem várias acepções. As vezes se denomina Direito Civil aquele direito que não é o Direito Natural ou o das Gentes, e conforme esta acepção o Direito Canônico também pode ser chamado Direito Civil'. Estas são as palavras da *Glosa* citada acima.

Contudo, tal aprovação ou confirmação, da pessoa eleita rei dos Romanos, não é da competência do papa graças ao Direito das Gentes, porque o mesmo 'em geral é utilizado por todas as nações', conforme lemos na distinção 1, c. 'Ius Gentium'. Em outras nações não é preciso que o nome de seus reis e príncipes seja aprovado pelo Romano Pontífice ou pelos sacerdotes de seus respectivos reinos, a fim de que possam assumir os títulos e dignidades para então exercerem suas atividades governamentais. Assim também muitos imperadores, tanto infiéis quanto crentes, em nada atentaram contra o Direito das Gentes, por haverem assumido o título e a dignidade imperial e terem exercido suas atividades governamentais, sem semelhante aprovação ou confirmação....» (26).

«...A pessoa eleita para exercer a dignidade imperial não está subordinada a ninguém, tampouco necessita da confirmação do Santo Padre para governar o Império.

A pessoa eleita rei e imperador dos Romanos não está subordinada ao papa, devido ao reino dos Romanos, por isso não deve ser considerada vassalo do Pontífice. Daí ter o direito de governar o Império, antes mesmo de vir a ser confirmada como tal... Ademais, parece que a opinião aludida por ti, segundo afirmam várias pessoas, não tem fundamento, pois o direito humano ou faz parte do

(25) In *Contra Benedictum*, VI, cap. 5, *Opera Politica*, MUP, 1956, vol. III, pp. 277-279.

(26) *Idem*, cap. 6, p. 281.

Direito Civil, afeto à esfera de atuação do imperador ou abrange o Direito Canônico, relacionado com o âmbito espiritual, da competência do Soberano Pontífice

O rei dos Romanos, devido aos direitos imperiais, não tem deveres maiores de obediência ao Sumo Pontífice, tanto como qualquer outro rei e tampouco ainda por causa do Direito Canônico, visto que o papa não pode legalmente sujeitar à sua autoridade o rei da França ou outro soberano qualquer.

Quem não pode abolir determinadas leis, não tem poderes de sujeitar à sua autoridade o autor das mesmas. O Pontífice Romano não pode abolir as leis imperiais, conforme atesta a *Glosa*, com referência à distinção 10, c. 'Constitutiones', onde está escrito: 'Por acaso, as leis imperiais podem ser abolidas pelos canones? Não, exceto quando se referirem à esfera espiritual' e mais adiante: 'o papa não pode abolir as leis, a menos as que se relacionam com sua alçada'. Portanto, o Pontífice Romano, não pode subordinar o rei dos Romanos à sua jurisdição, mesmo que se apoie no Direito Canônico ou nalgum cânone particular, porque o rei dos Romanos é o autor das leis civis....» (27).

«Prova-se que o Império Romano não teve sua origem do Soberano Pontífice alegando que o mesmo antecedeu ao Papado, segundo está evidentemente expresso nas Sagradas Escrituras, visto que o Império antecedeu ao nascimento de Cristo.

Otaviano era efetivamente verdadeiro Augusto antes de Cristo haver nascido de sua mãe conforme está claro no Evangelho de Lucas, 2.º capítulo. Logo, o Império não provém do papa... ademais se assim fosse, seria por força ou do Direito Divino ou do direito humano. Não provém do Santo Padre por força do Direito Divino, pois este, conforme Agostinho, se encontra manifesto na Sagrada Escritura. Nela, todavia, não há nada sobre esse fato... na verdade, Cristo e os Apóstolos não ensinaram explicitamente tal coisa, porque qualquer pessoa normal constata isso ao ler todo o Novo Testamento. Nem tampouco ensinaram implicitamente isso, porque se tal asserção estivesse implícita naquele livro, deveria claramente estar incluída naquelas palavras de Cristo, através das quais prometeu ou concedeu ao bemaventurado Pedro e aos outros Apóstolos um poder sobre as demais pessoas.

Entretanto, inferir tal coisa daquelas palavras de Cristo dirigidas a Pedro: 'Tu és Pedro' etc..... é impossível, porque as mesmas não devem ser generalizadamente entendidas... a ponto de não admitir nenhuma exceção, uma vez que não contrariam a liberdade e os direitos dos imperadores e de outras pessoas, pois eles possuíram os alegados direitos anteriormente à instituição da Lei Evangélica, e igualmente não contrariam ao Direito Natural e às instituições de Cristo e dos Apóstolos... por isso, fundamentando-se naquelas palavras não se pode alegar que

(27) In *Dialogus*, III, II, II, cap. 29, p. 925.

o imperador dos Romanos recebeu o Império do bemaventurado Pedro ou de algum dos seus sucessores....

....Igualmente ainda, em razão daquela outra frase dita por Cristo a Pedro: 'Apascenta as minhas ovelhas', não se pode afirmar que Ele subordinou o Império Romano ao bemaventurado Pedro, pois através dela foi-lhe conferido um poder exclusivamente sobre as ovelhas de Cristo, quer dizer sobre os fiéis ou crentes. Todavia, o imperador àquela época não era fiel nem acreditava em Cristo.

Logo, Pedro através daquela frase não recebeu nenhum poder na esfera temporal, sobre o Império Romano....» (28).

«Na verdade, comprova-se através de múltiplas formas que o Império Romano provém de Deus, por meio da terceira modalidade, quer dizer, embora tenha sido instituído primeiramente por Deus, o foi também por intermédio dos homens, os quais submetendo-se voluntariamente ao imperador, conferiram-lhe o poder e a jurisdição sobre si mesmos.

Entretanto, após o Império ter sido instituído pela disposição humana, o imperador não possui regularmente nenhum superior na esfera temporal a não ser o próprio Deus, embora ocasionalmente possa ter.

De fato, se o imperador, isto é, Júlio César ou Otaviano, após ter recebido a dignidade imperial, tivesse outro superior na esfera temporal além de Deus, ou era crente, isto é, rei ou sacerdote judeu, o único povo temente a Deus naquela época. Contudo isso não se comprova, pois sabemos que havia outros reinos não crentes, entre os quais o dos Assírios e o dos Medos que não estavam subordinados nem aos juízes ou aos sacerdotes e aos reis do povo fiel. Logo, o Império Romano igualmente não lhe estava subordinado.

Por outro lado, o superior do imperador devia ser então alguma outra pessoa ou comunidade, nomeadamente, o Senado ou o povo romano. Entretanto, igualmente não se pode com certeza demonstrar isso porque o imperador não sómente era o superior mas foi ainda o senhor de todos eles.

Logo, o Império Romano, à época de Júlio César e Otaviano, proveio de Deus conforme a terceira modalidade.... Por conseguinte, infere-se que ulteriormente à morte de Cristo, o imperador não foi vassalo de Pedro nem o Império passou a existir graças ao seu intermédio, pois se Cristo não veio suprimir os direitos seculares de ninguém, assim também a religião cristã não pode tirar de ninguém o seu direito.... Logo, o Império, à época do bemaventurado Pedro, quando o imperador era um pagão, não foi de modo algum privado pela religião cristã de seu direito. Logo, se naquele momento não estava subordinado na esfera temporal a nenhuma pessoa, muito menos quando foi instituído.

(28) In *Breviloquium*, IV, cap. 1, Paris, ed. L. Baudry, J. Vrin, 1937, pp. 101-102.

Conclui-se do que foi dito acima que mais tarde o imperador cristão não esteve subordinado na esfera temporal a ninguém e muito menos foi vassalo de outrem, porque o imperador cristão ao suceder o imperador pagão herda todos os direitos e deve exercê-los plenamente, a menos que deseje renunciar ao Império e deixe de ser chamado imperador, visto não haver sucessão verdadeira se o herdeiro possuir menos direito que os predecessores.

Portanto, se algum imperador subordinar-se ao papa na esfera temporal, tornando-se seu vassalo, estará automaticamente renunciando ao Império e nem poderá ser considerado sucessor dos primeiros imperadores, nem deverá ser chamado Augusto, visto não estar governando o Império, pois assim agindo estará destruindo o que nele existe. Igualmente, se um rei tornar-se servo do papa,, deixará de ser rei, tornando-se seu servo...» (29).

«Em favor desta opinião pode-se ainda dizer o seguinte: se o supremo poder laico não tivesse se originado imediatamente em Deus, conforme aquela modalidade, deveria haver no âmbito secular alguma pessoa ou comunidade como seu superior do qual teria recebido os bens materiais e a quem deveria reconhecer como tal. Mas o supremo poder laico não recebeu seus bens temporais de uma determinada pessoa nem tampouco duma comunidade.

É evidente que não recebeu os bens temporais duma pessoa qualquer, porque se os tivesse recebido e não os pudesse doar a não ser ao Romano Pontífice, os teria recebido por seu intermédio, afirmação essa que não coincide com a verdade, mesmo que se trate de imperador fiel e cristão, conforme se pode comprovar.

Com efeito, o sucessor goza e usa do mesmo direito que o seu predecessor, segundo consta no *Livro VI das Decretais*, de *regulis iuris*, 'Si quis'. Não haveria uma sucessão verdadeira, se o herdeiro possuísse menos direito que o predecessor. O imperador cristão sucedendo ao imperador pagão deve gozar dos mesmos direitos que tinha o imperador pagão. Este não recebeu seus bens temporais do papa, visto que o imperador precedeu à instituição do pontificado e ainda porque o imperador pagão à época de Cristo, não havia recebido seus bens temporais do Senhor, tendo em vista que Ele não veio abolir nem impedir o domínio dos reis ou dos imperadores, conforme testemunha o bemaventurado Agostinho que no seu *Comentário ao Evangelho de João*, falando sobre os reis deste mundo com relação a Cristo diz: 'meu reino não é deste mundo, quer dizer, não impeço vossa dominação no mundo, para que não temais e nem fiquéis inquietos em vão'....

.... Considerando-se, pois, que o imperador existiu antes de Cristo e da religião cristã, naquela não tinha nenhum superior na esfera temporal. Logo nenhum dos seus sucessores igualmente pode possuir um superior na esfera temporal. Daí, se algum imperador subordinar-se ao papa, comportando-se como seu vassalo e reconhecen-

(29) *Idem*, IV, cap. 8, pp. 113-114 e 117-118.

do-o como, seu superior na esfera temporal, deverá renunciar ao Império, ao supremo poder laico e por conseguinte não poderá considerar-se sucessor do primeiro imperador, nem deverá ser chamado Augusto, porque não estará governando o Império, mas destruindo-o e também o que nele existe...»<sup>(30)</sup>.

«...Algumas pessoas dizem que aquela transferência foi principalmente realizada pelo povo romano, do qual o papa com o clero fazem parte. Parece que é exatamente o que alude uma certa crónica, na qual está escrito o seguinte: 'Naquele dia santíssimo dedicado à Natividade do Senhor, quando o rei se ergueu depois de orar na missa rezada defronte ao túmulo do bemaventurado apóstolo Pedro, o papa Leão colocou uma coroa em sua cabeça e todo o povo Romano o aclamou: Vida e Vitória para Carlos, sereníssimo Augusto, coroado por Deus, grande e pacífico imperador dos Romanos'. Aquelas palavras parecem atestar que o papa Leão coroou Carlos pela vontade e disposição do povo Romano a quem competia dispor do Império, o qual foi transferido dos gregos para os germanos, ato esse realizado pelo povo Romano, nele incluídos o papa e o clero.

Comprova-se tal fato alegando o seguinte argumento: se a transferência do Império tiver que ser realizada, compete ser feita principalmente por aquelas pessoas que o instituíram. O Império foi instituído pelos Romanos, não pelo Sumo Pontífice. Logo, a transferência do Império deve ser efetuada pelos Romanos, e não pelo Soberano Pontífice.... isto ainda reforça o argumento: A transferência do Império compete ao poder secular. O papa enquanto tal não deve regularmente se imiscuir nos assuntos seculares, a menos que pretenda abolir os direitos seculares.... portanto, como é evidente, segundo a crónica acima referida os Romanos estavam em condições de transferir o Império, de modo que o papa por sua autoridade própria não poderia transferir o Império...»<sup>(31)</sup>.

«O Sereníssimo príncipe e senhor Luís, imperador dos Romanos, sucedendo, por desígnio da Providência Divina, os imperadores que no tempo de Cristo e de seus Apóstolos governaram o Império Romano, de forma alguma deve se inclinar a tentar sucedê-los subvertendo prerrogativas concedidas por Cristo à Igreja, por mais que ele se proponha a utilizar os mesmos direitos que seus antecessores exerceram.

Nem se pode admitir, contudo, que goze de menos direitos e legítima jurisdição que os seus predecessores pagãos, pelo fato de ter se submetido com fidelíssima devoção à Lei da Perfeita liberdade, cuja submissão, segundo o seu próprio Instaurador, é suave e o seu peso leve.... Assim, efetivamente, Filipe, o primeiro imperador convertido à fé cristã e Constantino Magno, também detiveram plenamente o direito imperial.

<sup>(30)</sup> *Octo Quaestiones* II, cap. 6, p. 78.

<sup>(31)</sup> *Idem*, IV, cap. 6, p. 38.

Por conseguinte, deve-se entender que igualmente o atual imperador possui de direito e sem restrição alguma, toda a jurisdição e poder exercidos por seus antecessores, tanto pagãos como cristãos. Caso contrário não poderia ser considerado como legítimo sucessor dos imperadores Romanos....»<sup>(32)</sup>.

«...A Igreja de Avinhão... não possui tal poder sobre o Império Romano, nem por força do Direito Divino nem do humano, visto não existir outro direito humano diferente daquele estabelecido pelo imperador. Ademais, ele não poderia conceder tal direito ao papa no tocante ao Império, porque se viesse a fazê-lo prejudicaria seus sucessores... pois estes viriam a possuir menos direitos do que ele, visto que 'o igual não pode obrigar ao seu igual' e o sucessor verdadeiro 'detem o mesmo direito possuído por aquele a quem sucede', conforme está escrito no *Livro VI das Decretais*, de regulis iuris, 'Si quis'....»<sup>(33)</sup>.

«Além disso, conforme foi dito antes, prova-se que a Igreja de Avinhão prejudica o Império Romano ao afirmar que o mesmo foi instituído pelo Santo Padre

No entanto, como já se demonstrou, o papa não pode exercer um direito maior do que o exercido sobre o rei da França ou ainda outros reinos, sobre o Império Romano, visto que os mesmos não foram instituídos por ele, conforme é notório.

Ademais, o próprio Romano Pontífice afirma tal coisa particularmente no que respeita ao reino da França, conforme está escrito no *Livro Extra das Decretais*, qui filii sint legitimi, 'Per Venerabilem', de modo que se conclui evidentemente que o Império Romano não foi instituído pelo Soberano Pontífice.

§ 2 — Não obstante, o Império Romano precedeu ao Papado. Logo, não poderia ter sido instituído originariamente pelo Sumo Pontífice e por conseguinte, nem após o estabelecimento do Papado, se poderia cogitar na sua instituição pela mediação do Pontífice Romano.

Disto se conclui que se o papa interferir nalguma coisa relacionada com o Império Romano, contra a vontade daquele que tem o direito de governá-lo, agindo diferentemente da maneira como se comporta em relação aos demais reinos, ou ainda contra o modo como foi estabelecido pelos imperadores, estando o Império vago ou não, o prejudica sensivelmente, colocando sua foice na messe alheia, pois não tem a faculdade de exercer qualquer direito sobre o Império Romano, nem por força do Direito Divino, muito menos pelo direito humano».

§ 3-4 — «A Verdadeira Igreja Romana não pode alegar em favor de sua pretensão algum costume qualquer, exceto se o mesmo for razoável e tiver sido aplicado e introduzido de uma forma legítima... prova-se que um costume não é razoável, alegando que o mesmo contraria

<sup>(32)</sup> In «Consulta sobre uma Questão Matrimonial», in *Pensamento Medieval*, S. Paulo, Leopoldianum-Loyola, 1983, pp. 176-177.

<sup>(33)</sup> *D. Imperatorum et Pontificum Potestate*, cap. 17, ed. C. K. Brampton, Oxford, at the Clarendon Press, 1927, pp. 32-33.

o Direito Divino e os bons costumes, enquanto é perigoso, escandaloso e prejudicial ao bem comum ou ainda a alguma pessoa de quem legalmente não se pode usurpar seus direitos e liberdades, bem como através de outros argumentos...»<sup>(34)</sup>.

«A Igreja de Avinhão ainda prejudica o Império Romano ao afirmar que lhe compete a aprovação ou confirmação daquela pessoa eleita rei ou imperador dos Romanos, de modo que antes de tal ato, a mesma de direito, não pode assumir o título imperial nem tampouco exercer a administração do reino ou Império...»

§ 2 — Tal pretensão igualmente não se fundamenta no Direito Canônico, porque o Santo Padre não tem o poder de sujeitar o imperador dessa maneira bem como os demais reis.

Essa ^retensa subordinação tampouco se fundamenta no costume, porque o mesmo carece de força legal, se não for razoável.... no entanto, um costume dessa natureza, insinuando a subordinação do imperador, ao papa não é razoável nem poderia ser estabelecido. É óbvio não ser razoável porque atenta contra a dignidade imperial, visto que a pessoa eleita não seria verdadeiramente sucessora dos primeiros imperadores escolhidos, os quais nunca estiveram subordinados ao Soberano Pontífice. Além disso, porque o imperador não poderia usufruir de todos os direitos que os antecessores gozaram e ainda porque aquela determinação é nociva ao bem comum.... considerando-se que poderão ocorrer ações danosas entre os súditos do Império e outros males inumeráveis que poderão ser evitados se o imperador estiver exercendo o seu encargo. O bem comum, no entanto, estará em perigo, se a pessoa eleita rei ou imperador dos Romanos, tiver que esperar a confirmação ou aprovação de seu nome pelo Sumo Pontífice...»<sup>(35)</sup>.

Parece-nos que a argumentação de Ockham no tocante à independência do poder imperial/secular, segundo os textos acima vistos, pode ser considerada sob dois aspectos. 1 — o polêmico, no propósito de rebater as opiniões dos hierocratas. 2 — o construtivo, onde ele formulou uma nova explicação para legitimar sua tese.

No tocante ao primeiro desses aspectos, a intenção básica do Franciscano Inglês residiu indubitavelmente em contestar a posição hierocrata na sua essência, isto é, mostrar apoiado na Escritura Divina que o Império antecedeu às instituições do Papado e da Igreja. Nesse intuito, Ockham serviu-se particularmente do Novo Testamento.

<sup>(34)</sup> *Idem*, cap. 19, pp. 33-34.

<sup>(35)</sup> *Idem*, cap. 20, pp. 35-36. Cf. igualmente, *Contra Benedictum*, VI, cap. 6, p. 283.

Para ele, a Sagrada Escritura, de um lado contém principalmente as verdades fundamentais referentes à História da Salvação. Mas por outro, ela fornece ainda inúmeras informações que esclarecem dúvidas quanto a outros problemas indiretamente relacionados com seu objeto central, por exemplo, tal é o caso no que concerne à origem do Império, cuja procedência é anterior ao nascimento de Cristo.

O Novo Testamento igualmente demonstra com clareza que o Senhor e seus Apóstolos, enquanto viveram neste mundo, acataram e obedeceram tanto às ordens dos imperadores romanos, quanto às de seus prepostos, aceitando-os como legítimos detentores do poder estabelecido.

Em suma, Jesus Cristo e os Apóstolos, na condição de pessoas particulares, sempre agiram como súditos fiéis do Império Romano, embora tivessem recebido graças especiais com vista a realizar apenas o «Desígnio da Providência» em favor dos seres humanos. Por conseguinte, não exerceram a «Plenitude Potestatis», sobretudo na esfera secular, poder esse que os defensores da hierocracia insistiam em atribuir ao Santo Padre, enquanto vigário de Cristo.

A própria «Igreja dos Mártires», seguindo à risca o exemplo do Mestre e de seus discípulos, obedeceu às leis imperiais e às autoridades seculares pagãs, a ponto de terem cumprido as ordens de imperadores que perseguiram e mataram seus membros, inclusive de Juliano que negou a fé cristã e passou a maltratar cruelmente os cristãos. Assim mesmo, tanto os fiéis quanto os imperadores jamais cogitaram que o Império Romano havia sido instituído pelo Papado, e que os Pontífices Romanos tinham o direito de escolher os imperadores.

O «Princeps Nominalium» também se preocupou em demonstrar, servindo-se uma vez mais da Escritura Sagrada, particularmente do Novo Testamento, fonte para o Direito Divino Positivo, que os hierocratas não poderiam alegar tal espécie de direito como base para suas pretensões, quanto à origem do Papado, visto que

«todo o direito que se encontra explícito na Sagrada Escritura, deve ser chamado Direito Divino, conforme está escrito na distinção 8, Canône ‘Quo iure? ...» (36).

Ademais, não há nenhuma passagem explícita do Novo Testamento que atesta que o Império foi instituído pelo Papado, nem tampouco essa tese está contida implicitamente na-

(36) In *Dialogus* III, II, III, cap. 6, p. 934.

queas citações através das quais o Senhor Jesus concedeu a São Pedro e aos demais Apóstolos poderes especiais a fim de melhor servirem aos fiéis cristãos.

Constata-se nos textos citados atrás, que em seguida o «*Venerabilis Inceptor*» passou a combater os adversários utilizando a própria arma que eles empregavam em favor de seu ponto de vista, isto é, o Direito Canônico.

Todavia, os hierocratas se esqueciam de dois pormenores básicos: O Direito da Igreja se fundamentava, em parte, no próprio Direito Romano, cogido e sistematizado pelos próprios imperadores, e além disso que o mesmo havia sido elaborado e promulgado pelas autoridades eclesiásticas, de modo que se revestia de um caráter essencialmente humano.

Mas como foi juridicamente introduzida a praxe de os papas confirmarem ou não a pessoa eleita rei dos Romanos, procedimento esse tão acerbamente criticado por Ockham?

Foi Inocencio III (1198-1216), em face duma outra eleição disputada entre Filipe Staufen e Oton de Brunswick, no início do século XII, através da decretal *Venerabilem* quem introduziu aquele princípio:

«...Reconhecemos, como é nosso dever, que o direito e a autoridade para eleger um rei a fim de posteriormente ser promovido a imperador pertence àqueles príncipes a quem é sabido caber por direito e antigo costume, principalmente porque este direito e autoridade lhes foram dados pela Sé Apostólica, a qual transferiu o Império dos Gregos para os Germanos na pessoa do Magnífico Carlos.

Mas os príncipes deverão reconhecer e certamente admitem, que o direito e a autoridade para examinar o escolhido como rei a fim de ser elevado ao Império, nos pertence visto que nós o unguimos, consagramos e coroamos, pois se observa como norma geral e costumeira que o exame do candidato pertence àquele que lhe deve impor as mãos.

Por acaso, se os príncipes, não só em discórdia, mas também em consenso, elegerem rei a qualquer sacrílego ou excomungado, tirano ou néscio, deveremos nós ungir, consagrar e coroar tal pessoa? Em absoluto... e pela lei e pelo costume, é evidente que, quando numa eleição os votos dos príncipes estão divididos, poderemos depois de algum tempo conveniente e de uma advertência oportuna, favorecer a uma das partes...»<sup>(37)</sup>.

O Soberano Pontífice, nesse documento, não negava que os príncipes eleitores tinham o direito de eleger o imperador. Como se sabe, ele era escolhido por sete membros da alta no-

<sup>(37)</sup> In *Textos Fundamentales para la Historia*, pp. 125-126.

breza imperial, entre os quais três dignitários eclesiásticos, os Arcebispos de Treves, Mogúncia e Colonia e quatro nobres leigos, o Conde Palatino do Reno, Senescal do Império, o Duque da Saxônia, Marechal do Império, o Marquês de Brandemburgo, Camareiro Imperial e o Rei da Boémia. Eles se consideravam sucessores dos senadores romanos e representantes de todos os habitantes do Sacro Império Romano Germânico, constituindo «de facto et iure» um colégio eleitoral autónomo e depositário dos direitos imperiais. Semelhantemente admitia-se àquela época que o Sacro Império era a continuação natural do Império Romano.

No entanto, Inocência III enfatizou igualmente que sendo da competência papal ungir, coroar e sagrar o imperador, o Sumo Pontífice tinha inclusive o direito de verificar se a pessoa escolhida possuía as qualidades morais necessárias a fim de poder exercer aquele encargo, caso contrário, se o papa não agisse daquela forma, toda a «Respublica Christiana» viria a sofrer as conseqüências de uma escolha mal feita.

O Santo Padre naquele documento, ainda oficializou a teoria da transferência do Império realizada pelo Papado, e devido à imprecisão do sistema eletivo imperial, reservava para si próprio, em última instância, o direito de escolher ou não o candidato ao trono imperial, conforme seus antecessores imediatos (Alexandre III: 1159-81, Lúcio III: 1181-85 e Celestino III: 1191-98) e ele mesmo passaram a fazer no tocante às eleições episcopais, isto é, os bispos eram eleitos ou pelo cabido diocesano ou pelo clero secular que vivia na diocese, mas a confirmação do eleito dependia da Sé Apostólica.

Nota-se, pois, na argumentação de Inocência III, manifesta naquela decretai uma aplicação dum novo procedimento governamental da Igreja para o âmbito secular.

Mas o ponto central do argumento pontifício residia no fato de os antigos detentores do poder imperial, no caso os Gregos, não terem sido mais capazes de protegerem a Igreja Romana. Daí, a conveniência de se entregar o governo do Império a alguém em condições efetivas de executar aquele mister, de modo que o direito de escolha exercido pelos eleitores, como se fosse um dom pontifício, era praticado graças à concessão de um «ius» Apostólico, bem como o direito de o escolhido cumprir com seu encargo, na condição de «advocatus et defensor ecclesiae», também era uma concessão papal. Assim, o Império provinha do Sumo Pontífice «principaliter», em razão de sua origem e «finaliter», no tocante à missão a ser desempenhada pelo imperador.

Inocência III apoiava sua teoria no relato dos *Anais* da Cúria Romana, redigido em 801:

«E como o título de imperador tivesse então acabado entre os gregos, visto que tinham o governo de uma mulher, pareceu ao papa Leão e a todos os santos padres reunidos em concílio, assim como ao restante do povo cristão, que deveriam nomear imperador Carlos, rei dos Francos, na medida em que possuía não só a própria Roma, onde os Césares costumavam residir, mas igualmente as outras sedes na Itália, na Gália e na Germânia.... o rei Carlos não se sentiu capaz de recusar este pedido, mas com humildade submeteu-se a Deus e à petição dos sacerdotes e de todo povo cristão e no próprio dia do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo, assumiu o título de imperador e foi consagrado pelo papa Leão....»<sup>(38)</sup>.

Entretanto, o «Invincibilis Doctor» não concordou com esse «arranjo ideológico-político», montado habilmente pelos hierocratas, graças ao qual Inocência III, pôde estabelecer que os Pontífices Romanos tinham o direito de confirmar ou não a pessoa eleita imperador.

Ockham não concordava com isso porque tal praxe, em primeiro lugar, violava frontalmente um princípio geral do Direito Romano, que havia sido absorvido pelo próprio Direito Canônico, segundo o qual o sucessor desfrutava dos mesmos direitos que o seu predecessor.

Em segundo lugar, porque desde a promulgação daquela decretai, e de outras estatuídas posteriormente, tais como a *Pastoralis Cura* e a *Si Fratrum*, os imperadores cristãos estavam numa situação de inferioridade jurídica quanto aos seus antecessores, os quais usufruíram daquela «imunidade», isto é, nunca tiveram os seus nomes aprovados ou não pelos Santos Padres.

O mencionado costume, inédito quanto ao passado mais remoto, era ainda ilegítimo porque atentava contra os direitos, privilégios e liberdade, tanto dos príncipes eleitores quanto do Império.

De fato, aqueles príncipes eram tratados e considerados como fantoches pelos papas, uma vez que seu papel de eleitores era desnecessário, pois a palavra final no que tange à pessoa escolhida, sempre caberia ao Romano Pontífice.

Com relação ao Império, os papas extrapolando os seus poderes regulares, desrespeitavam as *Glosas* ao *Decreto*, ten-

<sup>(38)</sup> *Anais Laouessamenses*, in MGH, *Scriptores*, vol. I, p. 38.

tando abolir ou violar as leis imperiais, até mesmo aquelas diretamente referentes à esfera secular, ou ainda, considerando o reino da Itália como feudo papal e seu soberano como vassalo da Sé Apostólica.

Esse procedimento era igualmente ilegal porque atentava contra o bem comum. Se o Império permanecesse acéfalo durante algum tempo, enquanto o papa não se dignava a confirmar o seu titular, os súditos imperiais poderiam sofrer enormes desgraças e prejuízos consideráveis, tais como as guerras, a fome, as desordens públicas e outras conseqüências da paralização administrativa.

Uma outra crítica existente implicitamente nos textos acima traduzidos e ora em apreciação, refere-se à célebre «Doação de Constantino», segundo a qual o referido imperador concedera ao papa São Silvestre a jurisdição temporal sobre a cidade de Roma e as províncias ocidentais do Império, retirando-se para Constantinopla, em razão daquele Pontífice, de acordo com a lenda, haver curado Constantino da lepra que o mesmo padecia.

Os hierocratas apoiados nessa «pseudo concessão» afirmavam que por causa do reino dos Romanos, os imperadores eram vassalos dos papas. Ockham rebateu essa opinião afirmando que os imperadores jamais foram ou poderiam ter sido vassalos dos Romanos Pontífices, porque de modo algum iriam atentar contra a soberania do Império e ainda contra os seus próprios direitos inerentes àquela condição, subordinando-se à autoridade papal devido àquele pretense documento. Se por ventura algum imperador houvesse se tornado vassalo do Santo Padre, «ipso facto», teria deixado de ser o supremo mandatário do Império e teria sido substituído por uma outra pessoa mais digna de exercer tão nobre e importante encargo.

No que se refere à alegação segundo a qual, apoiando-se no Direito das Gentes, o papa teria o direito de confirmar ou não a pessoa eleita imperador, o «Nominalium Princeps» a redarguiu primeiramente dizendo que nenhum governante secular de qualquer outra nação era confirmado ou não como tal pelas autoridades religiosas de seus reinos. Era, pois, inadmissível que o papa desejasse fazer isso com o imperador. Em segundo lugar, alegou que todos os imperadores, pagãos ou cristãos, até o momento em que tal procedimento foi introduzido pelo Papado, jamais haviam precisado de serem confirmados pelo Santo Padre. Logo aquele costume não era tão freqüente como os hierocratas alegavam e desejavam que fosse.

O segundo aspecto relevante encontrado nos textos ora em exame sobre a independência do poder imperial que acima

denominamos «construtivo» foram escritos por Ockham fundamentados nas suas idéias acerca da origem do poder secular.

É oportuno relembrar que o papa João XXII ao rebater as teses de Miguel de Cesena, a respeito da «Pobreza Evangélica e Franciscana» bem como sobre o poder de Cristo e da Igreja na longa bula *Quia Vir Reprobus*, promulgada em 1329, afirmara entre outras coisas que no estado de inocência original havia existido a autoridade política, a qual desde sempre fora estabelecida pelo criador, através dos Direitos Divino e Natural. Sem dúvida alguma, aquele Papa tinha em mente aquela frase de São Paulo: 'Omnis potestas a Deo' (39).

Por quê? Devido ao fato dessa passagem do Novo Testamento oferecer aos hierocratas um suporte vigoroso para legitimar sua teoria quanto à dependência do poder imperial/secular face à autoridade espiritual. O Sumo Pontífice, na condição de vigário de Cristo, mediador entre o céu e a terra, desfrutava do direito de «instituir o poder civil e julgá-lo se não fosse bom» (40), conforme declarara Bonifácio VIII alguns anos antes.

Todavia convém ressaltar antes de mais nada que não nos parece que o «Princeps Nominalium» teve a intenção de dessacralizar o poder imperial ao propor sua teoria, como o fez Marsílio de Pádua, pois «tous les philosophes chrétiens étant d'accord que, dans son principe, le pouvoir vient de Dieu, l'originalité d'Occam est de revendiquer la part que cette action de la cause première laisse aux agents humains...» (41).

Ademais, Ockham ao reinterpretar aquele postulado paulino queria apenas fazer com que o imperador, pelo menos 'de iure', a mais importante autoridade secular da Idade Média, não continuasse sendo visto e tratado como vassalo do Soberano Pontífice (42).

Muito pelo contrário, o «Venerabilis Inceptor» ao elaborar sua teoria acerca da origem do poder secular independente da autoridade espiritual, também se apoiou na Sagrada Escritura,

(w) Rom. XIII, 1.

(40) Cf. o texto em vernáculo da bula *Unam Sanctam* em nosso artigo intitulado «A Gênese do Conciliarismo», *Leopoldianum*, 21, 1981, p. 27.

(41) *Apud*, A. Hamman, in *La Doctrine de VEglise et de VEtat chez Occam*, Paris, Aux Éditions Franciscaines, 1942, p. 141.

(42) *Apud*, A. S. McGrade, in *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge University Press, 1974, p. 95: «Ockham denied the dependence of secular on ecclesiastical power... he was indignant at the Papacy's attempt to subjugate secular rulers and still more indignant at he claim that such subjection was the usual state of affairs.....»

onde encontrou várias passagens nas quais se relatava que Deus concedera o poder secular a pessoas que não faziam parte do povo israelita, o qual sempre foi a imagem do «Novo Povo de Deus», a Igreja, e no Médio Evo, por extensão, a Cristandade.

No que se refere ao problema em apreço, o «Doctor Invincibilis» propôs que primeiramente se devia fazer uma distinção muito clara no tocante à situação do ser humano antes e após a queda original, tese essa que ele já havia adotado para explicar a origem da propriedade privada<sup>(43)</sup>.

No estado de inocência primitiva a autoridade do chefe de família era suficiente para a solução dos problemas individuais e domésticos. Além disso, como os seres humanos não estavam inclinados ao mal, respeitavam naturalmente os semelhantes, de modo que não havia uma razão plausível para que existisse qualquer autoridade política, no propósito de lhes ditar normas para a convivência pacífica e ordeira.

Entretanto, a situação mudou após a queda original. Nossos progenitores e seus descendentes tornaram-se propensos à maldade. Mas apesar disso, como Deus os havia criado inteligentes e livres, constataram com o passar do tempo, que para viver ordenadamente em comunidade tinham que instituir chefes políticos detentores de um poder coercivo contra os maus a fim de manter a ordem e garantir a paz social e com mais facilidade promover o bem comum, caso contrário todos pereceriam<sup>(44)</sup>.

Essa capacidade recebida do Criador revestia-se efetivamente de dois aspectos: os homens, caso lhes conviesse, tinham o direito de escolher seus próprios líderes; eles confiaram seus direitos a quem escolheram como chefes. Isso tudo implicava em reconhecer que estavam subordinados ao escolhido e este poderia vir a usar da força para castigar os transgressores das normas estabelecidas para a boa convivência de todos.

Deus concedeu aquela capacidade aos homens através dos Direitos Divino e Natural. O próprio Senhor excepcionalmente, algumas circunstâncias, não só escolheu determinados líderes

<sup>(43)</sup> Cf. *Opus Nonaginta Dierum*, cap. 88, pp. 656-661; cap. 92, p. 669; *Breviloquium III*, cap. 7, pp. 85-89; *Dialogus III*, II, I, cap. 25, p. 896.

<sup>(44)</sup> *Apud*, G. Pilot, in *Comunità Politica e Comunità Religiosa nel Pensiero di Guglielmo di Ockham*, Bologna, Pàtron Ed., 1977, p. 116: «Ockham certamente è convinto che nelle circostanze concrete l'uomo non è in grado di realizzare le sue possibilità all'infuori del contesto sociale, quindi si può parlare di naturalité della vita sociale nello stato attuale di «natura lapsa», ma riferendosi alia natura umana in sé, allora non si può parlare di naturalità del potere politico.....»

de algumas comunidades, entre os quais, por exemplo, Moisés e São Pedro, mas também procedeu semelhantemente inclusive com os infiéis, concedendo o poder jurisdicional a Nabucodonosor e a Ciro.

À época em que o «Doctor Invincibilis» viveu admitia-se comumente que uma pessoa recebia de Deus o poder jurisdicional, na ocasião em que era escolhida para exercer este ou aquele encargo, ou através do direito de hereditariedade, tratando-se de um reino ou de outro domínio secular menos importante sob o aspecto meramente político, ou através da eleição, no caso, o Papado, outras circunscrições eclesiásticas, os mosteiros e o Sacro Império Romano Germânico.

A propósito, é interessante vermos o teor do decreto *Licet luris*, promulgado por Ludovico IV em 6 de Agosto de 1338:

«Ludovico, pela graça de Deus sempre augusto imperador dos Romanos... e os príncipes eleitores... confirmam peremptoriamente que a dignidade e o poder imperial, desde o início dos tempos, procederam única e imediatamente de Deus, o Qual, por intermédio dos reis e imperadores do universo, estabeleceu os direitos para o gênero humano, e que só o imperador através da eleição realizada por aqueles a quem compete esse direito, é considerado como tal, não precisando da confirmação ou aprovação de outrem, pois o imperador não possui neste mundo nenhum superior na esfera temporal... Por isso... afirmamos que após alguém ter sido escolhido imperador ou rei pelos eleitores em concórdia ou pela maioria deles, deve ser considerado legítimo imperador exclusiva e imediatamente após tal processo, devendo ser obedecido por todos os súditos; e que possui o poder de administrar os bens e os direitos do Império e de fazer tudo aquilo que compete a um legítimo imperador, pois o mesmo detém o poder, de modo que não precisa ser aprovado e confirmado pela autoridade da Sé Apostólica ou de outrem a fim de poder exercer aquela função....» (45).

Na entanto, como se depreende desse texto, os membros dos respectivos colégios eleitorais não conferiam poder algum à pessoa escolhida. Enfim os eleitos, bem como os ministros espirituais, no cumprimento de sua missão precipua, eram instrumentos de Deus, utilizados por Ele, na concessão do poder, quanto ao processo, ou das graças sacramentais.

Todavia, para Ockham a efetivação daquela capacidade de escolher alguém como chefe político de uma comunidade, ocorria normalmente quando os seres humanos, atentos à reco-

(45) i<sup>n</sup> *Quelle zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, n.º 384, 1934, pp. 223-224.

mendação da inteligência agiam nesse propósito. Contudo, apesar dessa concepção «popular» referente à origem da autoridade secular/imperial, originada remotamente em Deus mas efetivada concretamente pela razão e vontade dos homens, convém salientar, como nota McGrade, que o «Venerabilis Inceptor» «did not develop a detailed theory of popular sovereignty or republic institutions, as did Marsilius of Padua, nor did he found his conception of political institutions on a theory of the needs and fulfillments of human nature, as did St. Thomas and his followers....» (46).

Mas aqueles direitos possuídos pelos homens, por exemplo, o de propriedade privada e aquelas normas naturais indispensáveis à convivência quotidiana pacífica, somente foram confiadas às autoridades quando estas vieram a ser estabelecidas, quer dizer, na medida em que as comunidades naturais foram se expandindo, as exigências individuais e coletivas se tornaram mais complexas e as relações de trabalho foram se definindo com maior especificidade. Por isso, aqueles direitos e normas passaram a fazer parte das leis/direitos estabelecidos pelos reis, príncipes, imperadores e outros dignitários políticos.

Por conseguinte, o fator decisivo na passagem do transcendente ao imanente, isto é, a efetivação daquele dom recebido de Deus, consistiu e continua sendo as circunstâncias históricas vivenciadas pelos seres humanos, no momento em que designaram esta ou aquela pessoa como líder político.

As circunstâncias históricas perscrutadas pela razão impeliram a vontade a atuar, embora ela pudesse não agir, perfeitamente de acordo com as potencialidades naturais que os homens possuem, os quais consideram ainda que normalmente os chefes ou líderes políticos podem ajudá-los a alcançar e a promover o bem comum, outra razão fundamental, legitimadora da existência da autoridade e das leis promulgadas pelas mesmas.

Por isso, Ockham salientou enfaticamente que se os imperadores romanos à época de Cristo e dos Apóstolos tivessem outro superior na esfera temporal, além do próprio Criador, a quem deveriam mais tarde prestar contas de seus atos aqui na terra, ou seriam membros do povo israelita, no seio do qual anteriormente vigorara um regime teocrático, supervisionado pelos juízes e pelos profetas, ou ainda estariam subordinados ao Senado e ao povo romano que os escolheram como tal. No entanto, conforme a História demonstrava, os imperadores eram pagãos, não estando por conseguinte, subordinados a qualquer

(46) *Apud*, McGrade, *oh. cit.*, p. 109.

chefe religioso judeu, inclusive a Cristo e aos seus discípulos, bem como após se tornarem supremos mandatários do Império, nunca estiveram subordinados quer ao Senado quer ao povo romano.

No que respeita à «translatio et renovatio imperii», o «Invincibilis Doctor», rebatendo a opinião contrária, acrescentou uma prova de caráter histórico, qual seja, transcreveu um passo dos anais do reino franco, conhecido como *Laurissense*, documento esse que descreve a aclamação e coroação de Carlos Magno como imperador.

O povo romano, àquela época, desejava a restauração do Império. Ele também sucedia aos seus antepassados nos direitos que os mesmos outrora haviam gozado. Por isso, os habitantes de Roma, na condição de legítimos herdeiros dos instauradores do Império Romano que outrora haviam escolhido César e Augusto como imperadores, exercitavam seu direito aclamando Carlos, rei dos francos, seu imperador, e confiaram a Leão III, o mister de coroá-lo em seu nome, pois o Soberano Pontífice apenas enquanto tal, não possuía o poder de efetuar a coroação (47).

Do que foi exposto acima, neste breve artigo, fica patente que o mérito revolucionário do «Inceptor Venerabilis», ao lutar pela independência do poder imperial/secular, consistiu em propor uma nova teoria, graças à qual seria possível restabelecer a verdadeira harmonia política nas relações entre os poderes espiritual e temporal.

Nesse propósito era indispensável resgatar a importância natural e efetiva da missão a ser cumprida pelas autoridades seculares, relegada então, a um plano secundário no seio da Cristandade, na condição de «Ministri Ecclesiae» (48).

(47) *Apud*, Pilot, *ob. cit.*, p. 119: «...Ritorna il principio secondo il quale il tutto supera la parte e la parte, quando agisce, opera su rappresentanza della comunità. Il papa, infatti, per propria autorità non può prendere l'Impero, ma agisce «una cum allis Romanis». Il papa regolarmente non può prendere l'iniziativa di trasferire l'Impero, mentre lo può fare «casualiter», cioè «in casu necessitatis», agendo però come rappresentante di dolor o che hanno tale diritto.....»

(48) *Apud*, Damiana, *ob. cit.*, vol. II, 1979, pp. 395-396: «...Il filosofo francescano reagisce alla tesi di chi pretenderebbe ridurre il giudice laico ad un puro esecutore o strumento di sentenze che gli provengono dal suo collega ecclesiastico, quasi fosse cieco ed incapace d'un giudizio morale e d'infliggere da sé la pena meritata. Egli ha invece piena competenza in questioni etico-religiose, giacché lo Stato ben lungi dall'occuparsi esclusivamente del benessere — economicamente o materialisticamente inteso... prende posizione ed omette sentenze anche su problemi etici e religiosi, poiché il cittadino a cui si rivolge è un soggetto morale e non un mero consumatore o produttore di merci.....»

Esse resgate levado a cabo por Ockham implicou de um lado, em reconhecer, sob nova roupagem, a teoria da origem divina do poder, enquanto propôs também que Deus concedeu a seus filhos (Ele age através de causas secundárias) o direito de instituir líderes, entre os quais os imperadores, a fim de mais comodamente superar as necessidades quotidianas e viver pacificamente. Por outro lado, implicou também em salientar o direito de liberdade das pessoas contra as várias formas de opressão, dum modo especial aquelas exercidas sobre os espíritos, disfarçados sob a capa da religião.

Na verdade, o «*Princeps Nominalium*» seguiu os parâmetros estabelecidos por São Gelásio I, expostos em sua carta dirigida ao imperador Anastácio, em 494, na qual o referido Pontífice estabeleceu com exatidão, as esferas específicas de atuação dos poderes espiritual e temporal e ainda salientara a importância do papel a ser desempenhado por cada um deles<sup>(49)</sup>.

Portanto, se considerarmos os eventos daquela época, além das meras aparências, nós nos convenceremos de que a aliança entre Ockham, seus companheiros rebeldes e Ludovico IV, o imperador contestado, não nasceu exclusivamente de motivos interesseiros, mas principalmente da convicção que eles Minoritas tinham de que verdades filosófico-teológicas e jurídicas estavam sendo negadas ou desrespeitadas. Em face disso, o Franciscano Inglês e seus companheiros não foram absolutamente instrumentalizados por Ludovico IV, em favor de sua causa, pelo contrário, assumiram conscientemente o papel que lhes cabia como «*indagadores permanentes*» das verdades, Natural e Revelada.

(49) A propósito, cf. o nosso artigo intitulado, «O Pensamento Gelasiano a respeito das Relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão», *Leopoldianum* 31, 1984, pp. 15-41.



## DE SÉLESTAT A LISBOA: BEATO RENANO E DAMIÃO DE GÓIS

1. Ocupada bastante com a comemoração da morte de Vítor Hugo (1885) e muito pouco com a da revogação do édito de Nantes por Luís XIV em prol da liberdade religiosa (1685-1985), parte da intelectualidade francesa não se deu conta da passagem do quinto centenário do nascimento de um dos maiores humanistas, Beatus Rhenanus (1485-1547), apesar de tal jubileu haver contado com o patrocínio do Ministério da Cultura e os Correios terem assinalado o facto com uma emissão especial.

A causa verdadeira, porém, desta restrição é bem diversa, não obstante o caminhar presente em favor de uma consciência e cultura europeias, como esclarece François Kretz (x), e do provido e erudito colóquio de 19 e 20 de Setembro em Sélestat: é que este grande vulto renascentista da filologia e da história, ao contrário de Rabelais e de Marot, seus contemporâneos, não só carece de escritos na língua vernácula destes, como sobretudo nunca foi súbdito do Estado francês, já que a Alsácia pertencia então ao Sacro Império, achando-se por isso naturalmente o seu nome excluído dos manuais de literatura respectivos. A mim mesmo teria passado despercebida esta data, sem a intervenção da casualidade que ma revelou: a estampilha da carta do Dr. Hubert Meyer, conservador da Biblioteca e Arquivos de Sélestat, acusando a recepção da dissertação de \*

\* Faculdade de Filosofia da Universidade Católica e Universidade do Minho.

O) Cf. «Le mot du maire», no catálogo da *Exposition à la Bibliothèque Humaniste de Sélestat*, ed. de Les Amis de la Bibliothèque, 1985, p. 2.



Retrato de Beatus Rhenanus por Tobias Stimmer (1539-1584),  
in Reusner, *Imagines virorum Uteris illustrium*, Estrasburgo,  
Bernard Jobin, 1590.

doutoramento (2) que, em prova de consideração pelo erudito Amigo e pela instituição que superiormente dirige, eu enviara como oferta. Isto aconteceu não obstante certa familiaridade que desde há décadas mantenho com as figuras mais destacadas do humanismo, inclusive o próprio Rhenanus cuja correspondência epistolar e bibliografia repetidamente compulsei.

Quanto à biografia houve até um pequeno problema que então me intrigou: a divergência documental respeitante ao dia da sua morte. Assim, o teólogo reformador de Estrasburgo, Gaspar Heid, em carta de 29 de Julho de 1547 a Matias Erb, pároco de Reichenweyer na Alsácia, escrevia que Beatus Rhenanus falecera em 20 de Julho, pelas seis horas da tarde, nessa mesma urbe, regressado mal de saúde, uns dias antes, de Baden-Baden (3); na inscrição tumular (4), da lavra de Rudolfo Berz, seu último fãmulu, lê-se que o passamento se dera em «XIII kl. iun.», isto é, em 20 de Maio, quando devia lá estar «XIII kl. aug.», mas no que não reparou João Sturm, o grande pedagogo estrasburguês, em seu excuro biográfico renaniano (5) inserto na edição de 1551 de *Rerum Germanicarum libri tres*, optando pela informação de Berz.

Hoje, na verdade, acabaram-se-me as dúvidas. Gaspar Heid, que Damião de Góis (6) encontrou em Estrasburgo em 1534, é que tinha razão. Confirmou-mo recentemente Hubert Meyer em carta de 9 de Agosto: «Vous faites bien de remarquer le problème de la date du décès de Beatus Rhenanus. C'est une erreur sur l'inscription tumularne et aussi de la part de Sturm. Rhenanus est bien décédé le 20 Juillet 1547, tel que

(2) Cf. Amadeu Torres, *Noese e crise na epistolografia latina goisiana*: I — *As Cartas latinas de Damião de Góis*; II — *Damião de Góis na mundividência do Renascimento*, Paris, Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

(3) Cf. Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig, Teubner, 1866, p. 590.

(4) Cf. *idem, ibidem*, p. 628: «Grabschrift des Beatus Rhenanus».

(5) Cf. *idem, ibidem*, pp. 1-11: «Beati Rhenani vita per Ioannem Sturmium».

A 1.<sup>a</sup> edição da *História da Alemanha* de Beato Renano é de 1531, impressa em Basileia por Jerónimo Froben, João Herwagen e Nicolau Episcópio.

A 2.<sup>a</sup>, em que vem a biografia composta pelo amigo, tem este indicativo: «Beatus Rhenanus Selestadiensis *Rerum Germanicarum libri tres*... Quibus praemissa est Vita Beati Rhenani a Joanne Sturmio eleganter conscripta, Basileae. MDLI. Cum gratia et privilegio Caesareo in quinque annos. [Cólofon] Basileae per Hieronymum Frobeniurn et Nicolaum Episcopium, mense Martio MDLI»; infolio de [48] + 206 + [1] pp.

(6) Cf. Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, p. 245.

į'affirme Hédio et comme cela est prouvé dans les actes du procès de sa succession conservés aux archives départementales du Bas-Rhin à Strasbourg».

2. Nascido em 22 de Agosto de 1485, viveu portanto quase 62 anos. O avô, Eberhard Bild, originário de Rhinau, em alemão Rheinau, a uma vintena de quilómetros de Sélestat, aqui se instalou nos finais do século XV — inícios do XVI. O filho Antonio Bild, pai de Beat, foi magarefe, ascendeu à burguesia, a membro do conselho da cidade, a chefe da corporação dos talhantes da carne; e a burgomestre, a partir de 1495, durante um trimestre, de dois em dois anos até 1512. As Parcas, porém, cedo rodearam a casa: os dois irmãos mais velhos de Rhenanus, Antonio e João, morreram crianças; ele próprio perde a mãe, Bárbara Kegler, aos dois anos de idade, o que aumentou em seu pai os desvelos por uma esmerada educação humanística, desde a escola latina de Sélestat, de grande renome na época e que frequentou desde 1495 a 1503, até à Sorbona (1503-1507), donde regressa mestre em artes, admirado pelos seus professores, entre eles Lefèvre d'Étaples, Josse Clichtove, Fausto Andrelinio e Jorge Hermónimo. De 1507 a 1511 colabora com o conterrâneo Matias Schiirer, impressor em Estrasburgo, daí passando a Basileia (1511-1526) no intuito de aperfeiçoar os seus conhecimentos de grego na Universidade e se enriquecer intelectualmente na convivência com os eruditos livreiros editores e seus não menos eruditos clientes. Finalmente a peste grassante na cidade e as querelas religiosas decidem-no a retornar à terra natal (1526-1547), donde só se afastará rara e eventualmente.

Entre a bibliografia variada que lhe ocupou a existência, sobressaem obras de autores clássicos e da patrística, como a *História Romana* de Veleio Patérculo e a de Tito Livio, as de Plínio o Antigo, os *Anais* de Tácito, as *Opera Omnia* de Tertuliano em edição príncipe (1521). Com os *Rerum Germanicarum libri tres* torna-se o primeiro grande historiador da Alemanha, manuseando já fontes mais recentes que as gregas e latinas, e valendo-se da filologia no tratamento delas.

Fervoroso amigo de Erasmo, vigiará a edição da sua correspondência em 1519 e 1521, redigirá a sua biografia para a edição póstuma de *Origenes* numa epístola dedicatória a Carlos V datada de Sélestat em 28 de Setembro de 1536; e terá a glória de lançar dos prelos de Froben e Episcopio, em 1540, os nove tomos das *Opera omnia* erasmianas (7).

(7) Cf. biografia cit. na nota 5 e opúsculo cit. na nota 1, *passim*.

3. Notabilíssimo humanista, Beatus Rhenanus, se tanto se valorizou em Paris, Basileia ou Estrasburgo, não é menos produto da pujança cultural da sua terra, como aliás reconheceu: «Da escola latina, a que sucessivamente presidiram cinco insignes varões, Luís Dringenberg, Crato Hoffmann de Udenheim, Jerónimo Gebwiller, João Sápido e Vito de Rotenburg, muita celebridade adveio para Sélestat» (8).

Crato Hoffmann dirigiu esta escola desde 1477 a 1501 e Beato Renano foi seu aluno durante cinco anos (1495-1500), passando, sob a orientação de Gebwiller (9) sucessor de Hoffmann, a instruir os colegas das classes inferiores (1501-1503). Mas a fama escolar de Sélestat desenvolve-se a partir de 1441, com Dringenberg e alteia-se por cerca de três quartos de século. Se o cômputo populacional, dado na *Rerum Germanicarum libri tres*, integra apenas cerca de «in summa homines bis mille et sexcentos» (10), isso não obistou a que os estudantes, nos começos do séc. XVI, orçassem por 250 e vinte anos depois por 900, inclusos nove décimos de estrangeiros, segundo registo de Dorian. O conhecido Bonifácio Amerbach, um dos correspondentes assíduos de Damião de Góis, ali seguiu, jovenzito, os cursos de Gebwiller.

Mas há compatriícios e coevos de Beato Renano que a escola de Sélestat lançou para a vida e ficaram renomados, constituindo uma espécie de coroa de admiradores à volta do maior, que foi ele próprio: Jacob Wimpfeling (1450-1528), humanista, gramático, pedagogo, que chegou a vice-chanceler da Universidade de Heidelberg; Martim Ergersheim (1460-1535), humanista e bibliófilo; Matias Schürer, nascido em 1470, impressor e letrado, a que acima se aludiu; João Botzheim (1480-1532), cónego em Constança e amigo de Erasmo; Matias Ringmann, nascido em 1482, companheiro de Renano em Paris, humanista, poeta e geógrafo; Jacob Spiegel, nascido em 1483, sobrinho de Wimpfeling, conselheiro de Carlos V e secretário de Fernando I; Beat Arnoaldo, nascido em 1484, conselheiro de Maximiliano e de Carlos V; João Sápido (Witz), de 1490, que em Paris ainda encontrou Renano; Martim Butzer, de 1491, outro amigo de Góis; Jacob Taurelo (Oechsel), de 1524, o último

(8) Cf. *Rerum Germanicarum libri tres*, p. 167.

(9) Este notável pedagogo, natural de Estrasburgo, é autor de uma crónica intitulada: *Epitome regii ac vetustissimi ortus Sacrae Caesareae ac Catholicae Maiestatis.... a Hieronymo Gebvilero ex antiquiss et receptiss. Authoribus, nunc recens diligentiss. in lucem aedita*, Haganau, 1530.

(10) Cf. *loe. cit.* na nota 8.

An Accius cohabitationis tempore ante  
matrimonij certioribus factus pragmi-  
tus quae tamen cum primùm licuit stru-  
tae sunt, legitimus sit consorsus et  
paternorum bonorum iustus hæres vi  
pacti assensuque præcedentis, et solen-  
nitatis nuptialis consecutus.

Causa agitur in Ducaturo Basiliensisi antistitis  
in oppido Vetrus ecclesiae. Rogo consilium tu-  
um bonis viris non denegis. tametsi res sit pon-  
tificij iuris magis quam Caesari, cui plurimum  
utique desit Iustinianus: Aug. Promittunt  
honorarium tibi non asperum sum. Porro Briefve  
scripsi ut <sup>in primis</sup> aulam armaturam militaris, tum si fieri  
queat, aulam illam aulam Curiae superiorum, et  
aggerem praefurus Holbeini ornatum in qua plebe-  
scita sci. sci solent, et aggerem diuam Classe adma-  
ria, archidoto nostro et huius germano fratri com-  
monstrat. Vale vir clarissimus. Dat. Seltstadij decimo  
Kil. Almas 20. M. D. XLII

Beatus Renanus J.

CARTA AUTÒGRAFA DE BILD RHEINAUER ou Beato Renano  
(excerto final) a Bonifácio Amerbach  
(vd. Alfred Hartmann, Amerbachkorrespondenz, V, Basileia, pp. 432-3)

representante de um conjunto de homens que honrou as letras e a confiança dos Césares <sup>(11)</sup>.

Razão sobeja assistiu, pois, a Erasmo quando, a rogo de Wimpfeling, em versos de estrutura elegíaca, encomiasticamente exaltou a urbe selestadiense que, «sendo uma só e pequena, se multiplicava em tantos varões assinalados na virtude e no talento, autênticas pedras preciosas e focos de luz irradiante de que muitas outras dificilmente podiam orgulhar-se» <sup>(12)</sup>. Por outras palavras o mesmo dirá Alexandre Dorian <sup>(13)</sup> três séculos após: «Peu de villes ont autant mérité des belles-lettres que Sélestat. L'éclat de son école, qui illumine l'aube de la Renaissance et rayonne non seulement dans toute l'Alsace, mais encore dans une partie de l'Allemagne, l'étonnante pépinière de savants qui grandissent autour d'elle et font de cette ville un des foyers des plus puissants de l'intelligence humaine au XVI<sup>e</sup> siècle, restent encore pour l'observateur moderne, comme à l'époque d'Érasme, un sujet d'étonnement».

4. De um espanto ou estupefacção maior usufruía Lisboa perante toda a Europa nesse tempo em que um povo de escasso milhão de pessoas enchia os mares de caravelas e os continentes de flâmulas de missionaçãõ, dando novos mundos ao mundo e multiplicando-se em opulentos entrepostos comerciais ao perto e ao longe. Para um destes, o de Antuérpia, partiu em 1523 Damião de Góis por ordem de D. João III. Ao escrivão da feitoria, contudo, se a princípio as missões diplomáticas e os encargos oficiais de negócios através de grande parte das nações do continente bastaram, em breve se lhe antolharam insatisfatórios, impelindo-o para os caminhos da cultura e aproximando-o do convívio dos mais reputados humanistas, desde Grapheus e Goclénio a Erasmo, a Bembo, a Sadoletto, a Melanchton, a Bonifácio Amerbach, a Clenardo, a Beato Renano e tantos outros.

Certamente nalgumas das suas deslocações, seja na da Flandres a Friburgo e Basileia em finais de Abril de 1533, seja

(n) Cf. Alexandre Dorian, *Histoire architecturale et anedoctique de Schlestadt* (2 vols.), Paris, Jules Tallandier. 1912, I, *passim*.

<sup>(12)</sup> O *Encomium Selestadii*, de que se verte um excerto, impresso em Basileia em Agosto de 1515 no final de *Ianus Damianus, Ad Leonem X Pont. Max. de expeditione in Turcas Elegeia*, saiu depois na edição das *Opera omnia* de Erasmo, Basileia, 1540, I, p. 1030:

«Illa tibi propria est, quod et una et parva, tot edis  
Virtute insignes ingenioque viros.  
Tbt pariter gemmas, tot lumina fundis in orbem,  
Quot multis aliis vix genuisse datum est».

<sup>(13)</sup> Cf. ob. cit., I, p. 428.

na de Friburgo à Flandres em 1534, seja noutras menores durante a sua estadia na casa de Erasmo, seja durante as das férias de Pádua ou na de regresso a Lovaina em 1538, ele que era um apaixonado pela equitação ou vilegiaturas a cavalo, terá passado por Sélestat, tanto mais que, além da notoriedade cultural, situada a meio da Alsácia como estava, acentua Dorian, «Schlestadt devait à cette situation exceptionnelle d'être appelée rapidement [desde antanho] à servir d'entrepôt pour les marchandises qui transitaient du nord ou du sud à destination de la Lorraine ou réciproquement descendaient de cette province dans la vallée du Rhin» (14). De resto, se as urbes alsacianas importantes eram Colmar, Mulhouse, Sélestat e Estrasburgo, nenhuma delas mais admirada do que as duas últimas.

Com base documental sabe-se que Damião de Góis esteve em Sélestat com Beato Renano. É este mesmo quem o testifica em carta de 21 de Maio de 1542 para o humanista português ao tempo residente em Lovaina, ao declarar-lhe que o portador era aquele mercador e compadre do signatário que anos atrás o acompanhara desde Sélestat até determinada povoação da Lorena (15). Quando, porém, se terão visto pessoalmente a primeira vez, só conjecturalmente se poderá responder, atendendo a que as quatro cartas que de ambos se conhecem, duas de cada um, e uma terceira de Góis desconhecida, cabem no espaço de três anos, de 1539 a 1542. Anteriormente a este limite, nada transparece a não ser uma admiração e estima recíprocas que, por um lado, move Góis, sempre dentro deste triénio, à oferta de três obras ao amigo, sendo elas os *Commentarii* sobre o cerco de Diu, a *Hispania* e a *Fides, religio moresque Aethiopum*; e por outro leva Beato Renano a solicitar de Góis o empréstimo de uns opúsculos de Tertuliano que este possuía e cuja consulta decerto interessava às repetidas edições renanianas (16) das *Opera* tertuliânicas, lançadas ao prelo em edição príncipe em 1521, nas oficinas de João Froben.

(14) Cf. Alexandre Dorian, *ob. cit.*, I, p. XIV.

(15) Cf. Joaquim de Vasconcelos, *Damiani a Goes epistolae et aliorum virorum illustrium*, Porto, 1912, pp. 58. 61-62; Luis de Matos, *Correspondance latine. Introduction, texte et notes*, Sor bona, 1959, pp. 202-203, 207-208; Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, pp. 342-345; 355-356.

Vd. o excerto aludido (J. Vasconcelos, *ob. cit.*, p. 61 e Matos, *ob. cit.*, p. 207): «Cui has commisi redendas tibi, mercator est, civis meus, qui annis superioribus e Selestadio te ad vicum D. Nicolai in Lotharingis usque prosectus est».

(16) As *Opera O. Septimii Florentis Tertuliani* saíram depois em 1528, 1539, 1550, 1597, 1612, 1635 (cf. Adalbert Horowitz und Karl Hartfelder, *ob. cit.*, pp. 609-610).



Retrato de Damião de Góis por Philippe Galle, que se inspirou num desenho de Dürer (Colecção Albertina, de Viena).

Ora tal estima e consideração radicam naturalmente em anos mais recuados, embora não muitos, porque o próprio Renano, conquanto não date a citada passagem de Góis pela sua casa de Sélestat, coloca-a, ao escrever-lhe a 21 de Maio de 1542, em «*annis superioribus*», «há alguns anos». Acresce a isto que ficaria aparentemente inexplicável a ausência de intercâmbio epistolar até 1539, se um primeiro encontro retrogradasse para 1534 ou 1536, por bons ofícios de Erasmo ou de Amerbach. Maior razoabilidade haverá talvez em adia-lo para 1538 ou 1539, através de Jerónimo Froben e Segismundo Gelénio, grandes amigos comuns. Esta posição, contudo, invalidá-la-á sem dificuldade o caso de se aceitar, por exemplo, a recomendação erasmica para um anterior contacto formal ou superficial, aprofundado intelectual e afectivamente com o decorrer do tempo.

5. Se do facto desta amizade e convívio se avança para algumas afinidades concorrentes ou catalisadoras, poderão quicá indicar-se, afora o geral pundonor e orgulho humanísticos da vivência epistolográfica mantenedora do grupo como uma nobre e vasta família reinante nos domínios directo do saber e indirecto do poder, o gosto de ambos pela historiografia; a eventual presença, nas mãos de Góis, de escritos patrísticos já acima brevemente referenciados e possivelmente relevantes para quem andava às voltas com a quarta edição de Tertuliano que Froben só lançou dos prelos em 1550, três anos após a morte de Beato Renano; e finalmente o erasmismo, isto é, essa visão crítica moderada, sem ruptura para com a Igreja de Roma de que um e outro eram súbditos e por cuja reforma equilibrada ansiavam, já que cônscios dos defeitos e senões, nem pactuavam com os radicalismos subversivos e desintegradores, nem aplaudiam um conservantismo retrógrado e invisual.

Com efeito, quem percorrer a epistolografia de Beato Renano e de Damião de Góis, activa e passiva, verificará que se cartearam com moderados e radicais, procedendo o humanista português possivelmente com menor comedimento e prudência às vezes, o que obrigou o próprio Erasmo a recomendar-lhe tais modos e mais tarde o transformou em alvo inquisitorial, agravado creio que por razões estranhas, na Lisboa do terceiro quartel de Quinhentos<sup>(17)</sup>.

Quanto a Beato Renano, é curioso este texto da carta<sup>(18)</sup>

<sup>(17)</sup> Cf. Amadeu Torres, ob. *cit.*, I, p. 207, nota 36; II, pp. 46-47, 81-107.

<sup>(18)</sup> Cf. *loc. cit.*, na nota 3. Eis o trecho latino: «*Religionem veram haud dubie amavit, tametsi patriae ceremoniis se conformant, forte Erasmi sententiam sequutus. Non est prudentis pugnare cum moribus sui seculi.*»

73  
459

Porro scire te uolo, quod, ut uideo, ignorabam, me sedem  
Louanij propter obitum literarum fuisse: tibi dato uolente  
uitam dedere confitemi: quare raro certe et tunc hinc  
litteras tuas, si aliquas ad me scribere uelis, mittere  
possis. Tu interim uale, et officio nostro, dum tibi uideri  
erit, sititor. Louanij, Calend. Junij. anno millesimo  
quingentesimo, quadringentesimo secundo.

Junij

Damião de Góis

Beato Renano

Beato Renano amico  
et  
patri et amico bene

Carta de Damião de Góis a Beato Renano, apògrafa autografada (vd. ms. Rhenanus I, fi. 73<sup>rv</sup>, Bibliot. Humanista e Arquivos, Sélestat, e Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, pp. 355-356).

de Gaspar Heid a Matias Erb, em 29 de Julho de 1547, notificando-o da morte daquele: «Amou sem dúvida a verdadeira religião, embora se haja conformado com os ritos da sua pátria, acaso imitando o ponto de vista de Erasmo. Não é de homem avisado lutar contra os costumes do seu tempo». Nas palavras de Heid a religião verdadeira era a evangélica, a reformada. Ora Sélestat permaneceu sempre católica. A revolta popular local em favor da Reforma foi dissipada pelas armas em 25 de Maio de 1525. Com estes dois factos, porém, o texto de Heid e a batalha de 22 anos antes quando Beato Renano habitava ainda em Basileia, porquanto só regressou em 1526, nada quero insinuar a respeito da atitude criticamente moderada deste, a qual reputo sincera e sem ruptura na sua fidelidade esclarecida perante o catolicismo, como aliás aconteceu com Damião de Góis.

6. Quando preparava este trabalho e manuseava algumas fontes, deparou-se-me algo que me alvoroçou: duas cartas de Paulo Volz, famoso pregador, abade do convento de Hugshofen, na Alsácia, e amicíssimo de Erasmo, para Beato Renano, enviadas de Estrasburgo, nas quais se fala de um copo de prata dourado, de feitura e beleza admiráveis, que Erasmo lhe oferecera meses antes da morte, copo esse que fora pouco de objecto de inspiração para um poema de João Sápido (Witz), já atrás lembrado, em 18 dísticos que Erasmo «ainda leu e louvou em carta escrita para o mesmo Volz por mão alheia mas assinada pelo próprio»<sup>(19)</sup>.

Como Damião de Góis ao retornar, em 1533, da Flandres a Lisboa, a pedido de D. João III que lhe destinava o cargo de tesoureiro-mor do reino, confiara a Schets, em Antuérpia, um belo copo de prata dourada para este o fazer chegar ao príncipe dos humanistas então em Friburgo de Bisgóvia, já se adivinha o motivo de tal alvoroço: um rico presente de ourivesaria se apresentava como artístico e afectivo traço de união entre Erasmo, Damião de Góis e, mediante as cartas de Volz ocasionadas pela morte do roterdamês, também Beato Renano. As palavras de Góis, na carta datada de 20 de Junho de 1533, referentes à dádiva — «argenteum poculum inauratum» — eram por sua vez bastante semelhantes às de Volz — «poculum auratum», na carta de 3 de Agosto de 1536, e «poculo.... argenteo....

<sup>(19)</sup>Cf. Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, ob. cit., pp. 440-441 e 422-423; e bem assim, *De Puntate Tabernaculi sive Ecclesiae Christianae*, per Des Erasmum Roter. Cum aliis nonnullis lectu non indignis, Basileae, in officina Frobeniana an. MDXXXVI [ed. *Principes*], pp. 108-109.

undique inaurato ac mire fabreque facto», na de 1 de Dezembro do mesmo ano <sup>(20)</sup>. Havia tão-só a pequena diferença de o copo de Góis ser provido de opérculo e o de Volz nada sugerir que o fosse, nem as cartas deste nem o poema de Witz.

A dúvida aclarou-se em breve, mau grado originando outra. É que por um lado, segundo Emil Major <sup>(21)</sup>, citado por Alien e Matos, no inventário de 10 de Abril de 1534, devido a Gilberto Cognato (Cousin), secretário de Erasmo, menciona-se «aliud [poculum] cum opérculo totum inauratum, donum clarissimi viri D. Damiani a Choes Lusitani», com a nota erasmica de «vendidi Amerbachio»; por outro lado, Erasmo na carta logo de 11 de Abril para Góis escreve: «bibemus de poculo tuo, quod perendie advehetur», quer dizer, «beberemos pelo teu copo, que chegará depois de amanhã», isto é, no dia 13. Ora arrolar três dias antes, e com pormenores, um objecto nunca visto nem descrito pelo doador ou por Erasmo Schets que lho enviou de Antuérpia, não é compreensível. De duas uma: ou tal inventário é de 1535, hipótese admissível em face do próximo regresso de Cognato, em Outubro, para a sua terra de Nozeroy; ou a data de 10 de Abril de 1534 há-de entender-se como o início do mesmo e não o fecho, particularidade em que ignoro se os autores citados repararam. Na verdade, e para me reportar apenas a Elisabeth Feist Hirsch <sup>(22)</sup>, que não cita Major nem Matos, escudada somente em Alien, na sua expressão «an inventory made by Cognatus on April 10, 1534» o verbo não implicará necessariamente a acepção de «acabado», «terminado». Por minha parte <sup>(23)</sup>, quando há anos escrevi *inventário levado a efeito*, também não me ative muito ao rigor semântico desse participio passado.

Seja como for, a taça de Damião de Góis, certamente admirada por Beato Renano nalguma das suas visitas a Friburgo ou à casa de Bonifácio Amerbach em Basileia, não era menos digna de um poema. Seja-me lícito levantá-la em gesto de brinde saudoso, ao finalizar este convívio entre tantos amigos humanistas para evocação de dois deles que, afastados no espaço, viveram tão próximos pela inteligência e pelo coração — Beatus Rhenanus e Damianus a Goes.

<sup>(20)</sup> Cf. Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, p. 76; Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, *loc. cit.*, na nota 19.

<sup>(21)</sup> Cf. Emil Major, *Virorum illustrium reliquiae*: I — Erasmus von Rotterdam, Basileia, 1925, pp. 41-45; H. M. Allen et H. W. Garrod, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, (12 vols.), Oxford, X, p. 254; Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, p. 254, nota 86.

<sup>(22)</sup> Cf. *Damião de Góis. The life and thought of a Portuguese humanist, 1502-1574*, Haia, 1967, p. 68, nota 23.

<sup>(23)</sup> Cf. Amadeu Torres, *ob. cit.*, I, p. 254, nota 86.



## A UTOPIA DE TOMÁS MORE É UM A UTOPIA? \* \*\*

«...certamente que deve haver alguma unidade num estado, como numa casa de família, mas não uma unidade absoluta. Chega-se a um ponto em que o efeito da unificação é que o estado, se não deixa completamente de ser um estado, será certamente algo de muito pior; é como se uma pessoa reduzisse a harmonia ao unísono ou o ritmo a um único compasso».

Aristóteles, *Política*  
Livro II, cap. 5

«...consolo-me com a meditação de que os reinos de verdade tão pouco são mais verdadeiros.»

Tomás More, *Carta a Erasmo*  
Nichols II, p. 442  
Allen II, p. 499

I. Se é certo que as utopias — escritas e praticadas — nasceram, como uma «forma de sonho desperto», de um sentimento de *Geworferikeit*, no sentido de Heidegger, de um sentimento de *déréliction*, de abandono do homem lançado num mundo incompreensível do qual nada tem a esperar, mais do que uma forma de pensamento, ou uma *teoria* para a *praxis*, a utopia mais não é do que um sedativo que alivia a *Weltschmerz*, a dor do mundo, a dor de viver. O que nelas se exprime, antes de mais, com ligeiríssimas variantes, e muitas constantes é o desejo de retorno a um urbanismo ideal e perfeito, das cidades tradicionais, projectadas geometricamente segundo o quadri-

\* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

\*\* Não se trata de um estudo comparativo entre pensamento utópico tradicional e utopismo moderno, mas apenas de alguns contributos para a leitura da *Utopia* de Tomás More, *hoje*.

culado de um tabuleiro de xadrez 0). Neste espaço geométrico exacto, o homem reencontra a ordem, a harmonia, o lugar certo, recupera o sentido de orientação perdido num mundo infinito, sem pontos de referência. A cidade representa neste sentido o lugar da *habitação* propriamente humana (2) porque é a construção do homem para o homem, à sua dimensão, é o seu *domínio*.

Esta fusão de «sonho acordado», de «ideal geometricamente projectado», de refúgio no sentido afectivo, mas racionalmente delineado, condensa em si mesma as *soluções* para os males humanos e sociais, as aspirações ideias e culturais de uma época, de uma sociedade: é em suma como um *espelho*, não retrovisor, mas ante-visor do futuro. O que levou V. Hugo a afirmar que «a utopia é a verdade de amanhã», e Lamartine, no mesmo sentido, que «as utopias são verdades prematuras».

Na sua obra sobre a utopia, J. Servier (3) considera-a sob o véu da ficção, como uma simbologia própria, comparável à dos contos de fadas de um mesmo povo, um conjunto de variações do imaginário à volta de um tema comum. Como nos sonhos ou nos contos de fadas, as utopias seguem linhas temáticas pouco variáveis: descrição de uma cidade perfeita onde se encontram investidos do poder aqueles que são considerados dignos, em rotura com a ordem social antiga (4); crítica a essa ordem social que pode revestir o carácter de sátira; o mesmo acesso à utopia através de uma viagem ou de um sonho, a sua geografia incerta: um local isolado, muitas vezes uma ilha (5); situação também

C<sup>1</sup>) Hippodamus, a quem se refere Aristóteles, *Política* II, cap. 54, cidadão de Mileto, terá sido o primeiro inventor do traçado geométrico das cidades, que projectou o Pireu segundo esse modelo do tabuleiro de xadrez.

(2) Cf. Heidegger, *Essais et Conférences*, «Bâtir habiter penser», Paris, Gallimard, 1958, pp. 170-194; Heidegger refere este sentido de que o homem só chega verdadeiramente a habitar aquilo que constrói. *Bâtir* relaciona-se com o alemão *bauen*, que significa não só construir, mas também cultivar: «Celui-ci, le bâtir a celle-là, l'habitation pour but. Toutes les constructions, cependant ne sont pas aussi des habitations.... Là où le mot *bauen* parle encore son langage d'origine, il dit en même temps jusqu'ou s'étend l'être de l'habitation.... Être homme veut dire: être sur terre comme mortel, c'est à dire: habiter».

(3) J. Servier, *L'Utopie*, «Que sais-je», PUF, 1979.

(4) J. Servier, *ibidem*, p. 89 ss.

(5) A ilha da *Utopia* situada algures no «novo mundo», «forma como que um semicírculo de quinhentas milhas de circunferência e apresenta a forma de um crescente cujas pontas estão afastadas cerca de onze mil. É difícil o acesso à ilha, pois a entrada do golfo é perigosa por causa dos bancos de areia, de um lado, e dos rochedos, do outro», *A Utopia*, Lisboa, Guimarães Editores, Lda., 1985, trad. de José Marinho. É nesta edição que passaremos a citar a obra.

imprecisa no tempo (toda a utopia é também uma *ucronia*); o desejo de retorno à pureza da *cidade* de plano tradicional.

Os habitantes da utopia são personagens que acreditam na excelência da própria organização, da segurança que os rodeia, de uma responsabilização social que os iliba de um peso esmagador, individualmente insustentável. Todos fizeram racionalmente, deliberadamente uma opção pela segurança e pela ordem em sacrifício da sua liberdade individual, opção que se traduz numa espécie de *contrato* implícito, não mencionado nas leis nem nas constituições, mas no qual radica de facto toda a ordem social da utopia.

Explorando esta via, a da utopia como refúgio racionalmente projectado para evitar os males da sociedade, a dor de viver, pode-se chegar a uma ideia de utopia totalmente oposta à inicial, de «sonho acordado», ficção que assume as aspirações e ideais de um povo, etc.

Na perspectiva de um autor contemporâneo, a utopia é precisamente o contrário desse mundo imaginário desejado <sup>(6)</sup>:

«Entrer en utopie, au contraire, c'est délibérément choisir l'univers le plus monotone et le plus fastidieux qui soit... la clarté logique de l'ordre ou plutôt de l'organisation établie, dans l'évidence close et béate des nombres, de l'équation et de la précision».

A visão utópica manifesta a paixão do sistema, o desejo histórico de perfeição, a planificação absoluta, a rocha no cimo da pirâmide, a vontade radical de cortar com o passado histórico, o ódio a tudo o que diferencia, o original, o que personaliza, a fobia da mudança, a luta inexorável contra a evolução e o progresso.

Estas considerações, por demasiado genéricas, não nos podem levar a uma definição — se é isso que se procura... — de utopia, muito menos de pensamento utópico. Mais não são do que «pontos de vista» situados e por isso mesmo parciais, senão tendenciosos. De facto para definir *utopia*, encontramos-nos perante uma aporia de difícil solução. Como refere J. C. Davis <sup>(7)</sup>, para definir a *utopia*, que exemplos adoptar? Que *utopias* seleccionar? «The paradox was clear: in order to study what utopias are, it is necessary to know what they are....» <sup>(8)</sup>. Definir

<sup>(6)</sup> François Laplantine, *Les trois voies de Vimmaginaire*, Paris, Editions Universitaires, 1974, p. 179.

<sup>(7)</sup> J. C. Davis, *Utopia & the Ideal Society A Study of English utopian writing, 1516-1700*, Cambridge University Press, 1981.

<sup>(8)</sup> *Ibidem*, p. 12.

primeiro e classificar depois? Ou partir de uma série de exemplos, indutivamente, para um conceito de *utopia*? Mas ao definir, ou ao seleccionar, não estaremos de qualquer modo a vermos, a nós próprios, com os nossos paradigmas, problemáticas, nesse espelho ante-visor e a transpor para a própria definição, ou selecção, a *utopia* que construímos com os nossos pré-conceitos, críticas, e projectos de uma ordem social possível?

«Um exercício sobre as possibilidades laterais» — assim define R. Ruyer no seu livro *Utopie et les utopies*, Paris, 1950. Definição que na sua acuidade suscita uma boa pista para pensar em torno da utopia, e particularmente adequada à obra de S. Tomás More: «Sermonis quem Raphael Hythlodæus vir eximius, de optimo reipublicæ statu habuit» — como se lê na primeira página da edição de Frobenius, Basileia, 1518.

«Um exercício sobre as possibilidades laterais» ou a prática de semear ao vento questões, problemas, possíveis soluções, alusões críticas, denúncias, perspectivas de reformas... A leitura da obra traz consigo, de alguma maneira uma reminiscência da parábola: alguma semente caiu junto ao caminho e foi comida pelas aves; alguma caiu em pedregais sem terra funda e rapidamente secou, por falta de raízes; outra entre espinhos que a afogaram. Alguma, enfim, caiu em terra boa e deu fruto <sup>(9)</sup>.

A urdidura da obra, no seu entramado de reflexões político-sociais, referências satíricas e jogos de imaginação, exige subtileza para captar as primeiras e as segundas intenções, as sub-intenções explícitas ou implícitas nos diálogos de Antuérpia e no relato imaginário do navegador português, incrustado na obra como uma pedra exótica em peça de joalheria. A personagem — imaginária ou real? — de Hitlodeu, as suas narrativas de longes terras desconhecidas e estranhas, as suas reflexões de homem experimentado em negócios da governação e nos costumes do mundo ocidental de então, as suas referências várias a situações de povos exemplares quanto a algumas das suas instituições e os diálogos filosóficos do pequeno grupo amigo, no jardim de Pedro Gilles: tudo isto nos faz ver como que uma certa *estratificação do imaginário* de More na *Utopia*. *Estratificação* que percorre uma zona vasta, desde o factual, real, actual, ao possível, aos com-possíveis, ao ideal, ao imaginário... Estes processos estão bem ilustrados nas referências contidas na panóplia de cartas-prefácio e adendas que prolongam a obra. A *ilha de nenhures* imaginada por Tomás More, foi um autêntico *jeu d'esprit*, aliciante e sugestivo para o selecto

(9) S. Mateus, cap. 13.

grupo de humanistas que conviveram e se corresponderam com More<sup>(10)</sup>.

O próprio remate final, com que Tomás More dá por encerrada a sessão, longe de ser como a conclusão (solução) como no final das disputas medievais, é simplesmente um levantar o jogo por terminar O<sup>1</sup>). O leitor é deixado a flutuar numa certa perplexidade lúdica<sup>(12)</sup>> hesitando entre a seriedade discursiva das teses em questão, e o gozoso espanto perante a obra literária, de ficção, ou de qualquer obra de arte.

II. «Pois bem — disse eu a Rafael —, fazei-nos uma descrição dessa ilha maravilhosa. Não omitéis nenhum pormenor, peço-vos. Descrevei-nos os campos, os rios, as cidades, os homens, os costumes, as instituições, as leis, tudo quanto pensardes que nos convém saber, e crede-me se vos disser que a nossa curiosidade abraça tudo que ignoramos».

<sup>(10)</sup> Cf. Germain Marc'Hadour, *L'Univers de Thomas More*, Paris, J. Vrin, 1963, onde se encontra uma cronologia crítica de More e Erasmo.

<sup>(11)</sup> Apesar de ter More bastantes objecções a levantar à narrativa e às questões tratadas por Hitlodeu, remata deste modo o diálogo: «Não pus contudo a Rafael nenhuma dificuldade porque sabia que ele se encontrava fatigado da longa narrativa que me fizera. Além disso, não estava seguro que ele fosse capaz de sofrer pacientemente a contradição. Lembrava-me de ter eu próprio já censurado vivamente aqueles contraditares que têm receio de passar por imbecis se não acham qualquer coisa a opor às ideias alheias», (*A Utopia*, p. 181).

<sup>(12)</sup> O carácter lúdico da cultura, a perspectiva interessantíssima da obra de J. Huizinga, *Homo ludens*, S. Paulo, Perspectiva, 1980, perpassa toda a obra de More:

«O jogo distingue-se da vida 'comum' tanto pelo lugar quanto pela duração que ocupa. É esta a terceira das suas características principais: o isolamento, a limitação. É 'jogado até ao fim', dentro de certos limites de tempo e de espaço. Possui um caminho e um sentido próprios» (p. 12). Uma outra característica do jogo que se adequa perfeitamente à obra de More, é a que refere Huizinga (p. 13): «Reina dentro do domínio do jogo uma ordem específica e absoluta. E aqui chegamos a sua outra característica, mais positiva ainda: ele cria ordem, e é ordem. Introduce na confusão da vida e na imperfeição do mundo uma perfeição temporária e limitada, exige uma ordem suprema e absoluta». Daí talvez a afinidade entre jogo e beleza: «O jogo lança sobre nós um feitiço: é 'fascinante', 'cativante!' Está cheio de duas qualidades mais nobres que somos capazes de ver nas coisas: o ritmo e a harmonia».

Há ainda outros dois aspectos referidos por Huizinga de interesse para a consideração da *Utopia*: o diálogo como uma forma de arte, de ficção; e o próprio raciocínio, um processo que até certo ponto é marcado por regras lúdicas, é válido apenas dentro de uma área na qual se aceita a obrigatoriedade dessas regras (cf. p. 170).

Tomás More dá assim a palavra a Rafael Hitlodeu, o português que, segundo palavras de Pedro Gilles, navegara «como Ulisses e até mesmo como Platão» (13), se ligara a Américo Vespúcio nas suas últimas viagens e ficara no litoral da América enquanto Vespúcio regressava à Europa. Aí conhecera múltiplas regiões, desembarcara por milagre em Ceilão, daí seguira para Calecut donde um navio português o trouxera de novo ao seu país. Razões sobradas, portanto para ser o homem mais conhecedor de interessantes e completos pormenores acerca de regiões e homens desconhecidos. O encontro de Hitlodeu com Tomás More dá-se nos jardins de Pedro Gilles em Antuérpia, numa pausa das negociações que, por encargo do Rei de Inglaterra, More deveria tratar, formando parte de uma legação de seis membros. Tinham que negociar, sob a presidência de Tunstall, os acordos sobre o comércio externo entre os Países Baixos e a Inglaterra, que, sobretudo desde a subida ao trono de Carlos, filho de Filipe o Belo, estavam sujeitas a variações por parte dos mercadores do continente.

As negociações em Bruges devem ter sido difíceis e morosas pois, ao fim de duas sessões, não tendo chegado a acordo, os delegados flamengos interromperam os encontros para ir a Bruxelas consultar o seu rei. Em Bruges, Tomás More tivera a oportunidade de conhecer vários homens de letras e fez amizade com alguns humanistas como Busleiden e o espanhol Luis Vives (14). Aproveitando a ausência temporária dos delegados flamengos, More decide ir a Antuérpia visitar Pedro Gilles (15).

(13) A história do navegante português é brevemente narrada por Pedro Gilles: «Rafael Hitlodeu (este é o seu nome de família) conhece bastante o latim e sabe grego na perfeição. Como se dedicou predominantemente à filosofia, cultivou a língua de Atenas mais do que a de Roma. Eis por que, em questões de relativa importância, citará passos de Séneca e de Cícero. Nasceu em Portugal. Novo ainda, abandonou a fortuna paterna aos irmãos e, levado pela intensa paixão de conhecer mundo, ligou-se a Américo Vespúcio e seguiu-lhe a sorte», (*A Utopia*, p. 28).

Sobre as relações de *A Utopia com Portugal* cf. José V. Pina Martins e Fernando Moser, «Thomas More au Portugal», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XVII. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 447-489. Cf. também Fernando Moser, *Tomás More e os Caminhos da Perfeição Humana*, Lisboa, 1982 (colectânea de ensaios do Professor Fernando Moser, o português que maior atenção dedicou a Tomás More).

(14) Em 1523, Luis Vives, a pedido da Rainha Catarina, esboçou um programa de estudos para a princesa Maria, no qual inclui, entre as obras a ler, *A Utopia*.

(«) De Pedro Gilles, dá Tomás More os mais rasgados elogios: «Jovem ainda, desfruta de proeminente situação entre os concidadãos e merece na verdade o bom conceito em que o têm, tanto pelos seus

A personalidade afável do humanista de Antuérpia e as conversas interessantes que com ele pôde manter fizeram deste interregno, uns dos dias mais felizes da vida de Tomás More<sup>(16)</sup>. É pois através de Pedro Gilles que More trava conhecimento com o curioso navegador português que lhe proporcionaria amenas e interessantes narrativas, conversas e discussões. Destas íntimas e saborosas reuniões temos um registo visual na gravura de Holbein (Ambrosio) na primeira página da edição de Basileia, de 1518: com uma boa dose de imaginação, Holbein representa o navegador, Tomás More e Pedro Gilles sentados «à sombra de umas ramagens com anacronismos de fundo alpino enquanto João Clemente — o jovem secretário de More — acode correndo de um palacete italiano para servir um refresco aos interessados conversadores»<sup>(17)</sup>.

Rafael Hitlodeu bem poderia ter estudado cosmografia na escola de Sagres, antes de integrar-se na tripulação de Américo Vespúcio e, segundo o biógrafo Vazquez de Prada, parece um personagem arrancado às tábuas de Nuno Gonçalves, homem de mar, com a língua solta, olhar longínquo e interessado nas questões filosóficas<sup>(18)</sup>. Servindo-se deste recurso literário, Tomás More dá largas à fantasia, criando um género entramado de ficção e realismo, onde dificilmente se percebe a fronteira entre o real e o imaginário.

Foi durante a sua permanência nos Países Baixos que Tomás More redigiu o livro II da *Utopia* — a longa e pormenorizada descrição da ilha, seus habitantes, instituições, usos, costumes, leis, etc. que Rafael fizera a pedido de More. De regresso da sua embaixada, é absorvido em Londres pelos trabalhos de magistrado, que não lhe deixam tempo livre para escrever. Desta falta de tempo para os seus sonhos e devaneios

conhecimentos como pelas suas virtudes, pois a erudição não é nele inferior aos dotes de carácter. Franco e aberto, nutre pelos amigos tanta benevolência, tanta estima, lealdade e dedicação, que poderíeis considerá-lo o autêntico modelo da amizade...» (*A Utopia*, p. 26).

<sup>(16)</sup> Note-se que a estadia nos Países Baixos e a sua experiência daquelas difíceis conversações não foram nada gratas a More, que, numa carta a Erasmo, confessa: «Nunca me foi agradável o cargo de membro de embaixada. E parece-me que vos serve melhor a vós, os sacerdotes do que a nós, leigos, pois não tendes mulher nem filhos, nem talvez casa, ou poderíeis encontrá-la em qualquer parte». *Carta a Erasmo*, Allen, II, 388 *cit.* por Andres Vázquez de Prada, *Sir Tomas More*, Madrid, Rialp, 1966, p. 128.

<sup>(17)</sup> Andres Vazquez de Prada, *ob. cit.*, p. 133.

<sup>(18)</sup> *Ibidem*, p. 130.

literários, se queixa o humanista, em carta a P. Gilles, publicada no prefácio da *Utopia*:

«Estive comprometido em trabalhos de justiça, já em arbitragens, já em julgamentos, a visitar uns por causa do meu ofício, e outros por causa dos meus assuntos.... Podereis perguntar, então, *quando escreveis?*» (19).

Subtraindo tempo ao sono e às refeições, Tomás More consegue enfim enviar o manuscrito a P. Gilles, afirmando-lhe na mesma carta o seu intuito de reproduzir o mais correctamente possível a narrativa de Rafael, com o desejo de que «a minha inteligência e a minha subtilidade estivessem acima do padrão da minha memória, mas não estou certo de que algo não houvesse sido esquecido». E, em tom de requintado humor, o autor pede a Pedro Gilles o favor de investigar sobre alguns dados geográficos concretos acerca da ilha da Utopia, deixando mais uma vez o leitor a pairar numa zona incerta entre o imaginário e o real, hesitante entre o rigor do historiador e a liberdade da fantasia do *contador* de histórias...

Escreve More (20):

«Como sabeis, o meu jovem companheiro João Clemente estava connosco na ocasião, e nunca o deixo perder qualquer conversa que haja interesse didáctico, pois já começou a mostrar tantas promessas nas letras Latinas e Gregas que espero dele, um dia, grandes coisas. Pois ele lançou-me em grande perplexidade acerca de um aspecto, já que, se bem me lembro, Hitlodeu disse-nos que a ponte de Amaurota, que atravessa o rio Anidro, tem quinhentos passos de comprimento; agora, o nosso João diz que é necessário abater duzentos, que a largura do rio naquele sítio não vai além de trezentos passos. Sereis capaz de fazer um esforço de memória?»

Além desta, outra dúvida geográfica inquieta o espírito de More: a localização certa da ilha, em que parte do novo mundo.

Pedro Gilles sintoniza imediatamente com o humor fantasista de Tomás More e prolonga a elocubração sobre a ilha imaginária, em carta a Busleiden:

«Aproveito para vos dizer que More é um tanto perturbado por não saber qual a exacta situação da ilha. De facto, Rafael não a mencionou, mas só breve e inciden-

(19) Epístola de Tomás More a Pedro Egídio (Pedro Gilles), Prefácio de *A Utopia*, ed. cit.

(20) *Ibidem*.

talmente porque pensava voltar mais tarde ao tema: ....quando Rafael falava do assunto, veio um criado a ter com More e segredou-lhe fosse o que fosse ao ouvido. E embora isto me levasse a escutar ainda com mais atenção, exactamente no momento crítico — um dos seus companheiros começou a tossir bastante — suponho que se constipou no barco — por isso o resto da narrativa de Rafael tornou-se inaudível» (21).

E assim, com um ataque de tosse, se dissipa a localização geográfica da ilha, que More denominara, primeiramente, em latim — *Nusquama*. A sua capital Amaurota, literalmente, «entre brumas», o rio Anidro, «sem água», criam esse clima de paradoxo, semi-ficcional, de um imaginário que o autor parece querer sombrear com alguns toques de realismo: bem condimentados pelo espírito de ironia e pela subtilidade literária de More, a razão e a imaginação entrelaçam-se num estilo que espicaça vivamente a curiosidade e a perspicácia do leitor.

A correspondência entre os humanistas seus contemporâneos rodeia a obra de More desempenhando o papel da crítica que se tece à volta de toda a obra literária, e que hoje se veicula essencialmente através dos meios de informação. Era costume entre os homens de letras desta época fazer circular os seus manuscritos, e as cartas dedicatórias, assinadas por personagens de renome assegurado são como um antecedente do que viriam a ser os prólogos e os prefácios (22).

Sabemos pelo Epistolário de Tomás More que o próprio autor da *Utopia*, necessitava da opinião crítica dos amigos, e de uma forma especial da de Tunstall, o Arcebispo da Cantuária, de quem afirma More, na primeira página do livro I: «seu saber e virtude estão tanto acima dos meus louvores e é tão notada a sua fama, que celebrar-lhe os merecimentos seria, tal como diz o provérbio, *abrir uma porta aberta*».

(21) Epístola de Pedro Egidio a Busleiden, Prefácio *ed. cit.* de *A Utopia*.

(22) A 1ª edição de Lo vaina continha a carta de Pedro Gilles a Busleiden, uma com versos de um professor de Lo vaina (João Paludanus) a Pedro Gilles, outra de Busleiden a Tomás More e finalmente a de Tomás More a Pedro Gilles. A 2ª edição de Paris acrescenta uma extensa epístola de Budé a Lupset e uma segunda de More a Pedro Gilles. A 3ª, de Basileia inclui uma carta de Erasmo a Fr oben, o impressor. Não se trata de cartas de mera adulação ou de apresentação formais, mas tentam explicar o valor do livro, em termos de análise séria.

Da sua carta a Tunstall encontramos apenas uma reconstituição <sup>(23)</sup>, mas em carta de More a Erasmo, refere com indissimulado entusiasmo:

«Tunstall acaba de enviar-me urna carta cheia dos mais íntimos sentimentos; a sua opinião sobre a nossa República, tão sincera, tão favorável, compraz-me mais do que a de um sábio ateniense. Não podes imaginar os saltos de alegria que dou, de quanto me vi crescer quando vem aos meus sentidos a ilusão de que os meus utópicos me coroaram seu perpétuo soberano» <sup>(24)</sup>.

E o sábio letrado britânico espraia-se a contar puerilmente, o seu sonho ou devaneio de Rei da Utopia, ao amigo Erasmo. Recebera em comissão os habitantes da ilha, que formavam um longo e esplêndido cortejo. Vinham nomeá-lo soberano vitalício da Utopia. More vê-se coroado com um diadema de espigas de trigo e sobre os ombros é-lhe colocada como manto de realza, uma humilde capa de lã grosseira, e por ceptro recebe um manipulo de talos de cereais. Com um séquito numeroso de amaurotas, Tomás More vê-se a receber os embaixadores de outras nações que, na sua rudeza e ignorância, se apresentam cobertos de adornos infantis e atavios femininos, atados com cadeias de ouro desprezível e ridículos nas suas púrpuras, jóias e outras vaporosas bagatelas. A carta termina com o despertar para a cruel realidade:

«Eu continuava com este tão maravilhoso sonho quando a aurora dissipou a visão, destronando-me da minha soberania e trazendo-me à prisão, por outras palavras, às minhas ocupações forenses. De todos os modos, consolome com a meditação de que os reinos de verdade tão pouco são mais verdadeiros. Adeus, querido Erasmo».

A narração deste sonho ingénuo constitui mais um dado interessante para compreender a ironia fantasiosa que está na origem da criação literária da *Utopia*: a descrição do cortejo onírico coincide exactamente com a que More transfere para a narração de Rafael, ao referir-se às viagens dos utopianos. Hittlodeu explica o desprezo que os amaurotas sentem pelo ouro, pela prata e por todo o tipo de riquezas, que utilizam para fins comezinhos — até para fazer bacias de cama — despresticiosos — cadeias para os escravos e insígnias para os condena-

<sup>(23)</sup> Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. E. F. Rogers, 1947; v. tb. Stapleton, *The Life and Illustrious Martyrium of Sir Thomas More*, 1928,

<sup>(24)</sup> Nichols, II, p. 442 (dez. 1516); Allen, II, 499.

dos (25). Utilizam-nos também para adornar as crianças que, à medida que vão crescendo, as vão abandonando por se aperceberem de quão frívolos e pueris são esses atavios. Assim se explica que, quando os embaixadores da Anemólia vieram a Amaurota para tratar de assuntos de alta importância, e se apresentaram ricos e luxuosamente cobertos de ouro e pedrarias, tenham causado aos utopianos o mais vivo sentimento do ridículo. Os habitantes de Amaurota olhavam com piedade para os ricos embaixadores, julgando-os condenados, com semelhantes cadeias, anéis e brincos de ouro. E corriam a saudar os mais baixos criados, modestamente vestidos, tomando-os pelos verdadeiros embaixadores. As próprias crianças se riam daqueles homens adornados tão grotescamente:

«Olha aquele patusco que usa ainda pedras preciosas como se fosse um menino!» (26).

E as mães tinham que repreendê-los com o ar mais sério:

«Cala-te, filho, eu creio que é um dos bobos da embaixada».

A sobriedade rural do séquito de utopianos que coroara More com um diadema de trigo e lhe dera por ceptro um molho de espigas é um contraste que denuncia de um modo indirecto e subtil o fausto, a riqueza e vaidade dos príncipes do seu tempo.

É este estilo de quase-ficção satirizante, que envolve imaginário e conhecimento do real social, que torna a obra de Tomás More de um interesse sempre actual. Não nos causará estranheza constatar, por outro lado a *diversidade de leituras* — contraditórias, por vezes a que o texto foi sujeito, o que só confirma a ideia de que não se trata de um *texto cerrado*, mas de um *texto espelho*.

Alguns consideraram a obra carregada de heresias e rejeitaram-na intolerantemente, ou consideraram-na apenas no sentido de um «ideal impraticável e fantástico»; nela se tratam de «repúblicas imaginárias, visões vãs, fantasias de filósofos que entretêm o tempo e exercitam a sua agudeza» (27).

Houve quem considerasse Tomás More um antecedente do socialismo materialista, precursor da ideologia comunista. A primeira interpretação do More *socialista* deve-se a Karl J. Kautsky, que tenta reconstruir toda a vida do Santo Már-

(25) *A Utopia*, p. 107.

(26) *Ibidem*, p. 110.

(27) sir Thomas Smith, in *De Republica Anglorum* (1583).

tir sobre esta hipótese anacrónica e absurda na obra *Thomas More und seine Utopie*, Stuttgart, 1890 <sup>(28)</sup>. Em contra-partida, H. Oncken em *Die Utopie des Thomas Morus und das Machtproblem* (1922) considera-o o grande inspirador da *Realpolitik* do imperialismo inglês.

A contraposição de opiniões é reflexo do poder crítico do livro. A *Utopia* desentranha página a página os mais agudos problemas da sociedade contemporânea de More: o despotismo dos príncipes renascentistas, os abusos da nobreza, a falta de visão cristã, a acrasia de costumes, a ociosidade e o parasitismo. Erasmo, cuja intervenção deve ter sido decisiva na composição sobretudo do I Livro e que bem captou a intenção de More, aconselha a um amigo a leitura da *Utopia*, «...se quiseres entender as fontes das quais brotam quase todas as doenças do corpo político».

Neste sentido, como afirma Reynolds <sup>(29)</sup> «a *Utopia* não é uma utopia». More não está a visualizar o «estado ideal» na sua perfeita redondez <sup>(30)</sup>, mas, ao descrever um «estado possível», está a aventar *hipóteses* de solução para os males denunciados. *Hipóteses* deduzidas racionalmente de uma mundanidade intrínseca ao ser do homem, do seu conviver que requer

<sup>(28)</sup> Marx e Engels estudaram a fundo a *Utopia*, procurando uma corrente histórico-doutrinal. Marx, no cap. XXVIII do Livro I de *Le Capital* cita abundantemente o I Livro de *A Utopia*, onde More pinta a crise social e económica que grassava na Inglaterra de Henrique VII e VIII: «Dans son Utopia, Th. More parle de l'étrange pays où les moutons mangent les hommes», (K. Marx, *Le Capital*, trad. Joseph Roy, I, p. 691). Cf. F. Engels, *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 4.<sup>a</sup> ed., Berlin, 1891.

Sobre a correcta interpretação da doutrina comunitária de *A Utopia*: o excelente trabalho de H. W. Donner, *On the Utopia of St. Thomas More*, revista e republicada com título *Introduction to Utopia*, Sidwick and Jackson, 1945.

<sup>(29)</sup> E. E. Reynolds, *Saint Thomas More*, Buns Oates, London, 1953.

<sup>(30)</sup> «Qual é o objecto que cumpre a condição de ser rotundamente uno e único? A circunferência. A circunferência é um tema obsessivo ao longo da historia da filosofia. Parménides: o ser é circular. Platão: a alma é uma esfera. Uma heresia dos primeiros séculos: o corpo ressuscitado é esférico. Aristóteles: a perfeição do universo é o círculo. A circunferência: porquê? pela sua simplicidade e pela sua unidade.... Do ponto de vista da imaginação, a circunferência define-se como a igualdade da curvatura. A igualdade de uma curvatura é mais formai do que a igualdade da direcção, isto é, da recta. A circunferência é a igualdade na mudança» (cf. Leonardo Polo, *Curso del Teoria del conocimiento*. Pamplona, Eunsa, 1984, pp. 403-404). A imagem da utopia, é precisamente uma imagem perfeitamente esférica, fechada, de igualdades de distâncias, sem acidentes de percurso, sem imprevisíveis.

necessariamente uma regra, uma medida. Não nos são apresentadas de uma forma transparente e linear as soluções que, na opinião de More serviriam para constituir a melhor das sociedades possíveis, o melhor dos mundos possíveis, a versão cabal da «ordem social». Como refere Reynolds <sup>(31)</sup> «it is therefore as hazardous to deduce More's own opinions from *Utopia* as it is to deduce those of Shakespeare from his plays. We must make allowance for the dramatic irony and for More's love of fun. Those who ignore these Lucianic elements soon get into difficulties and some over-solemn interpreters have been more amusing than convincing» <sup>(32)</sup>. Por isso os biógrafos de More são unânimes em afirmar que o leitor da *Utopia*, para uma compreensão da obra, necessita, além de um espírito sagaz, de uma boa dose de ironia e bom humor <sup>(33)</sup>. As considerações prévias para uma leitura acertada aconselhadas por Reynolds na biografia constituem marcos indicadores de um itinerário correspondente ao que assinala o autor.

A primeira consideração diz respeito à modalidade do texto: trata-se de um *diálogo*, no qual dificilmente se podem destrinçar as *teses* defendidas pelo próprio autor, das meras *opiniões* referidas pelas várias vozes intervenientes, e das *hipóteses* emergentes no fluir do próprio diálogo.

A segunda consideração útil para a compreensão das ideias de More, é a de que a *Utopia* não é uma nação cristã. A ilha imaginária apresenta uma das sociedades *possíveis*, constituída com base na razão humana: trata-se de um verdadeiro exercício mental para resolver um *problema* <sup>(34)</sup>, que More enuncia do seguinte modo: dado um país no qual se ignorasse por completo tudo o que diz a revelação cristã, mas onde a *razão* humana pudesse resolver com isenção as questões do bem comum, que soluções se dariam para a organização política e social? A resposta — ou uma resposta — de Tomás More: a *Utopia*.

A terceira consideração provém de um princípio elementar de boa hermenêutica, segundo o qual os termos utilizados pelo

<sup>(31)</sup> Reynolds, ob. cit., p. 16.

<sup>(32)</sup> Os seus estudos de Platão e de Luciano contribuíram para o gosto do diálogo, como modalidade de texto.

<sup>(33)</sup> Foi talvez prevendo as incompreensões ou más interpretações da obra, que More teve a prudência de a escrever em Latim, língua que aliás, como bom humanista, dominava perfeitamente, destinando-a assim a um público selecto de humanistas e homens de letras. Cf. José V. Pina Martins, «L'Utopie de Thomas More et l'Humanisme», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XIII. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

<sup>(34)</sup> Sobre noção de *tese*, *hipótese* e *problema*, cf. Aristóteles, *Tópicos*, I.

autor, não devem ser arrancados do terreno contextual, histórico e social, sob pena de distorcer ilusoriamente o seu pensamento. Neste sentido, revela-se toscamente anacrônica a afirmação de Russell Ames:

«More era um burguês, um crítico do capitalismo nascente e, sobretudo, de um feudalismo esgotado, que esperava reformar a sociedade num futuro imediato com uns moldes burgo-republicanos» (35).

Algumas destas interpretações teriam parecido a More, pelo menos tão absurdas como aquelas coisas que, na narração de Rafael lhe abalaram as suas ideias, tais como o seu sistema de guerra, o seu culto, a sua religião e principalmente a comunidade de vida e de riquezas como fundamento daquela estranha república (36).

III. Se, por um lado, na *Utopia* encontramos uma boa dose de imaginação e de ficção política e social — sobretudo nas referências às sociedades ideais — por outro lado as questões que o grupo de humanistas traz à colação não são meras especulações abstractas, mas abordam temas nos quais o próprio More estava pessoalmente empenhado. Em toda a obra moreana, literatura e vida encontram-se entranhadamente unidas (37).

Um dos problemas constantes na sua obra, e que acabou por lhe custar a própria vida, é o conflito entre consciência e conformidade social, entre consciência moral e lei. Três forças induzem o homem a comportar-se de um modo socialmente aceitável, numa sociedade salutarmente estável:

1. ° as leis e respectivas sanções;
2. ° a pressão social informal sob a forma da opinião pública, dos critérios geralmente aceites;
3. ° a consciência.

A problemática que More sujeita à discussão no I Livro está centrada no *mal social* causado pelo *mau funcionamento* destas três pressões. Na sociedade em que vive, constata a ineficácia das duas primeiras forças para regradar os destemperos da ganância, do roubo e da ociosidade. Como homem de leis,

(35) Russell Ames, *Citizen Thomas More*, 1949, p. 18.

(36) Cf. *A Utopia*, p. 181.

(37) Cf. Germain Marc'Hadour, *ob. cit.*, refere a directa repercussão das negociações comerciais e da estadia em Bruges e Antuérpia na criação da obra prima de More.

preocupa-o a impotência do sistema legal face a situações verdadeiramente incontrolláveis. Como acertar com um código penal justo e proporcionado às condições de ordem e de justiça que a sociedade é capaz de garantir?

A discussão sobre penologia a que dá lugar esta primeira questão, põe em causa a legitimidade e eficácia de um código penal: «Qual o sistema penitenciário ideal?»<sup>(38)</sup>

Como resposta possível, More, pela voz de Hitlodeu, faz referência à primeira das *utopias*: o país dos poliléritos onde as instituições são profundamente sábias. O povo goza de inteira liberdade e governa-se por leis próprias. Vivem isolados de povos estranhos, longe do mar e cercados de montanhas que são as suas próprias muralhas e os põem ao abrigo de invasões. Tão pouco procuram ampliar o seu território, de modo que vivem em paz, sem exército e sem nobreza, ocupando-se da sua felicidade de povo desconhecido que pouco se importa com a vã glória.

O seu sistema penal funciona do seguinte modo: aquele que é acusado de roubo, é obrigado, em primeiro lugar a restituir o objecto roubado ao proprietário (e não ao príncipe, como noutros povos). Se o objecto roubado foi danificado recorre-se aos bens do réu, que é condenado a trabalhos forçados, mas se o roubo não tiver circunstâncias agravantes, o condenado pode trabalhar com o corpo livre e não é encarcerado:

«...o único castigo que lhes é imposto, é a continuidade no trabalho, pois fornecem-lhes tudo quanto é necessário à vida; como trabalham para a sociedade é esta que os mantém».

A eficácia deste sistema penal — do qual o texto dá mais pormenores — é atribuída à humanidade e bom senso da legislação aliada a toda uma forma de pressão social diluída, mas actuante, que afasta do criminoso a simples ideia de roubo com a aliciante da próxima reabilitação e liberdade.

Em contraste com este sistema penal ideal, More traça com realismo a situação crítica da sociedade inglesa, onde o descontrolo do desejo de ganância e de exploração em benefício próprio origina uma completa desordem laboral e social, expressa na alusão parabólica de que «os carneiros... esses animais por toda a parte tão meigos e tão sóbrios, mostram-se na vossa pátria de tal maneira vorazes e ferozes, que chegam, dir-se-ia, a comer os homens!»<sup>(39)</sup>.

<sup>(38)</sup> *A Utopia*, p. 46.

<sup>(39)</sup> *Ibidem*, p. 40.

A outra questão de fundo disputada no I Livro é a da intervenção directa do humanista e do filósofo na governação da *res publica* (40). Hitlodeu, como homem de consciência recta, e sábia experiência adquirida no conhecimento dos povos e suas formas de governo, é vivamente aconselhado por Tomás More e Pedro Gilles a intervir activamente na vida política, como conselheiro junto de um príncipe (41).

Mas o navegante português rejeita tal ideia, em primeiro lugar porque a vida política destruiria a sua equanimidade e tranquilidade de espírito. E segundo, porque os reis se ocupam em geral mais da guerra do que da administração dos seus Estados.

O problema parece estar candente no pensamento de More, que volta ao argumento, invocando mesmo a sentença platónica: «A humanidade será feliz no dia em que os filósofos forem reis ou os reis filósofos» (42). Mas o seu optimismo quanto ao bom sucesso de tal intervenção é de novo posto à prova na longa fala de Rafael. A confirmar a triste experiência que o próprio Platão fizera na corte de Denis, em Siracusa, Hitlodeu refere-se com pormenor à política externa dos vários países europeus, à própria Inglaterra, à França e à Itália. E a conclusão é óbvia: «a filosofia não tem acesso à corte dos príncipes».

O recurso de More procura então um fundamento de filosofia política mais burilada pelo conhecimento experiencial das circunstâncias, das oportunidades, do papel que o teórico tem de representar na cena política. Com habilidade e argúcia, aconselha More, habituado às lides da governação: «Quando não se pode atingir a perfeição, é preciso pelo menos atenuar o mal... Segui o caminho *obliquo*, conduzir-vos-á mais seguramente ao fim visado». É evidente a *estratificação* no pensamento de More entre a perfeição idealizada e *utópica*, tópico de sonho ou devaneio, e a perfeição procurada, limite tendencial nunca atingido, mas *ideia reguladora* da acção política, acção sempre exploratória, uma espécie de *peirastiqué práxica*.

IV. Apesar do realismo político declarado de Tomás More («pois só quando os próprios homens forem bons e perfeitos é que tudo será bom e perfeito»), a insistente referência de Hitlodeu à maravilhosa sociedade da Ilha da Utopia, excita a

(40) A questão dizia particularmente respeito a Tomás More, que duvidava da presença do humanista junto da corte. A opinião de Erasmo era contrária à intervenção na vida política, pois dizia que a vida da corte é a mais perigosa e opressora das servidões.

(41) *A Utopia*, pp. 42-43.

(42) *Ibidem*, p. 56.

curiosidade de More e dos restantes interlocutores, e Rafael enceta então a sua narração. É portanto no clímax de uma sequência de estados imaginários — os poliléritos, os Achorianos, os Macarianos, que surge a utopia da *Utopia*. Toda a argumentação do I Livro é habilmente conduzida como uma constante confrontação entre situações de facto, críticas, problemáticas e soluções paradigmaticamente ilustradas com alusões a um imaginário, exploração dos «mundos possíveis». Como num jogo de xadrez que não chega definitivamente a ser jogado, mas apenas disposto no tabuleiro, para ensaios das possíveis jogadas, com consequências para um jogador e outro, e novas alternativas que inscrevem no jogo um *da capo*: um verdadeiro *jeu d'esprit* ou um «exercício sobre as possibilidades laterais», segundo a referida expressão de Ruyer.

No II Livro, através da narração de Hitlodeu, More explora a viabilidade de resolver o conflito já referido entre consciência moral, leis e pressão social através de realizações legais, instituições educacionais e administração pública. A «ordem social» assentará em dois instrumentos fundamentais da educação do homem: o trabalho e o condicionamento das necessidades pelas próprias condições criadas pela sociedade em que se vive<sup>(43)</sup>. A estabilidade utopiana radica na constante e total disciplina dos homens. Daí o ênfase dado às leis, instituições associadas à promulgação e administração da lei, e aos homens que activarão estas instituições e que são, eles próprios, condicionados pela nova sociedade. O objectivo principal da organização social é pôr termo à incerteza moral e ao temor de que a história humana se reduza a um fluxo sem fim e sem sentido, a um caos moral. Nada disto é novo ou único em More: o que é original na *Utopia*, como refere Davis<sup>(44)</sup>, é o modo que o humanista escolhe para resolver estes problemas, através de um inquérito sobre a capacidade da instituição legal, educacional e burocrática para proporcionar ao homem e à sociedade um sentimento de certeza e eficácia moral. Paradoxalmente o que More arrisca na sua construção, é a restrição da liberdade individual em benefício da segurança, a um tal extremo que se poderia comprometer o *status* do homem como agente moral. Sendo More a fonte da tradição utópica para a modernidade, ele lega-lhe também a complexidade do próprio problema utópico.

<sup>(43)</sup> Cf. *A Utopia*, Livro II, «Dos magistrados; Das artes e ofícios; Das mútuas relações entre os cidadãos».

<sup>(44)</sup> J. C. Davis, *ob. cit.*, p. 61.

No entanto, tal paradoxo não passa despercebido a More, pois é precisamente o principal elemento do carácter lúdico da sua obra. Referimos já que a *Utopia*, no seu todo, poderia ser considerada sob esta perspectiva de *jeu d'esprit*, no qual se joga automaticamente com ideias, hipóteses, situações fictícias. More, em carta a Gilles deixa entender precisamente que o seu texto poderia também divertir e ao referir-se a algumas reacções às suas obras literárias, escreve: «Hic tam tetricus est, ut non admittat iocos, hic tam insulsus, ut non ferai sales» (45).

Este carácter lúdico não atenua no entanto a profundidade e a importância do problema: o que está em jogo é precisamente a felicidade dos homens na sociedade. Se More sabe dar aos diálogos e ao texto, esse tom de subtilidade e de ironia, e descreve a sociedade do seu tempo com um saboroso tom de bem humorada perspicácia, a *Utopia* não deixa de ser uma obra que nasce da visão profunda de um homem que deseja realmente a felicidade de toda a Humanidade.

Os utopianos que More nos pinta, através da narração de Hitlodeu, na sua ilha paradisíaca, vivem felizes, *secundum naturam et rationem* e por isso, até certo ponto, servem de exemplo, na sua inocência originária, a uma sociedade que se dizia cristã, mas traíra radicalmente a mensagem de Cristo. A sua felicidade assenta fundamentalmente na renúncia à propriedade individual, no trabalho, não considerado como uma escravidão alienante, mas como um serviço de cada um a toda a sociedade, e no desprendimento do ouro e das riquezas (46). É verdade que para garantir a felicidade da comunidade — o bem comum — More atribui, na *Utopia*, um primado ao Estado. Mas este define-se em função dos direitos dos indivíduos, que por sua vez têm a sua fronteira onde começam os direitos da colectividade. É necessário que todos tenham a sua parte dos bens que, não sendo de ninguém, são de todos e de cada um. Daí a crítica aguda de More, no Livro I, pela boca de Rafael, a um Estado que lesa os direitos dos seus cidadãos: se sacrifica os homens, um Estado não pode ser florescente (47).

(45) *L'Utopie de Thomas More*, édit. d'André Prévost, p. 355, cit. por J. V. Pina Martins, *art. cit.*, p. 38.

(46) Cf. J. V. Pina Martins, *art. cit.*, pp. 36-39: «...ce n'est pas un projet spécifiquement chrétien, pourtant il présente une ébauche de fraternité que n'est pas sans rappeler les expériences de communisme global, spirituel autant que matériel de quelques communautés chrétiennes primitives».

(47) J. V. Pina Martins, *art. cit.*, comparando as concepções de Estado de More e de Maquiavel, propõe mesmo considerar *A Utopia* como um *Anti-Principe*. Veja-se também um interessante contraste

A organização das cidades — com todos os serviços perfeitamente apetrechados e em boa ordem — garante ao cidadão a satisfação de todas as suas necessidades materiais, interesses culturais e uma absoluta segurança de vida. A norma de conduta dos utopianos é «viver conforme a natureza», o que lhes dá a medida exacta dos prazeres que devem gozar. A razão dita-lhes em cada situação a máxima epicurista que ensina a bem condimentar a vida afectiva e emocional: «Fugir ao prazer que impede de gozar um prazer maior ou que é seguido de qualquer dor» <sup>(48)</sup>. Para reger a sua conduta externa e as relações entre cidadãos, os utopianos não carecem de muitas leis: estas são em pequeníssimo número e bastam no entanto para as instituições utopianas. Não há advogados, «esses habilitados sempre empenhados em torcer as leis e em resolver astuciosamente as dificuldades» <sup>(49)</sup>. A própria estrutura da *Utopia* milita contra a injustiça, a avidez, a ostentação. O excesso de legislação, de tratados — que sempre se rompem — afoga a justiça verdadeira, reduzindo-a a «uma virtude plebeia e de baixa origem, e que rasteja muito abaixo do trono dos reis». Para os utopianos, «comungar na mesma natureza afigura-se-lhes laço mais indissolúvel que todos os tratados. O homem está unido ao homem de uma maneira mais íntima e mais forte pelo coração e pela caridade do que por palavras e protocolos» <sup>(50)</sup>.

A maior parte dos utopianos reconhece «o único Deus, eterno, imenso, desconhecido, inexplicável, enchendo o mundo inteiro com a sua onnipotência e não com a extensão corpórea. Chamam a este deus *Pai*; a Ele atribuem a origem, o desenvolvimento, os progressos, as revoluções, e o fim de todas as coisas. Só a esse dão honras divinas» <sup>(51)</sup>. Há uma variedade de superstições entre o povo, de cidade para cidade, mas tendem a fundir-se numa religião única. Alguns habitantes tiveram conhecimento da religião cristã, através de Hitlodeu e seus companheiros, e ficaram a deliberar na escolha de um entre eles para se ordenar sacerdote e poder administrar os sacramentos.

Desde a época da fundação do império, *Utopos* decretara a liberdade religiosa. «Não proibiu o proselitismo que propaga

entre a política «realista» de Maquiavel e a política «utópica» de More em Felice Battaglia, *Saggio sull'Utopia di Tommaso Moro*, Bologna, 1949, p. 115.

<sup>(48)</sup> *A Utopia*, p. 120-

<sup>(49)</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>(50)</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>(51)</sup> *Ibidem*, p. 160.

a fé por meio do raciocínio, com suavidade e modéstia.... Mas a intolerância e o fanatismo foram castigados com o exílio ou a escravidão» (52).

Ao terminar a sua descrição, aqui muito sumariada, da estrutura desta república, Hitlodeu afirma que, não só julga ser a melhor, como a única a que pode atribuir-se verdadeiramente o nome de *república* «...porque o bem particular se confunde realmente com o bem comum» (53). E Tomás More condensa o núcleo do seu pensar e do seu sentir em relação a *esta Utopia* do seguinte modo:

«...facilmente confesso que há nos utopismos uma porção de instituições que desejo ver estabelecidas nos nossos países. *Desejo-o* mais do que o *espero*».

*Deseja-o* mais do que o *espera*: porque de novo a visão um pouco «angelista», *naive* do homem que More deixa transparecer ao longo do II Livro, contrasta dialécticamente com o realismo antropológico e sociológico da descrição do I Livro (54).

O que Tomás More *não espera* definitivamente é a proclamação de um sentido imanente da história e uma nova idade messiânica dentro da temporalidade, a absorção do Reino de Deus na história, exprimindo este *escaton* terreno em termos puramente histórico-naturais. O seu pensamento é o de um «humanismo actuante», segundo a expressão de Pina Martins, que promove o homem no seu pleno sentido, propondo-lhe a felicidade e o gozo, nesta vida, de todos os bens criados pela inteligência humana. Mas sem messianismos, sem perder de vista que o homem é transitório (*viator*), vive o seu destino, assume-o, aceita a transcendência, escolhe livremente uma forma de governo na qual os cidadãos tomam parte na construção do Estado e do seu progresso (55). Sem ceder à tentação racionalista do utopismo moderno, de construir uma ordem total

(52) *Ibidem*, p. 162.

(53) *Ibidem*, p. 175.

(54) Cf. J. V. Pina Martins, *art. cit.*, p. 29, nota 2: «La symétrie même de l'architecture des deux livres soulignant leur complémentarité, prouve qu'après avoir décrit la 'félicité' de son île lointaine Thomas More a voulu faire connaître les raisons historiques qui l'avaient poussé à la créer: il passe ainsi de la fiction à une réalité accusatrice. Ce qui était implicite dans la genèse de la fiction, cette situation sociale intolérable en raison de ses injustices, devient ainsi lumineux. Ce processus de construction structurale du texte apporte la preuve la plus évidente de l'inspiration humaine et humaniste de Thomas More, dans l'acte créateur qui l'a fait passer d'une conception utopique à une réalité historique».

(55) *Ibidem*, pp. 38-39.

que elimine *a priori* todas as *accidentalidades* a que dá origem a liberdade humana, impossíveis de subsumir pelas leis. A função que More atribui à actividade política é uma função arquitectónica, uma acção exploratória, a concretização do desejo da construção social justa. O pensamento utópico, pelo contrário, pretende apurar uma completa racionalidade política, realização completa de uma configuração ideológica sem fissuras<sup>(56)</sup>.

Neste sentido a *Utopia* de More não é uma utopia; não propõe como definitiva e última a geometrização exacta e necessária da «ordem social», num *espaço* de igualdades<sup>(57)</sup>, mas a expressão de um pensamento que, sem se demitir da exigência da justiça e da perfeição, não se deixa enclausurar num determinismo político e social.

<sup>(56)</sup> Cf. Alejandro Llano, (otros), *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981; e Alejandro Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, Eunsa, 1948, pp. 233-237, sobre o aparente dilema necessidade-contingência. Aqui encontrei a expressão 'accidentalidades'.

<sup>(57)</sup> Aristóteles, *Política*, III, VII. «Além disso como a igualdade e a desigualdade completas são injustas tratando-se de indivíduos que não são iguais ou desiguais entre si, senão num só conceito, todos os governos em que a igualdade e a desigualdade estão estabelecidas sobre bases deste género, necessariamente são governos corrompidos». Cf. Spaemann, *Crítica de las utopias políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980, pp. 275-288.



## PRATIQUES IDEOLOGIQUES D'UNE «POLITIQUE CHRETIENNE» (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> SIECLES)

Néologisme suffisant pour être inquiétant à l'égard d'un propos d'historien, l'expression de «politique chrétienne» mérite au préalable d'être vérifiée, moins probablement dans la littéralité des termes que dans sa pratique idéologique du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire entre ses deux «moments» qu'incarnent Bossuet et Lamennais. «Moments» et contradictions vivantes du paradoxe permanent engendré par le catholicisme dans sa vision de la cité: le désengagement du temporel tout en maintenant la globalité théologique, chez Bossuet; engagement dans le temporel au nom de la «catholicité» chez Lamennais. Il n'est point sûr, en fin de compte, que nous n'entendions pas les variations sur un thème unique p).

Et pourtant, la conscience chrétienne a singulièrement progressé de l'évêque de Meaux au rédacteur du journal *Y Avenir*. Le premier est encore tout entier imprégné des fondements modernes d'une «Politique chrétienne», tels que les théologiens de l'époque du concile de Trente les ont précisés. Et ce sera la seconde étape de notre réflexion centrée sur l'anthropologie politique qui en découle, avec ses deux équivoques majeures:

- 1) Une évolution des sociétés est-elle concevable, sous l'Ancien Régime, hors d'un schéma «sacerdotal»?
- 2) Le «droit divin» du Roi Soleil appartient-il à une «politique chrétienne»? \*

\* Directeur de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

C<sup>1</sup>) Des propos nécessairement allusifs dans le cadre restreint de cette étude, trouveront des analyses plus documentées dans notre ouvrage *Théologie et Politique au siècle de Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973.

Equivoques, sans doute, que ne supportent plus, de même façon, les intuitions mennaisiennes influencées par l'étape sécularisatrice de la Révolution française. Étape essentielle et souvent mal comprise, parce qu'elle se déroule dans une ambivalence structurelle entre un État, certes, en voie de sécularisation et une Église qui, pour être nationale et républicaine (celle de la Constitution civile du clergé), n'en cherche pas moins à resacraliser, selon des principes tridentins qu'elle conteste par ailleurs. C'est pourquoi, il faut nous arrêter un instant à ce «temps» révolutionnaire qui engage l'idéal du chrétien-citoyen des XIX<sup>e</sup> et 1<sup>er</sup> XX<sup>e</sup> siècles.

Comment Lamennais le reçoit-il? Pourquoi la hiérarchie ecclésiastique s'aveugle-t-elle sur les aspirations démocratiques (faudrait-il parler d'un essai de démocratie chrétienne?) du groupe de *Y Avenir* alors que Lamennais relit toujours avec ferveur la *Politique* de Bossuet? L'équivoque qui pèse sur une théologie idéologisée du Christ-Roi, sous la Restauration, devrait nous aider à mieux comprendre ce quatrième aspect de notre exposé.

1. *La «Politique chrétienne»: le sens et l'idée dans le paradoxe du chrétien*

D'emblée, l'expression de «politique chrétienne» contient quelque chose de provoquant, de monstrueux même, pour un catholique élevé dans la doctrine d'une nette séparation entre les affaires de la terre et les contemplations du ciel. De fait, elle est absente, sauf erreur, des écrits de Bossuet comme de ceux de Lamennais; on la croirait volontiers inventée par la philosophie néo-thomiste. Et pourtant les hommes du XVII<sup>e</sup> siècle l'emploient couramment. Du moins si l'on en juge, par exemple, à travers l'oeuvre de Jean-Baptiste Noulleau (1604-1672). Entré à l'Oratoire à l'âge de vingt ans, devenu théologal de Saint-Brieuc, ce farouche mystique qui captiva l'abbé Bremond <sup>(2)</sup> fut assez compromis avec le jansénisme pour être condamné à perdre dignités et charges diocésaines, à errer sur les routes où il ne cessa de prêcher... par la parole et par la plume. De son abondante production, on peut tirer cinq écrits latins et français dans lesquels l'expression de «politique chrestienne» figure dès 1653, voire, en 1665, «politique chrestienne

(2) Cf. article du *Correspondant*, CCXII (1928), pp. 26-46.

et ecclésiastique», dans le sens moderne qui revivra, comme par hasard, avec la fin de la Révolution française (3).

Dans l'intervalle, l'expression semble tomber en désuétude. Même si au XVIII<sup>e</sup> siècle, les écrivains nomment fréquemment «Politique sacrée» l'oeuvre maîtresse de Bossuet, *La Politique tirée de VEcriture Sainte* (4) procède, comme on le sait, non d'un manuel de politique — au sens de J. B. Noulleau — mais d'une vision théologique habitée d'une morale supérieure. C'est ainsi que Bossuet utilise quelquefois l'expression de «politique du ciel» dans ses Sermons: exemple, 2<sup>e</sup> *Sermon sur la Providence*: «Voilà donc le mystère du conseil de Dieu, voilà cette grande maxime d'Etat de la politique du ciel: Dieu nous a formés dans le temps pour nous faire passer dans l'éternité».

Aller au-delà d'une morale pratique pour définir une politique du Prince à l'usage des états chrétiens (5) serait contrevenir à la doctrine traditionnelle. Des Apôtres aux Pères, le christianisme qui doit être la fuite du monde temporel ne peut délivrer un art ou une science des gouvernements sans se renier soi-même. Qu'on songe à l'apostrophe de *YEpître de saint Jacques*: «Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu? Qui veut donc être ami du monde se rend ennemi de Dieu» (4, 4). Il est symptomatique qu'à l'aurore de la chrétienté constantinienne, Grégoire de

(3) *Le grand homme d'État selon toutes les maximes de la politique chrestienne en la harangue funèbre de feu messire Leon Bouthillier, comte de Chavigny, prononcée en la cathédrale de Saint-Brieux* par J. N. B., Rennes, 1653, p. in 4.<sup>o</sup>; *Politica Christiana ex decretis et canonibus Patrem totius orbi reverentia consecratis*, Paris, 1665. 20 p. in 4.<sup>o</sup>; *Synopsis politicae christianae quid sit, quid ejus finis, quae media*, Paris, 1665, p. in 4.<sup>o</sup>; *Politique chrétienne dans les exercices de piété pour Mgr. le Dauphin*, Paris, 1665, 405 p. in 12.<sup>o</sup>; *La politique chrestienne et ecclésiastique pour chacun de tous Messieurs de l'assemblée générale du cierge*, Paris, 1666, 526 p. in 12.<sup>o</sup>.

Il faut probablement rechercher une origine italienne, dans la mouvance de la littérature machiavélienne, comme semblerait le suggérer le *Politique très-chrétien ou discours politique sur les actions principales de la vie de feu monseigneur Imminentissime cardinal-duc de Richelieu*, Paris, T. Quinet, 1645 (réédité en 1647). Cet ouvrage n'est en effet, que la traduction de *El politico christianissimo...* por el capitán M.F. de Villareal par François de Chatounières de Grenaille.

(4) La meilleure édition est due à Jacques Le Brun, *Jacques-Bénigne Bossuet, Politique tirée des propres paroles de V Ecriture-Sainte*, avec introduction et notes, Genève, Droz, 1964, 478 p. in 8.<sup>o</sup>.

(5) Qu'il ne faut pas confondre avec la préoccupation majeure du Concile de Trente de promouvoir une réforme effective des princes en les dotant d'une spiritualité, cf. R. Darricau, «La Spiritualité du Prince», *Revue du XVII<sup>e</sup> siècle*, n.° 62-63, 1964, pp. 3-36.

Naziance creuse le caractère manichéen que le chrétien doit attribuer au «monde». Ainsi, dans le *Sermon sur le saint baptême*, prononcé en 378-380: «Relativement au danger que le contact de la foule et les souillures de la vie politique n'épuisent la miséricorde divine, une réponse est catégorique: autant qu'on peut, fuir l'agora et son brillant concert en un vol d'aigle ou plutôt, en disant les choses plus simplement, de colombe: peut-il y avoir quoi que ce soit de commun entre le chrétien et César ou les gens de César? dans la mesure où on refuse toute concession, il n'y aura ni péché, ni souillure, ni morsure de serpent sur la route pour arrêter la marche dans les voies divines. Il faut arracher son âme au monde, fuir Sodome et son incendie, marcher sans se retourner pour n'être pas figé en statue de sel, chercher son salut dans la direction de la montagne pour n'être pas compris dans l'embrasement» (6).

Le paradoxe naît lorsque les théologiens dispensent une anthropologie en contradiction avec la séparation pratique du ciel et de la terre. Ce qu'on appellera *Y augustinisme politique* (la vision d'un Grégoire VII) découle, en effet, d'une dialectique — à la vérité fort platonicienne — du temps et de l'éternité. Par sa mission divine, l'Eglise ouvre les portes de l'éternité; elle a barre sur le temps et, de ce fait, doit réguler l'empirisme des choses terrestres, à commencer par les gouvernements. De là, une vue globalisante qui, au nom du dépôt divin, enserme les cultures et les sociétés. Il n'est point difficile d'annexer l'ensemble de l'Occident chrétien, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, à la remarque de P. Goubert:

«Dans un pays resté catholique, on a rarement le courage d'insister sur le fait que l'Eglise romaine de France demeura le champion inébranlable d'une conception globale du monde — la nature, les hommes, la science, l'éducation — où tout était imperturbablement fixé d'avance au moins depuis saint Thomas» (7).

De sorte qu'entre l'hypothèse du temporel (séparation des puissances civile et religieuse) et l'hypothèse du spirituel (globalité théologique) s'instaure une «politique» faite de compromis idéologiques et pratiques, dans la contrainte des situations historiques, et d'équivoques successives ou répétitives résultant des difficiles ajustements entre les deux hypothèses. Le problème qui se pose aujourd'hui, et dans l'avenir

(6) Sermon n.° 40. Même doctrine dans *YEpître à Diognète* qu'H. I. Marrou attribue à Clément d'Alexandrie.

(7) *U Ancien Régime*, t. I, *La Société*, Paris, 1969, p. 254.

immédiat, consiste à savoir si la double hypothèse (temporel-spirituel) peut être dépassée. Encore faut-il démontrer le mécanisme de son jeu complexe, tel qu'une conscience séculaire d'Eglise Ta pratiqué, en prenant garde qu'il se déroule à deux niveaux. *Ad intra*, lorsque l'Eglise s'efforce de combiner son caractère d'institution avec son mystère de communion et *ad extra* lorsque l'Eglise se présente au «monde» et cherche à y insérer le message évangélique.

Il faut prendre garde, enfin, à la puissance de la conjoncture politique. Elle peut atteindre une telle charge passionnelle qu'elle brouillera les distinctions les mieux établies pour devenir justicière absolue d'un régime. Principalement, lorsqu'il s'agit de le restaurer dans une conscience collective déchirée entre plusieurs schèmes politiques. C'est précisément le cas, après les spasmes révolutionnaires, lorsque les royalistes n'ont pas encore renoncé à imposer Louis XVIII. On ne s'étonnera donc pas de voir le zélé abbé Aimé Guillon, farouche contre-révolutionnaire, reparaître à Paris pour lancer avec fracas *La Politique chrétienne, ouvrage périodique*, Paris, Lamy, 1797, in 8°. Il eut du succès, mais le coup d'état du 18 fructidor vint détruire le périodique après six mois d'existence. Il récidivera, d'abord, en 1800 avec *Politique chrétienne et Variétés morales et littéraires pour Van 1800*, puis *La Politique chrétienne de 1815* qui souleva assez de remous dans l'opinion publique pour que ce nouveau périodique s'arrête après la quatrième livraison. La feuille devait susciter quelques imitateurs notamment chez un clergé rallié aux idées théocratiques (8).

## 2. *Les fondements modernes d'une «Politique chrétienne»*

Faut-il insister sur la volonté du concile de Trente de couler ses décrets dogmatiques et disciplinaires dans le moule d'une société par «ordres»? Seul le schéma pyramidal qui hisse au sommet le clergé, coiffé par le Prince chrétien, rétablira l'autorité contre les velléités anarchiques — ou démocratiques — de la Réforme. L'omnipotence de la Parole de Dieu dans le canal de la Tradition ecclésiale trouvera sa juste expression sociale en même temps que sa garantie par le recours au bras séculier. De plus en plus insistant, ce recours, au fur et à mesure

(8) Et dans un sens beaucoup plus orienté ex., *Le Politique chrétien ou la religion chrétienne vengés des outrages de l'incrédulité*, par Bourgin, curé de Sedan et vicaire générale de Metz, Paris, Le Clère, 1815, 2 vol. in 8°.

des progrès de l'«incrédulité», du «philosophisme», de l'«athéisme». La nécessité, après 1750, d'une police religieuse appuyée par les moyens séculiers pour lutter contre ces montées inquiétantes, suit d'ailleurs une évolution sociale: la tendance des «ordres» à se refermer sur eux-mêmes, dans les privilèges droits du corps, qui fait du clergé, premier «ordre» de l'Etat, le principal groupe de pression politico-économique sur la monarchie.

Evolution annoncée, déjà, par cet ouvrage d'inspiration janséniste qui affirme être le premier à traiter de cette matière de «politique chrétienne» (9). L'auteur résume sa doctrine en trois principes:

— premier principe: «Tous ceux qui se disent chrétiens de quelque secte qu'ils soient, et sous quelque puissance temporelle qu'ils se trouvent, doivent obéir à Dieu en tout ce qu'il leur a commandé et observer toutes les loix qu'il leur a données, sans aucune exception et sans aucun respect humain».

— deuxième principe: obéissance égale aux «Puissances temporelles, excepté seulement celles qui sont contraires aux loix de Dieu».

— troisième principe: «En refusant d'observer les loix des Puissances temporelles, qui sont contraires à celles de Dieu, ils doivent souffrir tous les maux que ce refus d'obéissance peut attirer sur eux, sans murmure, sans résister et sans se défendre contre ces Puissances; en un mot, ils les doivent endurer, sans rien dire, ni faire qui puisse troubler la paix des gouvernements politiques».

N'en déduisons pas trop vite que le chrétien est ainsi renvoyé à sa conscience pour juger ce qui, dans l'ordre civil, serait contraire aux lois de Dieu. La «liberté de conscience» s'assimilerait fâcheusement au protestantisme! (10). Seule la hiérarchie ecclésiastique est habilitée à décider ou refuser quand et comment on peut embrasser en toute sûreté le parti

(9) *Traité de Vobéissance des chrétiens aux puissances temporelles*, Utrecht, 1735, 257 p. in 12.°.

(10) Le futur évêque constitutionnel des Ardennes, le curé de Sedan, en développe les conséquences sociales et économiques à propos des manufacturiers en 1780: autoriser les Religionnaires à Sedan, c'est refaire de la ville «un foyer d'hérésie». Mais plus grave encore: «sous prétexte de liberté de conscience, les manufacturiers appelaient de Hollande et d'Allemagne des ouvriers de leur communion: les ouvriers actuels en seraient obligés de s'expatrier à leur tour, ou se rangeraient du parti des protestants pour conserver leur pain».

de César. L'arsenal de citations scripturaires, convenablement choisies, conforte ce jugement et est censé lui enlever le côté arbitraire.

D'aucuns reconnaîtront, dans cette démarche d'une mentalité, la marque du gallicanisme, cette hydre à plusieurs têtes vainement combattue par Rome. Sans doute, mais le système gallican symbolise quelque chose de plus profond: disons, brièvement, une certaine vision d'un monde post-tridentin influencé à la fois par une conception de l'Eglise-société et par une tradition théologique.

- a) *Par rapport à l'Eglise-Société.* P. Chaunu souligne fort bien O<sup>1)</sup>, les conséquences politiques pour l'ecclésiologie, qu'un Saint-Cyran, par exemple, tire du dogme de la transsubstantiation, précisé au Concile de Trente contre les protestants. «Si le prêtre est bien celui à qui dans son amour incompréhensible et salvateur, Dieu donne pouvoir sur lui, par les paroles de la consécration, aucun homme n'est plus grand que cet homme là, si ce n'est celui pour qui le pouvoir de changer la substance des espèces eucharistiques en Corps et en Sang du Christ, donc de Dieu, se prolonge dans le pouvoir de transmettre ce pouvoir, entendez l'évêque. Une réflexion sincère et non superficielle sur les conséquences pratiques de la transsubstantiation affirmée solennellement à Trente, aboutissait donc à primer l'Eglise par rapport au pouvoir laïc. A l'intérieur de l'Eglise, à placer en position privilégiée les prêtres et tout au sommet le corps des évêques, successeurs collectifs des Apôtres et du Christ». Qui ne voit alors, dans cette perspective, que la théologie du caractère sacerdotal engendre une «politisation» des sacrements (eucharistie et ordre) en instaurant le prestige d'une autorité sacrale? Comment l'autorité sacrale (et sacramentaire) éviterait-elle de se projeter sur le Politique sous forme d'argument d'autorité? Mieux encore, n'aperçoit-on pas l'invitation indirecte à prendre toute société chrétienne selon la norme «sacerdotale»?

Il y a probablement cette équivoque politico-sacerdotale dans l'Etat machiavélien de Richelieu où les évêques (songeons à Bérulle) n'hésitent pas à intervenir dans le renversement

C<sup>1)</sup> *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, 1966, pp. 489-490.

des alliances, bousculant les vrais intérêts politiques au nom de l'honneur du spirituel pour conduire par exemple une action favorable à l'Espagne identifiée, en la circonstance, à la Réforme catholique.

Confusion des plans, mélange des «deux cités» d'Augustin, qui a pour eux une tradition théologique, de fraîche date, il est vrai.

- b) *Par rapport à la tradition tridentine.* Jusqu'à Trente, de saint Augustin à saint Thomas se développe une théologie du pacte social. La *Somme Théologique* récapitule en diverses questions le modèle communal auquel saint Thomas infuse la philosophie aristotélicienne. De cette première synthèse, il résulte que le consensus des personnes investies d'une autorité publique devient le moteur du bien commun <sup>(12)</sup>: en elle réside un pouvoir régulateur (conseil et décision) auxquelles sont soumises toutes les autres autorités, y compris celle du Prince. En cas de défaillance de celui-ci, quant à son vrai rôle politique, intervient l'hypothèse du tyrannicide, un vaste problème qui occupe la pensée européenne du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles. Conjointement à l'idée de l'autorité qu'on se fait dans l'oeuvre conciliaire de Trente, le schisme anglican achève le gauchissement de la pensée thomiste. La persécution déclenchée par le roi-théologien, Jacques 1<sup>er</sup> d'Angleterre, contre les catholiques, la conspiration des Poudres de 1605 etc.... justifient le contrôle du pouvoir royal par les prérogatives pontificales. Le cardinal Bellarmin, un des ténors du concile, met en forme scolastique, en 1610, sa fameuse théorie du pouvoir indirect: si le pays estime que des intérêts spirituels, affirme-t-il, relatifs à la destinée éternelle sont en cause, la puissance ecclésiastique (c'est-à-dire Rome) peut intervenir dans les affaires temporelles d'une manière seconde <sup>(13)</sup>. Le Saint-Siège peut affecter de trouver exagérée une thèse (dont on tirera par la suite le meilleur profit); celle-ci se montre encore modérée en regard des outrances de Mariana et satisfaisante pour les subtilités insidieuses d'un troisième représentant de l'école de Salamanque, Suarez. Dans sa *Defensio Fidei* (Lib. IV,

<sup>(12)</sup> Cf. II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, quest. 64 (principalement *ad 3<sup>um</sup>*).

<sup>(13)</sup> *De Romano Pontifice*, lib. V, cap. VI.

cap. IV, n.° 3 et 14) il prétendait qu'un monarque déposé par un pape cessait d'être légitime et, au cas où une fois déposé, il refuserait d'obéir au pape, il pourrait être tué par le premier venu, «a quocumque potest interfeci».

Bien certainement, et au-delà des impératifs post-tridentins, pareille subversion théologique du thomisme par la scolastique, s'explique par les «retombées» de l'occamisme. A partir du moment où, avec Guillaume d'Occam, le nominalisme politique admet que le bien et le mal n'ont aucun fondement dans une «nature», qu'il repose sur l'Autorité (arbitraire) de Dieu dont les souverains terrestres sont médiateurs, la voie est ouverte à Machiavel, dût-on le ceindre de la tiare. Ce n'est d'ailleurs pas la moindre contradiction que d'unir, dans les nouvelles formes de Politique chrétienne, ce nominalisme de type séculier avec le néo-platonisme de type «sacerdotal» dont nous allons préciser les caractéristiques.

Remarquons, auparavant, que la chrétienté des temps modernes dispose désormais de trois types de «politique chrétienne» expliquant trois ecclésiologies différentes:

1. °) La politique contractuelle fondée sur *Yuniversitas*, de source thomiste, reléguée au XVI<sup>e</sup> siècle, pour cause d'inopportunité.

2. °) La politique ultramontaine, dispensée par les scolastiques, nostalgiques d'une théocratie médiévale.

3. °) La politique régaliennne, destinée à faire contre-poids à la précédente, issue des thèses gallicanes incarnées dans l'immortelle Déclaration de 1682, sans qu'on puisse dire qu'elle symbolise la politique de Bossuet (14). A travers la poursuite de leurs objectifs propres, elles ont en commun une anthropologie, voire une identique «nature» théologique, que les transformations conciliaires de Vatican II n'ont peut-être pas encore totalement récusées.

Il s'agit de ce néo-platonisme dont il faudrait étudier la portée dans la recrudescence des foyers de l'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Ce n'est point par hasard si l'école de Cambridge, par exemple, influence aussi bien la théologie des *Recusants*, en matière de tradition et d'autorité (15), que les

(14) A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.

(15) Cf. G. Tavad, *La Tradition au XVII<sup>e</sup> siècle en France et en Angleterre*. Paris, 1969, lié partie.

grands penseurs de la philosophie politique, pères des Lumières. Qu'on songe également, à la part de néo-platonisme qui entre chez Malebranche, inspirateur de Montesquieu, et chez Leibniz, partenaire de Bossuet. Ces ramifications européennes qui insufflent une vie nouvelle au Politique et à la politique, au siècle des Lumières, mériteraient des études approfondies. Mais quelle signification leur donner pour la «politique chrétienne»?

D'abord, le néo-platonisme se prête merveilleusement à la globalité théologique en construisant un monde où tout est unité et cohérence. Bossuet se délecte dans *YEpinomis* de Platon; il en note les passages les plus suggestifs: «Tout se rapporte à l'un.... Entendre que toute ligne, tout nombre, tout circuit des astres, une même consonance, un même accord.... Regarder l'unité. Tout en vient, tout s'y rapporte. La proportion pour l'unité. Réduit tout en un. Unité lie tout l'univers..... Conception théocentrique du monde, dont seule l'Eglise a la clef. Les théoriciens de la monarchie partagent cette conception, pour d'autres raisons. Ainsi Loyseau qui écrit dans son *Traité des Ordres*: «Par l'ordre, un nombre innombrable aboutit à l'unité». L'«ordre» n'est pas, en l'occurrence, le maintien policier du pouvoir, mais la proportion d'une partie au Tout. Il peut cependant évoquer la «police», comme le fait Pascal, trop augustinien pour ne pas être sensible à la pluralité qui fait équilibre à l'unité: «La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie» (16). Mais la hiérarchie céleste du Pseudo-Denys, chère au très politique cardinal de Bérulle, se meut à l'aise dans le monde néo-platonicien.

Ensuite, la globalité théologique bercée par l'empyrée platonicien justifie parfaitement l'univers manichéen du chrétien aux prises avec la terre. Bien certainement, les sphères du monde s'emboîtent de l'inférieur (règnes minéral et végétal) au supérieur (règne du divin), mais la gradation, signe de perfection, suscite le mépris de l'inférieur: car, plus on descend l'échelle des hiérarchies, plus on s'enfonce dans l'inorganisé, le variable, l'incohérence et l'anarchie. C'est à travers ce schéma mental qu'il faut comprendre, par exemple, le terme de «populace» dans une bouche aristocratique. Il n'a pas, de soi, ce sens violemment péjoratif qu'on lui attribue aujourd'hui; il désigne simplement la foule, amas inorganique d'individus, proche de l'homme à l'état sauvage. Comme naguère Hobbes, avec Pascal et surtout Nicole, Bossuet considère l'homme à l'état de nature comme un loup pour l'homme: anarchie, guerre, désordre d'où

(16) *Pensées*, édit. Brunschvicg, fr. 871.

ne peut sortir aucun droit, mais, en revanche, bouillon de culture des guerres civiles, bref, de la «démocratie». On conçoit aisément que tous ces fervents du Calliclès de Platon n'aient qu'à version pour le droit naturel, conquête thomiste, disparu comme par hasard — l'a-t-on assez remarqué — dans l'oeuvre tridentine. La «politique chrétienne» souffrira longtemps de cette mutilation.

Enfin, le néo-platonisme assure à la «politique chrétienne» la fixation de l'individu dans son état social ou «ordre». Ainsi, se profile une version politique du dogme de la Rédemption: le péché originel a ravalé l'homme à l'état de nature; la grâce du Christ Sauveur le réhabilite, mais à l'intérieur de sa condition sociale où l'a fixé un décret mystérieux de Dieu. L'inégalité des conditions sociales correspond donc à l'harmonie du monde voulue par le Créateur. C'est ainsi qu'il faut entendre la christianisation du monde, c'est-à-dire, comme on dira au XVIII<sup>e</sup> siècle, sa «civilisation». Déjà, pourtant, sous les efforts conjugués des Réformés et des jansénistes en mal d'une Eglise plus attentive aux charismes pauliniens, la vision de la hiérarchie célesto-terrestre est bousculée. Tentatives de «démocrates» tout juste capables de rallier le camp des «athées», ripostent les conservateurs ultramontains. Une dernière conséquence, et non la moindre, découle de cette structure mentale du Politique traditionnel. Elle paraît d'autant plus intéressante qu'elle pourrait facilement se reconnaître dans ce qu'on appelle volontiers, de nos jours, le cléralisme et le néo-cléralisme. Du fait de l'étanchéité entre les «ordres», une pareille société ne se «civilise» pas chrétiennement par les interactions des milieux, sauf exceptions, mais par une force médiatrice qui n'est autre que le sacerdoce. Le sacerdoce ministériel, bien sûr, puissamment restauré par Trente: Napoléon en fera son profit, qui confond dans le prêtre le dispensateur des sacrements et l'instrument privilégié de la politique. Comme si resurgissait ce vieux concept, étudié par les philosophes des religions et les sociologues, des sociétés évoluant sous le contrôle d'un modèle sacerdotal.

Dans son traditionalisme, le Lamennais ultramontain de 1826 ne manque pas d'y faire un sort. «Tant que le sacerdoce demeura une fonction de paternité, écrit-il, les communautés humaines ne surent pas s'élever plus haut que la constitution domestique. Seule la révélation évangélique a permis à la puissance civile de revêtir une forme nouvelle et plus parfaite, parce qu'elle a créé, avec l'Eglise, gardienne infailible de la loi divine, l'autorité spirituelle dont l'humanité avait besoin pour poursuivre son progrès. C'est à cette incomparable tutrice que revinrent chez les peuples chrétiens, les décisions relatives à toutes les grandes questions de justice sociale et d'abord le

devoir de surveiller la conduite des souverains vis-à-vis de leurs sujets. Selon *De la Religion*, l'action modératrice de Rome expliquerait la relative stabilité des monarchies occidentales par opposition aux fréquents bouleversements du monde antique<sup>(17)</sup>.

Le Code civil conservera lui-même des parcelles du pouvoir «sacerdotal» transféré au père de famille, inventant de la sorte une théologie d'un sacerdoce laïc. Mais l'harmonisation la plus réussie — synthèse serait excessif — entre le sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel s'opère dans la fonction royale. La première qualité de l'autorité royale, selon Bossuet<sup>(18)</sup>, est d'être sacrée. Dieu établit les rois comme ses ministres: «Les Princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur terre». Entendons bien, «ministres» au sens de «sacerdotes», grâce au sacre royal, et selon un principe de «politique chrétienne» que nous retrouverons à propos du Christ-Roi; principe d'après lequel tout «prêtre» détient une «potestas», au sens politique du terme. L'aspect moderne de «service» apparaîtrait comme une démission de l'autorité. C'est ainsi que Fénelon fait dire à Télémaque (Ch. VIII) : «Les rois ne doivent régner qu'afin que les lois régnent par leur ministère». De là, poursuit Bossuet, une seconde caractéristique de l'autorité royale: la paternité. «Nous avons vu que les rois tiennent la place de Dieu, qui est le vrai père du genre humain. Nous avons vu aussi que la première idée de puissance qui ait été parmi les hommes est celle de la puissance paternelle; et que l'on a fait les rois sur le modèle des pères». Il est courant d'ailleurs, à l'époque, que les évêques dans leur correspondance avec le Pape, le saluent comme «père commun des fidèles».

Par l'équivoque sur la notion sacerdotale, s'affirment dans notre société par «ordres», les valeurs politiques fondamentales: autorité, hiérarchie, discipline, obéissance (de conscience), respect religieux des inégalités sociales. Ce qui fait dire à D. Mornet: «De même qu'il n'y a plus des Français, mais des sujets du roi, de même qu'il n'y a pas d'humanité, il y a Dieu et les fidèles de Dieu»<sup>(19)</sup>. En d'autres termes, l'équivoque sacerdotale mène à ce paradoxe: la réduction des médiations, dans l'ordre politique, ou la médiation confisquée par celui qui détient la «potestas» incluse dans le sacerdoce: roi ou pape.

<sup>(17)</sup> Cit. par J. R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris, 1962, p. 269.

<sup>(18)</sup> *Politique*, liv. III, art. II et III.

<sup>(19)</sup> *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, édit. de 1947, p. 11.

Mais, parce que le pouvoir suprême s'assimile à la «religion de seconde majesté» — selon le mot de Tertullien repris par Bossuet — cela signifie-t-il qu'il inclut le droit divin?

Cette fois, l'équivoque est facile à dissiper. Le droit divin s'est chargé d'une sombre légende par les soins de l'historiographie républicaine et anticléricale du XIX<sup>e</sup> siècle (voir les imprécations de Michelet et de Lavis), malheureusement et maladroitement invoquée par quelques textes pontificaux de la même période. Or, il y a longtemps que les juristes enseignent l'acception exacte de la formule «car tel est notre bon plaisir» (20). Le potentiel d'arbitraire qu'on voudrait bien lui attribuer contredirait la responsabilité du bien commun qui incombe au sacerdoce paternel du roi, même s'il n'est comptable de ses actes que devant Dieu. L'absolutisme ou théorie du droit divin relève de l'idéologie et non d'une quelconque théologie (21).

Bossuet, tout le premier, modère l'absolutisme au point de parler de la loi en termes thomistes. Il est vrai que sa position se durcit, au fil de la maturité, en bataillant contre la notion de pacte, exprimée par Jurieu en 1690. En revanche, il soutiendra uniment que les Français ne sont pas les Turcs: *le pouvoir absolu n'est point le pouvoir arbitraire*. S'il refuse les pouvoirs intermédiaires (base d'une saine théologie des médiations) comme offensant le «mystère» de la monarchie «non déléguable et incommunicable», selon les juristes du XVI<sup>e</sup> siècle. Il définit, en revanche, les garanties contre l'arbitraire par le naturel et l'utile. A ses yeux, la finalité de l'Etat réside dans ce principe d'utilité qui «est de rendre la vie commode et les peuples heureux». Ce bonheur des peuples passe par une certaine justice sociale, l'éminente dignité des pauvres, à laquelle le célèbre sermonnaire sait rappeler abruptement le roi. Dans un autre climat, on aurait pu comprendre, grâce aux principes de Bossuet, que la «Politique chrétienne» pouvait se contenter de morale pratique sans recourir à une théologie idéologisée.

La politisation croissante des dernières années de la société d'Ancien Régime ne permettait guère cet examen lucide aux conclusions modestes. Et pourtant, dans ce ciel chargé des nuages révolutionnaires, quelques lueurs percent, comme celles de ce protestataire janséniste, en 1780:

«Dieu a établi encore la société chrétienne dont le but est tout différent de celui que propose la société civile. Celle-ci ne tend qu'à entretenir parmi les

f20) F. Funck-Brentano, *Le Roi*, p. 347.

O21) E. Hartung, «L'Etat, c'est moi» dans *Historische Zeitschrift*, t. 169, 1961, pp. 1-31.

citoyens, Tordre et la police extérieure et à les faire vivre paisibles et tranquilles; Tau tre pénètre jusque dans les coeurs et va jusqu'à y faire régner la vertu et la justice. Ainsi, quoiqu'elles résident dans le même lieu, loin qu'elles doivent jamais se trouver en contradictions dans leurs opérations, *l'une perfectionne l'ouvrage que l'autre laisse imparfait*. Celle-ci se contente d'une soumission extérieure aux loix, sans porter ses vues plus loin; l'autre règne jusque sur les intentions et veut que l'accomplissement du devoir n'ait d'autre source que l'amour du devoir. La contrainte, dont la société civile est obligée de faire usage, suffit pour maintenir Tordre dans ceux qui y ont le moins de penchant, parce qu'il ne lui faut que l'exercice ou l'abstention de certains actes extérieurs; mais comme la société chrétienne ne se borne pas au dehors, qu'elle exige l'amour du devoir et qu'il est impossible de l'aimer sans le pratiquer, il suit que *l'on peut être citoyen sans être chrétien*, mais que *Ton ne peut être chrétien sans être citoyen*».

N'anticipons pas: notre auteur ne songe absolument pas encore à dissocier le chrétien du citoyen, mais il prépare les voies, en brisant l'image de marque d'une «chrétienté». Il annonce les nouveaux éléments d'une réflexion de «Politique chrétienne», bientôt mise au rouet, en retournant la formule en tous sens, d'abord dans la crise révolutionnaire, puis dans les formulations libérales du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours.

### 3. *L'idéologie révolutionnaire et religieuse devant le problème de la sécularisation*

Chrétien parce que citoyen? Citoyen avant que d'être chrétien? Citoyen parce que chrétien? Comme exaspérée de n'aboutir à aucune solution satisfaisante, l'historiographie catholique s'est souvent ingéniee à frapper la crise révolutionnaire, responsable de ces ambiguïtés, d'un dualisme vengeur: ou bien les chrétiens se sont ralliés aux institutions révolutionnaires et ce sont les «mauvais» démocrates, détournés de leurs devoirs par de «mauvais» prêtres, les jureurs ou constitutionnels; ou bien les chrétiens sont demeurés fidèles à Rome, grâce aux «bons» prêtres, les réfractaires et la «Politique chrétienne»,

surtout dans le contexte de la III<sup>e</sup> République anticléricale <sup>(22)</sup>, se doit d'exalter l'héroïcité de leurs vertus. Qui d'entre nous n'a pas reçu, dans son éducation, cette version du western révolutionnaire dont le *happy end* est aussi une leçon de morale: Dieu récompense les bons — qui triomphent au long du XIX<sup>e</sup> siècle — et punit les méchants.

Une nouvelle école d'historiens s'efforce de repérer les simplismes figés en images d'Epinal pour l'édification des générations, d'en faire la démonstration ici <sup>(23)</sup>. Mais pour comprendre que le paramètre de la politique républicaine n'est peut-être pas aussi déterminant qu'on le croit généralement dans cette crise de conscience, rappelons quelques points nécessaires à la clarté de notre enquête:

- 1) Le serment d'allégeance au nouveau régime, appelé «serment constitutionnel» (comme il s'en prête aujourd'hui en Chine, en Amérique du Sud ou dans les démocraties de l'Europe de l'Est), n'engage pas *la foi*, mais un certain *schéma de l'Eglise*, établi à Trente, dont nous venons de voir qu'il comportait tout un statut politique. Ajoutons aussi que ce serment fut bientôt relayé par une série de promesses de fidélité, cette fois, purement politiques.
- 2) Pour justifier les attitudes d'un camp à l'autre — et en faisant abstraction des innombrables attitudes mitigées — on s'est complu à idéologiser le contenu chrétien. La vérité oblige à dire que les «bons» prêtres ou réfractaires sont passés maîtres dans cette distorsion à laquelle ne résiste pas une «Politique chrétienne». Les arguments valent moins que la mentalité qui les crée et c'est cette mentalité (qu'il faut bien nommer «réactionnaire») qui inspirera, au moins jusqu'à Léon XIII, les grandes directives de l'Eglise. Si le phénomène «révolutionnaire», plusieurs fois répété dans l'histoire des états européens du XIX<sup>e</sup> siècle, est stigmatisé comme «athée», c'est bien parce que la mentalité de la hiérarchie ecclésiastique prend la

<sup>(22)</sup> Qu'on songe seulement que les grandes études sur la politique religieuse révolutionnaire paraissent entre 1890 et 1914. Cf. B. Plongeron, «L'historiographie religieuse de l'époque révolutionnaire» *Recherches de Science Relig.*, 58 (1970), pp. 589-597.

<sup>(23)</sup> Nous l'avons tentée avec notre ouvrage, *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, 1969, sous la forme d'un tryptique: «les serments», «la déchristianisation», «les ecclésiologies révolutionnaires».

notion de justice et de liberté au sein de l'ordre établi, quelles que soient les incarnations politiques de cet ordre (de la monarchie à la dictature légitimée en passant par les républiques). Et ici, nous mesurons l'évolution régressive de la réflexion d'Eglise par rapport à l'Ancien Régime.

- 3) Pourquoi cette évolution régressive? Jusqu'en 1789, on avance, dans l'Eglise, des thèses à caractère politique dans la forme habituelle du syllogisme: la prémisse contient les arguments scripturaires et de la tradition ecclésiale. Ce procédé n'exclut pas obligatoirement le dogmatisme, nous en avons vu des exemples, mais il respecte la démarche chrétienne dans l'explicitation du message de foi. Avec la Révolution, s'instaure une nouvelle pratique dans les documents pontificaux: la prémisse vaut par l'argument d'autorité du magistère *vivant* qui se pare d'un pragmatisme propre à la conjoncture politique du moment; les arguments scripturaires et conciliaires sont devenus des citations qui soulignent, illustrent, confirment l'argument d'autorité. Pratique que l'on retrouve dans les condamnations de l'*Action Française*, en 1926, ou du totalitarisme (*Mit Brenner Sorge*, 1937). En certains cas, la tradition scripturaire le cède à un répertoire «d'erreurs» répertoriées dont on ne comprend la signification qu'en recourant à de précédents documents pontificaux: ex. le *Syllabus* de 1864. En somme, l'Autorité *fonde* son autorité en renvoyant à elle-même. Il n'est plus question, alors, de trouver des discussions d'une valeur théologique comparable à celle qui rehaussait le tyrannicide aux siècles passés. En ce sens, les textes de Vatican II renouent avec la pratique ecclésiale et instaurent une rupture avec les usages du XIX<sup>e</sup> siècle.
- 4) L'explosion révolutionnaire n'est pas étrangère à cette politisation d'une «Politique chrétienne», dont le signe est un moralisme croissant des prises de position de l'Eglise; moralisation ne s'identifiant pas, évidemment, à cette morale pratique, chère à Bossuet.

C'est, en effet, dans une optique moderne qu'on peut envisager la rupture entre les chrétiens «démocrates» et les «réactionnaires». Clivages politiques qui ne s'accroissent pas

pour autant des étiquettes ecclésiologiques qui, aujourd'hui, nous paraissent logiques. Car, s'il est vrai qu'on peut qualifier les réactionnaires d'intégristes, on ne saurait de la même manière, et contrairement à une opinion répandue, accoler aussi facilement le progressisme aux constitutionnels. Avant de nous expliquer là-dessus, remarquons que les notions de politique, plus tard génératrices de familles et de partis politiques l'emportent sur les distinctions ecclésiologiques: on parle désormais fort peu de gallicans, de jansénistes et d'ultramontains parce qu'au moins pour les deux premières catégories, ils se répartissent à leur tour entre «républicains» et «royalistes». Effectivement, on ne sait plus très bien si ceux-ci défendent d'abord la cause monarchique, en France, pour sauvegarder les prérogatives du Siècle romain, ou si c'est l'inverse, à moins, et c'est la solution la plus probable, qu'il y ait combinaison des deux. On sait, par exemple, que cette ambiguïté fondamentale nourrit le phénomène de la guerre de Vendée. Une des difficultés ultérieures proviendra, à partir de la Restauration, de la collusion entre les choix politiques et les options ecclésiologiques.

Mais, pourquoi les démocrates révolutionnaires ne suivent-ils pas le progressisme chrétien, comme à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle? C'est ici que les «théologies de la révolution» devraient réfléchir aux bases historiques dont elles s'emparent imprudemment parce que ne distinguant pas l'ambivalence de la Révolution française aux yeux des chrétiens.

a) *Aspect positif en faveur du régime révolutionnaire:*

Les conformistes du régime aiment à proclamer qu'ils sont «citoyens avant que d'être chrétiens» parce que «l'Eglise est dans l'Etat et non l'Etat dans l'Eglise». Ils restent indéfectiblement attachés à l'idéal de 1789 et honnissent l'idéal de 1793, parce que le premier, symbolisé par la *Déclaration des droits de l'homme*, s'accorde, selon eux, à l'idéal évangélique de liberté, d'égalité et de fraternité. Au nom de la justice sociale, les constitutionnels, évêques et prêtres souvent d'origine des plus modestes, soutiennent, contre vents et marées, les valeurs républicaines qui ravivent le christianisme primitif. Au moment de sa chute finale, l'Eglise constitutionnelle réaffirme dans le concile national de 1801, sa doctrine politique à propos d'une nouvelle promesse de fidélité au gouvernement:

«1 — La susdite proposition, en tant qu'elle concentre dans le seul Pape, le jugement de la légitimité ou de l'illégitimité de la promesse de fidélité est destructive de la hiérarchie ecclé-

siastique, en ce qu'elle dépouille les évêques et les prêtres de leur qualité de juges de la foi.

2—• Cette même proposition, en accusant les Évêques et les prêtres d'incapacité à connaître de la légitimité ou de l'illégitimité de la promesse de fidélité, est injurieuse au corps des pasteurs.

3 — Enfin, cette même proposition n'est propre qu'à faire regarder les pasteurs et les fidèles comme toujours en état de révolte contre le Gouvernement et ne tend à rien moins qu'à faire bannir la religion chrétienne de tous les Etats, en leur présentant dans cette religion, une puissance étrangère toujours rivale et toujours ennemie, de laquelle ils ont tout à craindre».

Deux choses à relever dans cette déclaration: D'une part, la religion comme «puissance étrangère»: qualificatif très fort, puisqu'il sert à la fois à désigner la collusion du christianisme avec les nations coalisées contre la France (d'où, en réaction, l'apparition du «catholique et français toujours») et la «singularité» du christianisme qui ne conviendrait qu'à certaines formes de pouvoir, et particulièrement au monarchique. Déjà se pose la question des capacités de sociabilité du christianisme... qu'on oubliera, par la suite, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le problème de la «question sociale». Une des nouvelles données du «Politique» chrétien, créée par la Révolution, consiste dans cette faculté du catholique à se poser comme émigré et «émigré de l'intérieur», comme on dira à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, composante moderne qui aggrave les équivoques anciennes d'une «Politique chrétienne». D'autre part, les chrétiens républicains semblent avoir résolu le paradoxe religieux-politique en prenant fait et cause pour l'Etat: citoyens d'abord... Serait-on, alors, chrétiens par subsidiarité?

Un troisième élément intervient, positivement annoncé dans le texte de 1801: celui de la responsabilité personnelle de l'homme et des corps sociaux, à ne pas confondre avec un pseudo-esprit de libre examen. La solidarité politique se prend dans la solidarité ecclésiastique: s'il est admis (malgré les protestations ultramontaines) que prêtres et évêques et, à leur niveau, les fidèles baptisés sont «juges de la foi» (au sens d'avoir à rendre compte dans la cité de leur croyance), la «Politique chrétienne» se dote d'une fonction *critique* qu'elle ne possédait pas jusqu'alors. Cette fonction critique, pierre d'achoppement de la responsabilité individuelle et collective des chrétiens, s'oppose à un aveuglement béat devant les structures politiques, quand même seraient-elles républicaines.

A ce stade, l'indépendance de l'Eglise et de l'Etat ne résoud rien, bien au contraire. Cette solution est dommageable

pour Tune comme pour Tau tre: parce que, justement «l'Eglise est dans l'Etat», se désintéresser de ce dernier au nom du spirituel, serait hypocrite et lâche: les chrétiens doivent remplir leur mission de citoyens jusqu'à la protestation, au lieu de laisser l'Etat s'organiser hors des principes évangéliques et de la tradition catholique. On voit donc que le citoyen-chrétien ne fait qu'accuser le paradoxe chrétien au lieu de le résorber ou de l'évacuer.

Mais où commence, dans la conjoncture révolutionnaire, la «protestation» chrétienne?

b) *Aspect négatif devant le régime révolutionnaire:*

Précisément devant la laïcisation des institutions politiques qui virent à la sécularisation. Sans pouvoir entrer dans les détails historiques de ce processus, contentons-nous d'observer que devant les problèmes du mariage des prêtres ou du divorce des laïcs (législation de 1792 et 1793), les chrétiens républicains projettent une attitude très moderne: ils distinguent *la thèse* (les principes théologiques mis en cause) et *l'hypothèse*: le fait des lois civiles. Pour conserver leur logique politique, ils respecteront la législation, mais ils combattront son bien-fondé. Personne n'est plus farouche sur le célibat sacerdotal ou l'indissolubilité du mariage que l'abbé Grégoire et les évêques qui l'entourent.

Ce qui signifie qu'ils refusent une théologie de la sécularisation. Les apôtres de la tolérance ne dépassent jamais la liberté des cultes. Pour eux, la *liberté religieuse* mène à l'indifférentisme et à l'athéisme. En bons théologiens, ils répètent que la tolérance religieuse est et demeure un «mal» qu'il faut supporter sous certaines contraintes politiques, mais il ne faut jamais l'entériner. La liberté religieuse est une aberration théologique; la «tolérance» est une position politique.

Conséquences capitales pour la «Politique chrétienne»:

1 — Sans cette politisation au contact de l'affaire des serments, gallicans et ultramontains, républicains et royalistes, patriotes et émigrés eussent aisément reconnu qu'ils parlaient un langage commun de la foi. D'une foi qui s'exprime à l'intérieur d'une théologie non évolutive. Aucun théologien d'aucune école ne conçoit alors le développement du dogme.

2 — Divisés sur le pragmatisme du Politique révolutionnaire, ils partagent ce sens de la globalité «chrétienne». Sous

ce pôle du discours chrétien, les uns bloquent tout: le dogme, la morale et la politique, et s'enferment dans une complète réaction envers tout ce qui contrevient dans les institutions au schéma tridentin. Les autres distinguent l'engagement sincère et actif dans la cité et les devoirs du chrétien. Mais le présumé est le même: d'ailleurs, quand les républicains militent en faveur de la liberté *des* cultes, ils pensent essentiellement à la liberté du *culte catholique* comme étant dominant en France.

3 — Ainsi se pose, dès ce moment, cette question encore non résolue aujourd'hui et qui est le noeud de toutes les équivoques de la Politique chrétienne: est-il possible d'accéder à une théologie de la sécularisation lorsque le Politique mondial est conduit par une sécularisation de fait? Pour reconnaître le droit de cette sécularisation, n'est-on pas obligé d'abandonner la globalité théologienne, ce qui suppose une révision drastique, pour ne pas dire un autre type de discours chrétien qui se veut dialogue sérieux avec les pluralismes socio-culturels et religieux?

Espérons que notre époque soit mieux armée pour cette gigantesque entreprise que la période concordataire. Ayant seulement flairé les conditions que le Politique révolutionnaire lui imposait, l'Église de la Restauration recule d'horreur et se réfugie dans une néo-chrétienté: c'était vouloir résoudre une équivoque par une autre qui, elle, n'avait même plus de racines sociales.

#### 4. *Chrétienté «sociale» ou socialisme chrétien? (1815-1830)*

Il est d'usage d'opposer les catholiques «ultras» et les libéraux à cause du fossé politique que la Révolution et l'Empire ont mis entre eux. Assurément, ce fossé tranche les options même de pratiques chrétiennes à la remorque de l'idéologie. Encore faudrait-il que cet aspect de la société française et chrétienne de la Restauration puisse rendre compte d'une rupture ou d'une divergence identique dans les sensibilités au phénomène social, de la part des partis antagonistes. Or, il n'en est rien: on peut même dire qu'ils parlent souvent le même langage quand il s'agit de poser le diagnostic de cette société du début du XIX<sup>e</sup> siècle. Si leurs querelles politiques n'avaient pas pris une tournure de guerre de religion, ils auraient reconnu facilement leur communauté d'esprit à propos des terreurs et des espoirs que dégagent, à leurs yeux, le Politique restauré. Même panique devant le phénomène de la ville, même ferveur à

Tégard de l'innocence rurale, même appétit de T «Ordre et du Repos» par antinomie, et même antidote à la turbulence révolutionnaire. Les divergences commencent, en fait, sur les moyens de consolider l'Ordre et d'acquérir d'une manière «sociale» le Repos.

En fils des Lumières — qui peuvent bien, d'aventure, récuser cet héritage compromettant — ils s'entendent pour dénoncer le fait de l'urbanisation. Ils développent une pathologie urbaine semblable à celle des élites du XVIII<sup>e</sup> siècle. La ville — qui les attire tous — est le réceptacle des vices, le repaire de ces classes dangereuses quand elles ne sont que laborieuses. Pauvreté est vice, car le pauvre, nouvelle incarnation du «mendiant» des Lumières, est inquiétant pour l'Ordre. En 1825, le journal officieux du clergé de France, *Y Ami de la Religion et du Roi*, au titre-programme, suit de près les grèves qui éclatent dans différentes régions de France: les filatures sont atteintes dans la région de Rouen, à Thiers, à Tournus, dans la région de Chamalières. La feuille, qui s'astreint à l'objectivité sous la forme d'un simple compte-rendu des évènements, ne peut résister à qualifier ces grèves de «révoltes», «désordres», «troubles» et «émeutes» réveillant le spectre de 1793. Les incitateurs à la grève deviennent les «moteurs de la cabale»; les participants, des «furieux». On se flatte de voir l'ordre rétabli par l'intervention de la force armée et la traduction en justice des «furieux» et des «cabalistes». En 1827, le journal déplore que les funérailles du duc libéral, La Rochefoucault-Liancourt, aient donné lieu à des désordres: «les gens sages, les amis de l'ordre, les chrétiens surtout, gémissent de ces scènes turbulentes». Aussi, *Y Ami de la Religion* approuve-t-il le marquis de Lally de s'être élevé «contre ces espèces de tocsin, contre cet appel fait aux classes ouvrières». Après 1830, la conscience catholique se fera plus nuancée: elle dénoncera l'exploitation du pauvre par le «manufacturier». Fondé en 1824, par des amis du Lamennais ultramontain, le *Mémorial Catholique* publie en 1830 et 1831 des articles vengeurs, avertissant les capitalistes, qui persisteraient dans leur funeste politique de profit, d'avoir à environner «leurs belles usines de fossés et de murs crénelés pour les préserver de l'insulte et de l'incendie», car, ils auront bientôt à affronter, comme leurs collègues anglais, des «millions de prolétaires affamés» (24).

(24) Sur tous ces thèmes politiques et sociaux de la France religieuse, R. Deniel, *Une image de la Famille et de la Société sous la Restauration*, Paris, 1965.

Comment concilier ces prises de position, apparemment contradictoires, en faveur de la justice sociale et contre la grève? Parce qu'il est clair que l'une est une valeur évangélique et que l'autre est du ressort de la politique. Au nom du paradoxe chrétien, il faut admettre une disjonction.

Celle-ci n'existerait pas si, encore une fois, la ville ne représentait pas un mal. La preuve en est quand la disjonction disparaît devant le phénomène rural qui, lui, est un «bien». Autant que les Encyclopédistes, le théocrate Louis de Bonald, député de l'Aveyron, magnifie les valeurs publiques et domestiques gardées par les campagnes «que n'a pas gâté le voisinage des grandes villes». En elles, on retrouve la «simplicité patriarcale», instinctivement méfiante envers des «promesses artificieuses» qui tendraient à les soustraire à la soumission due «au roi et à ses commandements». L'évêque et le préfet, émanations de l'autorité sacrée du roi, y jouissent d'un commun prestige.

De cette double attitude moraliste devant la dynamique sociale, deux conséquences, grosses d'une «Politique chrétienne» des temps contemporains, paraissent se dégager:

- 1 — La paralysie ou l'incapacité catholique à maîtriser l'urbanisation. Pourquoi l'Eglise en a-t-elle peur? Sans doute parce qu'elle porte un regard essentiellement moraliste sur ces grands centres, foyers de l'anticléricalisme et de la déchristianisation. Ayant récusé la sécularisation dans le conflit révolutionnaire, l'Eglise se met dans l'impossibilité de comprendre le phénomène. Il lui fait peur cependant parce que, loin de se résorber, il devient massif. Et quand l'Eglise a peur, elle anathématise, faute de pouvoir, comme jadis, recourir à l'appareil répressif du bras séculier <sup>(25)</sup>.
- 2 — Le résidu théologique se confond avec un biblicisme pastoral; pastoral étant pris au sens de rural, du milieu où se développe la Bible, c'est-à-dire que le rural a la vertu de conserver le sacré. Du *Génie du Christianisme à Jocelyn*, on ne cessera de déployer les images de la civilisation rurale, les campagnes retirées,

(25) voir le roman, aujourd'hui complètement oublié, mais lu par toute la bonne société de 1828, *Le Maçon, moeurs populaires* (4 vol.) de Michel Raymond. L'action se passe à Paris, de 1816 à 1819, et dépeint la «chute» d'un beau et solide maçon de Franche-Comté dans les vices des classes laborieuses. Stendhal admirait au plus haut point ce roman populiste avant la lettre.

les huttes, les presbytères des bons curés perdus dans la montagne, comme les réceptacles de la tradition «sacerdotale» de la société: il suffit de confronter *Y évêque* des *Misérables* à l'échec de patriarche biblique, symbole de la justice sociale, évêque du pauvre diocèse de Digne et le prélat, jeune et dévoré d'ambition, du *Rouge et le Noir*.

En refusant la ville pour la campagne, la «Politique chrétienne» refuse le progrès technique pour la «sainte ignorance» des paysans. Christianisme et progrès deviennent d'autant plus ennemis que le second devient le cheval de bataille du libéralisme anticlérical. Une responsabilité prise par l'Eglise qui pourrait intervenir dans sa méconnaissance, finalement à motivation plus théologique que sociologique, de la fameuse «question sociale» au XIX<sup>e</sup> siècle.

Derrière ces choix sociologiques et ces parti-pris théologiques, subsistent ces constantes du Politique en fonction du paradoxe chrétien (désengagement pratique et globalité idéologique).

— Après la tourmente révolutionnaire, il y a bien restauration d'une chrétienté plutôt qu'un catholicisme naissant, dans la mesure où le modèle demeure Bossuet dont la *Politique* est recommandée, en 1818, aux lecteurs de *Y Ami de la Religion* comme «le meilleur contrepoison» aux idées nouvelles. L'évêque de Meaux a su, en effet, remarque la feuille, découvrir dans la Bible non seulement les dogmes «mais des principes de conduite pour les Etats, les fondements de la société, les règles du gouvernement et tous les devoirs des rois». Comment cela se traduit-il?

— La religion devient fondement de l'ordre politique (globalité), selon l'axiome de Lamennais, repris de Joseph de Maistre: «Point de pape, point d'Eglise; point d'Eglise, point de christianisme ni de société». A la veille de fonder *Y Avenir*, un des plus fidèles mennaisiens, Gerbert, justifie cette doctrine dans le *Mémorial catholique*, une première fois, en 1824, *De l'autorité spirituelle dans ses rapports avec l'ordre politique*, et une seconde fois, en 1830, *Considérations sur les rapports de l'état spirituel et de l'état temporel de la société*. «L'anarchie, disait-il, a envahi la société politique, suivant en cela celle qui avait été établie en principe dans la société religieuse, au XVI<sup>e</sup> siècle, grâce au primat donné à la raison individuelle». En 1830, il précise la cause de cet enchaînement: de ce que l'homme «ne peut entrer en société avec ses semblables ou y demeurer qu'au tant qu'il est déjà et aussi longtemps qu'il restera en société avec Dieu», on peut conclure «que toute société

tend nécessairement à devenir, dans Tordre matériel, la représentation fidèle et complète de ses croyances».

Les conséquences sont immédiates: il s'agit moins de retrouver l'essence du catholicisme que de s'efforcer à la construction d'une catholicité, en termes de chrétienté. On utilise les grands projets oecuméniques qui sont dans l'air: le rêve carolingien, caressé par Saint-Simon, rejoint le projet de «chrétienté» de Novalis; la réunion des confessions chrétiennes impose une sourdine aux controverses dogmatiques. On espère ainsi désarmer la Réforme plus inquiétante désormais comme force contestataire de la «Politique chrétienne» que comme foyer d'hérésie. La globalité n'a jamais été aussi vive dans une société qui s'efforce de prolonger l'Ancien Régime dans ses structures. Les «classes» ont remplacé les «ordres», mais le schéma pyramidal demeure.

Somme toute, Bossuet retrouverait dans ce contexte, sans effort, sa *Politique*, avec pourtant un paramètre qui change tout, à partir des années 30, celui du «social». *Veut-on une chrétienté «sociale» ou faire du socialisme chrétien?*

Là encore, la frontière passe par la pluralité: dans le cas d'une chrétienté, nous demeurons dans le refus pluraliste; dans le cas du socialisme, c'est une autre vision du monde qui s'impose, à laquelle, semble-t-il, les dirigeants chrétiens ne sont pas prêts. D'où cette observation qui peut soulever quelque émotion: parce que le Politique *choisit* la solution de chrétienté, c'est-à-dire qu'il poursuit un projet unitaire et global désormais habité d'un souci social, il prépare les voies du marxisme. Ne serait-ce qu'en suscitant ces messianismes apparentés au socialisme chrétien dans le moule de l'«âge théologique» qui, selon A. Comte, rendait l'époque infirme, mais permettait, en fait, un transfert du social au sacerdotal. Les nouveaux prêtres de la société témoigneront, avec la même intolérance universaliste, et de la science positiviste et de l'économie marxiste, en vertu d'un mental collectif inconsciemment conduit à cette perversion du «sacerdotal» par la confusion, dans les idées comme dans les institutions, entre le politique et le théologique.

Depuis Louis XVIII, le roi est plus que jamais «ministre de Dieu», «père des peuples» gouvernant la grande «famille» du royaume. La littérature <sup>(26)</sup> insiste, de son côté, sur la fonction paternelle (au sens du pouvoir) des prêtres dans la société: le stéréotype du patriarche biblique cumulant l'autorité sacerdotale et l'autorité politique fait de la fonction de ministre de

(26) P. Sage, *Le «Bon Prêtre» dans la littérature française*, Genève-Lille, 1951, pp. 419-449.

la religion «la seule force qui puisse relier les espèces sociales» (Balzac, *Le Médecin de campagne*). Qu'importe si les idéologies sécularistes doivent vider la fonction sacerdotale de son contenu *religieux*; l'important est de lui conserver son pouvoir *sacral*, son omnipotence sur les masses comme sur les élites.

N'est-ce pas aussi là-dessus que les théologiens cherchent à mettre l'accent lorsqu'ils s'emparent d'une certaine représentation du Christ-Roi? Argument politique, certes, pour répondre à l'image du Serviteur humilié que les mennaisiens veulent imposer. Devant l'apparente complicité du Saint-Siège avec les rois et les princes qui répriment sauvagement le mouvement des nationalités en 1830 et écrasent la catholique Pologne, Lamennais n'en vient-il pas à penser, durant les deux hivers de 1833 et de 1834, que la hiérarchie catholique a «divorcé avec le Christ, sauveur du genre humain, pour forniquer avec tous ses bourreaux»? Il est donc nécessaire de contrebalancer cette politisation de la Passion par l'exaltation du Christ dans sa royauté universelle. La ferveur origénienne de bon nombre de théocrates, tel Joseph de Maistre, vient heureusement servir l'idéologie politique. Toutefois, la France philosophique et théologique, de ce début de siècle, est mal armée pour se mouvoir dans les subtilités de l'école Alexandrine.

Il était presque fatal que le dérapage se produise sur la théologie de l'Incarnation, conçue par Origène, support nécessaire à celle du Christ-Roi. Ayant mal assimilé le rôle médiateur du Verbe Incarné, ils s'abandonnent à de dangereuses ellipses dans le caractère médiateur de la Royauté divine, avec d'autant plus de facilité que cette famille d'esprits n'a pas grande estime pour les médiations de l'ordre politique, c'est-à-dire les corps intermédiaires, qui offensent, comme disait Bossuet, la monarchie absolue.

Ainsi, le comte Henri de Mérode, collaborateur belge du *Mémorial catholique* s'en explique-t-il au cours de trois grands articles publiés de 1827 à 1829. Le Christ-Médiateur est représenté sur terre par l'Eglise, mais moins par l'Eglise, corps collectif (danger de multiplier les médiations), que par le Pape, Vicaire de Jésus-Christ. De la sorte, on sauvegarde intégralement l'unité de Dieu, l'unité de sa médiation terrestre et la «potestas» que le Christ tient de sa royauté et qu'il transmet pleinement (et uniquement?) au Pape. C'est par là que la chrétienté détient un pouvoir politique «un et indivisible», qu'elle contrôle les «ordres de la hiérarchie politique» «admettant ou rejetant les lois du souverain séculier» selon que le pouvoir de l'Eglise leur montrait dans ces lois l'expression de la justice et de la vérité divine, ou celle de l'erreur et de l'injustice».

On ne pouvait mieux tordre le cou au gallicanisme, et Bossuet est bien prêt d'être traité d'iconoclaste de la chrétienté en voulant séparer le civil et le religieux. Dans son dernier article de 1829, *Nécessité d'éclaircir la question du pouvoir suprême sur la chrétienté*, Mérode soutenait que reconnaître que «l'Eglise n'a point reçu de pouvoir sur les choses civiles et temporelles» revient à affirmer que «Jésus-Christ n'est roi que comme Dieu ou Verbe, mais non comme homme, comme Christ»; que le règne du Christ comme homme n'est «qu'un règne purement spirituel» si bien que le roi de France n'est plus le sujet du Christ en sa qualité de roi et que la qualité du roi est «absolument indépendante de la qualité de chrétien». La mystique de la Sainte-Alliance et la politique du système Metternich qui corsète l'Europe, asphyxiée jusqu'en 1848, n'a pas d'autre justification que cette «politique chrétienne».

\*  
\* \*

C'est en grande partie sur cette fausse interprétation de la médiation théologico-politique que se fait la rupture de Lamennais et, du même coup, que l'autre face du paradoxe chrétien (distanciation par rapport au pouvoir temporel) est exaltée. Non que Lamennais, après 1826, ait renoncé à la globalité qui fait de la religion le fondement de l'ordre politique. Mais elle ne saurait dispenser un pouvoir normatif qui ruinerait ce qui va devenir la devise de *Y Avenir*, en 1830: «Dieu et la liberté»... formule éminemment voltairienne! Ce n'est pas le seul retour aux fondements de la Politique chrétienne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Il est intéressant de noter que Lamennais, pour assurer la fortune de sa devise, retrouve la politique du «contrat» thomiste, voire le thème de la *seditio*.

Et dans la meilleure tradition de la *Somme théologique*, Lamennais peut déclarer dans *Y Avenir* en 1831: «Lorsque le souverain violant fondamentalement la loi divine de justice qui est la source de toute vraie légitimité, opprime le peuple et lui ravit ses droits religieux, politiques, civils, ce peuple a le droit incontestable de se donner un autre souverain».

La politique «contractuelle» réapparaît et soutient la naissance du catholicisme libéral. Tous ceux qui toucheront à ce mouvement se déclarent alors indifférents aux régimes qui passent: en 1848, Lacordaire, député, proclame avec emphase qu'il ne siégera ni à droite, ni à gauche mais «au plafond»... pourvu que la religion continue d'informer le Politique, sinon la politique sociale fondée sur l'organisation d'une cité fraternelle et juste et non point sur l'appareil de l'Etat. C'est la

raison pour laquelle, face à la «potestas» du Christ-Roi, magnifiée par les théocrates et les traditionalistes, les artisans de la démocratie chrétienne ne veulent plus connaître que l'aspect de service dans la Passion. Dans une page très émouvante, écrite en 1833, Gerbet médite sur «l'anéantissement» de la deuxième Personne de la Trinité «pour élever à elle la pauvreté, pour la relever de sa déchéance et l'introduire dans un ordre social reposant sur une répartition plus fraternelle de l'héritage du monde».

Le ton socialiste de ce texte qui laisse pressentir le cycle révolutionnaire de la lutte des classes comme sanction légitime et providentielle de l'égoïsme des possédants paraît amorcer un nouveau tournant de «Politique chrétienne». Méfions-nous, cependant, de confondre, une fois de plus, combat politique et projet théologique. Le mennaisisme (dans la mesure où il existe en tant que système de pensée?) invite à une salutaire méditation dans son écartèlement. N'ayant nullement renoncé à la globalité théologique de la *Politique* de Bossuet, il rêve d'une «catholicité» d'autant plus «catholique» qu'elle sera sociale. Mais il milite en faveur d'un socialisme chrétien où l'entraîne sa lutte pour toutes les libertés fondamentales de la personne humaine. Toutes les libertés n'aboutissent pas à *la* liberté dont les mennaisiens récuse la théologie à valeur médiatrice, comme s'ils éprouvaient la même répulsion théologique qu'avaient saisi jadis l'abbé Grégoire et les constitutionnels de la «grande» Révolution. N'est-ce pas, finalement, au fil des variations des techniques politiques, à cette théologie de la liberté que se trouve confronté notre monde d'aujourd'hui dans son sécularisme inquiétant pour nombre de chrétiens? Condition nécessaire et suffisante, semble-t-il, pour en finir avec toutes les équivoques séculaires d'une «Politique chrétienne»....



## DA MORAL CRISTÃ À JUSTIÇA PROFANA ATRAVÉS DO INTERESSE: COMENTÁRIO DE UM TEXTO DE LEIBNIZ

*Justitia est chantas sapientis*  
(Gerhardt VII, p. 73)

Encontrar-se-á em apêndice o texto de Leibniz que a seguir se comenta. Foi dividido em dez parágrafos. O comentário será sem dúvida tendencioso.

1. O lugar do outro *é o verdadeiro ponto de perspectiva em política como em moral.*

A definição geométrica da regra da sociabilidade (afim do projecto de uma *analysis situs*) será entendida à letra e isso significa, imediatamente, que a boa sociedade não se institui no prolongamento de grupos ou mediante uma identificação com forças colectivas. A esfera social exprimir-se-á por conceitos como dever, suspeita, intenção, perspicácia, precaução e defensiva, prejuízo e ofensa, fazer e recusa de fazer. Todos eles se materializam em actos e omissões, imputáveis a indivíduos. Leibniz situa-se, exclusivamente, no registo da acção (cf. § 4).

A análise tão pouco incidirá sobre a vontade e o jogo das vontades (à maneira do contratualismo), ou sobre uma avaliação directa, a cargo de cada sujeito na plenitude da sua auto-determinação, dos ganhos e das perdas que acompanham uma acção. A «política» de Leibniz representa um utilitarismo *sui generis*. Transportar-me para o lugar do outro — mesmo não sabendo ainda o que em rigor tal quer dizer — será coisa diversa de maximizar prazeres e eventualmente vantagens. Leibniz diz: \*

\* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

o verdadeiro ponto de perspectiva consiste *erri* imaginarmo-nos no lugar do outro. A moral e a política assentam numa interversão das posições naturais (eu no meu lugar e tu no teu) e não, propriamente, em relações. As relações tecem-se «entre» sujeitos e ligam-nos. Aqui, ao invés (mas de acordo com a tese leibniziana de que as mónadas não comunicam directamente), sou suposto desocupar a posição que é a minha, deixar-me. Na qualidade de sujeito social, apreendo-me na exterioridade de um lugar alheio, do qual, por um momento, me aproprio. Em vez de relações, tem-se um *Gedankenexperiment*, a experiência mental de me transferir para o lugar de um outro, e um olhar descentrado (não sabemos ainda de quem) substitui-se à reflexividade da consciência. O sujeito social posiciona-se por uma espécie de *cogito* às avessas e no imaginário; mais adiante, Leibniz falará de «ficção».

2. *E o preceito de Jesus Cristo que manda colocarmo-nos no lugar do outro [Mat. 7,12] não só serve a finalidade de que fala Nosso Senhor, ou seja, a moral, para conhecer o nosso dever para com o próximo, como ainda à política, para conhecer os desígnios que o nosso vizinho pode ter contra nós.*

A pluralidade monádica é um dado de facto. Não transforma porém o sujeito em *socius* e tão-só, pela comutação das perspectivas, no outro dum outro: «colocarmo-nos no lugar dos outros, e os outros no nosso; permuta dos lugares no pensamento» (*Análise de Domat*, in Grúa II, p. 648). O «princípio» (cf. § 7, § 9) vale para o outro tanto quanto para mim e desse modo se passará da moral cristã à reciprocidade social, do sagrado ao profano. Se for só eu a migrar, e a prosseguir até ao seu termo (§§ 8-9) o percurso que retraçaremos, condenar-me-ei então ao sacrifício, simplesmente. E uma sociedade com vítimas auto-designadas será tão má como aquela em que, por não haver permuta das perspectivas, nos constituímos, todos, candidatos a vítimas uns dos outros. (Ser-me-ia também dado tentar utilizar em benefício próprio a vantagem do descentramento, cf. §§ 3-5; se não fez a mesma experiência, seria então o outro a vítima potencial — e, no caso de a fazer no mesmo espírito que eu, a guerra que travássemos seria fatal).

Não é só a toda a forma de fusão, às empatias mais ou menos devoradoras que Leibniz nos convida a renunciar. Con-vém mesmo encarar o outro como um inimigo possível 0). A

<sup>1)</sup> Nesta medida, Leibniz achar-se-á nos antípodas do jurista que mais admira, Grócio. Determinando o homem como um *appetitus societatis* (*De jure belli*, I, cap. 1, § 3, e § 12, 1), não é surpreendente que Grócio se revele, «decididamente, um *anti-individualista*. Parte.

experiência imaginária produz efeitos opostos consoante se trate de moral ou de política, transita-se, vertiginosamente, de um *outro* impessoal (§ 1) para um *próximo* segundo a moral, que, em política, se converte em mero *vizinho*... exemplificado no § 3 pelo *inimigo* ou *suspeito*. Paralelamente, o *dever*, para com o outro, cede o passo aos *desígnios* que aquele alimentará contra mim. Do *para* ao *contra*, tal é a primeira etapa do itinerário — da obrigação moral à «precaução» e à «defensiva», conforme se explica a seguir (§ 5). Neste momento (e nenhum outro ponto de partida é autorizado), a boa sociedade erige-se sobre a antecipação sistemática de agressões eventuais.

3. Sair de mim e *chegar* ao lugar do outro implica neutralizar o ideal do eu e o próprio eu; não é isso uma exigência ética, mas a condição técnica do «verdadeiro ponto de perspectiva». Em que se traduz exactamente? *Onde* é o lugar do outro e *como* largar o meu? Sendo o outro «vizinho», do outro lado da parede, e não «próximo», e nunca cessando eu de ser eu (a ferida narcísica não cicatriza), quem é aquele que poremos nesse lugar? O ponto de perspectiva corre o risco de vir a verificar-se indeterminável e a investigação curto-circuitar-se-á imediatamente.

Haverá três possibilidades. O lugar será ocupado: ou por mim próprio, tal como imagino que agiria em vez de outrém; ou por um certo outro cujo comportamento suputo, a partir de quanto dele conheço: terei nesse caso, provavelmente, «adivinhado com acerto» (cf. § 4) ; ou, ainda, representar-me-ei um jogador ideal e normalizado, *qualquer* sujeito, calculando racionalmente o dano mais lesivo dos interesses de alguém na minha posição. Ora, cada uma das hipóteses apresenta obstáculos aparentemente intransponíveis. A última de entre elas poderá, *de jacto*, incapacitar-me de prever como *certo* príncipe inimigo ou «suspeito» agirá efectivamente contra mim; e, por maioria de razão, o mesmo acontecerá quando me projecto, tal como sou (como julgo ser). Só a segunda hipótese produziria os efeitos que almejo, mas é também certo que nada garante que se verifique. O conhecimento do outro estrangeiro é falível e limitado, estou condenado a adivinhar. Uma quarta hipótese consistiria

não de elementos componentes, mas do ‘todo’: não do indivíduo mas do ‘cosmos’ social, da *natura scioietatis*» (G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 176, no notável capítulo consagrado a Grócio e a Leibniz). A este respeito, pode pôr-se em paralelo a crítica sistemática a que Leibniz submete a teoria da soberania «absoluta» do Estado em Hobbes e Pufendorf (cf. Gurvitch, *ibid.*, pp. 198-203) e a sua crítica do monismo ontológico de Espinoza.

saber antecipar todas as agressões possíveis, quem quer que fosse o autor.... ficando então submergido e paralisado por um excesso de informação. Que diz Leibniz a este respeito?

*Nunca se entra melhor neles [nesses desígnios] do\* que quando nos colocamos no seu lugar [do vizinho] ou quando nos fingimos conselheiro e ministro de Estado de um príncipe inimigo ou suspeito. Pensa-se então o que ele poderia pensar e empreender, e o que se poderia aconselhar-lhe.*

Entrar nos desígnios do vizinho, fingir-me ministro de um príncipe inimigo, dar os conselhos que aquele daria — parece considerar-se aqui uma autêntica substituição, vestir-se a pele de um outro. Lê-se porém mais longe: «tudo o que acharíamos injusto' se estivéssemos no lugar do outro deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar...» (§ 8). Agora sou eu, tal como me conheço, a pedra de toque da representação dos propósitos alheios. E, por fim, também o jogador neutro contribui para simular as acções praticadas no (do) lugar do outro. Com efeito, no § 5 contempla-se um sujeito impessoal, nem o vizinho nem eu, dotado de uma clarividência e de uma malignidade paradigmáticas; e, sem dúvida, subjaz ao inteiro argumento a convicção de que, em circunstâncias mais ou menos análogas, qualquer sujeito agiria de modo mais ou menos idêntico.

Leibniz apela pois, alternada ou simultaneamente, para as diversas figuras do outro, sem se embaraçar com dificuldades epistemológicas. Contrapor-lhes-ia decerto o seguinte. Tudo no universo é regido por uma lei de continuidade, da qual as três interpretações, tomadas em conjunto, representam já uma ilustração. As aporias levantam-se desde que compreendamos que as várias imagens do outro se pressupõem e se explicam reciprocamente. Diferenciada, singular, cada mónada se projectará nas outras. Contudo, a diferença é ela própria relativa: sendo todas elas mónadas de um mesmo\* mundo, é-lhes dado pressentirem-se, entrarem em ressonância, entre-exprimirem-se. Assentando num reconhecimento universal, a troca dos lugares reflectirá uma compreensão mútua, incompleta mas real. O lugar do outro afigurar-se-á, em definitivo, um ponto de perspectiva viável, «verdadeiro» (§ 1) dentro dos seus limites. Nunca nos enganamos completamente e, se adoptarmos uma estratégia poderosa, saberemos até, *a priori*, reduzir a margem de erro na computação das intenções de outrém (cf. § 5) (2).

(2) Os princípios que se poderiam chamar de Arlequim e do Tasso enunciam, respectivamente, a continuidade e a identidade, a variedade e a diferença. «O meu grande princípio das coisas naturais

4. A sociabilidade instituir-se-á, portanto, sobre dois paradoxos: o sujeito social apreende-se fora de si, no lugar de um outro, o qual, além disso, se revela compósito, nem inteiramente desse outro nem meu, e mais e menos do que o de uma subjectividade ideal. Será, em qualquer caso, a posição de alguém hostil ou pelo menos «suspeito». E sujeito de *acções*:

*Esta ficção excita os nossos pensamentos e mais de uma vez me serviu para adivinhar com acerto o que se fazia noutra parte.*

Dissociar-se-á a acção do seu autor que não nos interessará. Em vez de julgar o príncipe inimigo — e, mais modestamente, o aventureiro, o oportunista, o *gangster*, etc. —, é mister unicamente protegemo-nos contra ele. «Trata-se de tomar precauções e de defender-se» (§ 5), antever o que se *faz* noutra parte. A regra social é neutra em relação aos sentimentos ou, melhor, neutralizará sentimentos e paixões. Completar-se-á, num segundo tempo, pelo esboço de uma cumplicidade, em termos assaz especiais. Mas isso não invalida retroactivamente a sóbria frieza do movimento inicial.

Ter-se-á, para tal efeito, de cauterizar os sofismas do amor próprio, como se diz na *Lógica de Port-Royal* — e do amor do outro. Insusceptível de se inscrever nas coisas mas nem por isso menos indestrutível, a crença no amor generalizado ansiará por uma sociabilidade que significasse a realização do desejo, com regras «positivas» e conteúdos «materiais» (restar-lhe-á nessas condições o destino de ser manipulada, assim se engendrando os regimes de servidão consentida). A isto se voltará (§§ 8-10). Note-se desde agora que a desinerência do sujeito representa uma violência sobre si, é anti-natural — uma ficção que, «excitando os pensamentos», será por isso capaz de «fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido» (§ 8) e levar a diferir as satisfações que o amor próprio imediatamente busca.

5. Como entender, agora, as «más intenções» do outro? Leibniz não perfilha qualquer péssimismo antropológico (*homo homini lupus, helium omnium contra omnes*, etc.), o princípio do pior é uma regra de *método*:

é aquele de *Arlequim Imperador da Lua... que está sempre em toda a parte, em todas as coisas e também aqui*. Isto quer dizer que a natureza é uniforme no fundo das coisas, não obstante a variedade no mais e no menos e nos graus de perfeição..... Exactamente, Leibniz faz seus «dois ditados correntes — aquele, do teatro italiano, que é alhures e também aqui, e estoutro do Tasso, *che per variar natura é bella*, que parecem contrariar-se, mas que é preciso conciliar....» (A Sofia Carlota, in Gerhardt VII, pp. 343 e 348).

*Pode acontecer, na realidade, que o vizinho não seja tão mal intencionado, nem mesmo tão perspicaz quanto o represento, mas o mais seguro é tomar as coisas pelo pior em política, isto é, quando se trata de tomar precauções e de defender-se, do mesmo modo que é preciso tomá-las pelo melhor em moral, quando é questão de prejudicar e de ofender o outro.*

Sendo a todos útil, não será uma regra cínica; e se é observada (como deve) pela totalidade dos sujeitos, excluir-se-ão, por definição, quaisquer posições de vantagem. Réplica do *princípio do melhor* que subtende a Criação (a política não dá ocasião a criar, importa aí somente evitar o mal, garantir a segurança), o princípio do pior é a estratégia que conseguirá reduzir a parte de erro na apreciação das intenções alheias. Num outro fragmento, Leibniz nota: «Quando se é obrigado a embarcar com pessoas em algum negócio», — quer dizer, quando se vive em sociedade — «é razoável tomar as nossas precauções» (Grúa II, p. 701): muito cruamente, figurando-nos, o vizinho e eu, como inimigos eventuais, armados de meios idóneos para nos prejudicarmos um ao outro.

Inimigo eventual, inimigo por princípio possível, não, todavia, inimigo «ontologicamente» potencial. E sem que se esteja querendo temperar o princípio do pior com considerações moralizantes, mas em nome dele — imaginar um cerco ou uma conspiração dos vizinhos significaria ainda um sofisma do amor próprio e um falso «ponto de perspectiva», inviabilizando a vida social. O princípio do pior não se desdobra na preparação da guerra para assegurar a paz e ao equilíbrio pelo terror. Leibniz preferirá medidas de «conservação» (§ 6). No entanto, ver-se-á que a conservação pode dever implicar medidas imediatas, requerendo-se por isso uma jurisdição. Na falta desta, para conjurar a impotência do pacifismo, a defensiva exprimir-se-ia por uma dissuasão... e a regra leibniziana não se aplicaria.

Imaginar o pior, afirma Leibniz, é compatível com a boa vontade moral. Mas que significa tomar as coisas «pelo melhor», «olhar as pessoas pelo seu bom lado» (cf. Grúa II, p. 701)? Não, decerto, retirar ao princípio do pior a virulência que faz todo o seu alcance. Quer-se, antes, distinguir a acção e o sujeito, e o destinatário e o autor da acção. O conteúdo da vontade será diferente relativamente a um e a outro. E a perspectiva do destinatário da minha acção abre uma via que fará progredir o comércio dos homens.

Em primeiro lugar, desligar a acção (que, sabemos-lo, *podendo* ser nociva, *deve* aquilatar-se pelo princípio do *pior*) do seu suporte. O sujeito não se reduz às acções. As intenções são ambíguas e só assintoticamente determináveis (conforme Leibniz explica noutros escritos). A causa do mal reside no

desespero, na aflição, na irrevogabilidade do que Kant chama inclinações (*Neigungen*) da sensibilidade... Em consequência, postular-se-á que o autor da acção não procura fazer maior mal do que aquele que parece incapaz de não fazer. Mas pode também ser o outro o destinatário da minha acção. Com efeito, Leibniz escreve: «quando é questão de prejudicar e de ofender o outro»; e referir-se-á mais adiante ao «conhecimento das consequências que isso [uma acção minha] poderia fazer nascer no outro» (§ 10). Ora, nessa hipótese, os efeitos do princípio do pior transmutar-se-ão, num movimento em quatro tempos:

- 1) Uma experiência mental leva-me a conceber as acções adversas de um outro, em determinadas circunstâncias e quaisquer que sejam as suas disposições subjectivas (e nas condições epistémicas indicadas no § 3).
- 2) Represento em minha própria intenção a cena dos efeitos, mais ou menos devastadores, daquelas acções.
- 3) Numa segunda experiência, mimesis da primeira, invertendo as posições fingirei ser eu o autor e o outro a vítima. Estou agora (e só agora) apto a medir os efeitos da acção, a excitação dos pensamentos provocada pela primeira experiência conduziu a um autêntico ganho em conhecimento. É assim epistemicamente (a representação 2 fez-me conhecer a situação), embora não tenha de o ser ontológica ou moralmente: posso não ter qualquer vontade de fazer mal ou, mais provavelmente, a minha vontade continuará, pelo contrário, «injusta». Vontade e juízo não são a mesma coisa (§ 10).
- 4) Nestas condições e no pressuposto (sem dúvida arriscado) de uma racionalidade mínima do comportamento, será lícito admitir que a representação das acções e das suas consequências — do outro primeiro e minhas depois — funcionará como um «princípio moderador» (Clausewitz, *Da Guerra*, § 7) do provável desejo de uma «destruição total do inimigo» (*ibid.*, § 3) <sup>(3)</sup>. Nessa base decidirei auto-limitar as minhas inclinações — a experiência mental e o seu descenramento desembocam em reais inibições da má vontade. A ascese assenta num realismo da medida, não em uma conversão imotivada dos interesses.

<sup>(3)</sup> Cf. também Leibniz: «A justiça modera (*moderatur*) pela razão os afectos dos homens relativamente aos outros homens», in G. Mollat, org. *Rechtsphilosophie aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Berlin, 1885, p. 62.

Além da racionalidade, a experiência contém ainda um outro parâmetro oculto. Pressupõe-se uma razoável equivalência daquilo que, em outros escritos, Leibniz chama força da mónada. No presente contexto isso significará, brutalmente, capacidade de ataque e de resposta. Se a força do vizinho/inimigo é inferior à minha, muito precisamente, se sei que é predisposto a hesitar, tergiversar ou envolver a sua acção de considerandos que lhe roubariam energia — ele seria então vítima da própria experiência imaginária, e duplamente. A análise reflectida das acções e dos seus resultados tolherá, cerceará a eficaz violência das ripostas espontâneas; e, pelo meu lado, saberei que o adversário realizou a experiência (pois tal é a regra do jogo) e que esta terá provocado sequelas paralisantes (pois se admite uma sagacidade máxima). Não haverá então motivo para que o princípio moderador aja sobre mim. Quer dizer, o «verdadeiro ponto de perspectiva em política» não transforma servos em homens livres, mas requer à partida mónadas activamente empenhadas em perseverar no seu ser, uma *essentia actiosa* nos antípodas da *delectatio morosa* do sacrificio. É neste pressuposto que a não agressão aparecerá como uma melhor manobra do que a guerra.

6. Procedeu-se até agora como se, face a uma acção de outrém, pudéssemos sempre evitá-la. Antecipando-a, premunirmos-íamos contra ela, fugindo-lhe ou desarmando-a. Nos factos, porém, para me precaver contra uma acção danosa, estarei muitas vezes, e *desde já*, obrigado a agir *contra* o outro. Invocarei para esse efeito o direito a uma *actio damni infecti*, a saber uma acção conservatória contra um comportamento futuro alheio, em nome da segurança (*securitas*) e desde que o temor (*metus*) e a cautela (*cautio*) sejam fundados: o receio deve ser *justus* (cf. *De systemate juris romani*, in Grúa II, p. 764, cf. também *Systema juris*, *ibid.*, pp. 835-836).

*Contudo a própria moral permite esta política, quando o mal que se teme é grande, ou seja, que a pretensão de segurança ou cautela não causa maiores males do que o mal, e há uma actio damni infecti de direito natural. Portanto, para tal concorre a jurisprudência comutativa ou, se se quiser, conservatória, quer dizer, aquela que conserva a cada um o que ele possui.*

Depois de haver oposto moral e política, Leibniz legitima agora moralmente uma acção preventiva, devida a cada homem pelo facto de ser homem. A *actio* reclama-se da moral e do direito natural. Mas a sua aplicação não é líquida. A um dano futuro e hipotético — por mais provável que se afigure — contrapõem-se disposições actuais. Além disso, na melhor boa fé e

com excelentes razões, poderei enganar-me quanto aos «desígnios» de outrém.

É por isso agora questão de uma «jurisprudência». Não me é consentido decidir sobre as condições de exercício da *actio*. Se não fosse regulamentada e controlada por uma jurisdição neutra, a acção converter-se-ia numa espécie de talião antecipado. (O talião: um castigo *self-defeating*, em vez de um, dois, ou uma cascata de males <sup>(4)</sup>). Observe-se que Leibniz parece sugerir um equilíbrio em que o mal actual infligido ao outro seria inferior ao mal futuro provindo dele. Na perspectiva do direito natural, a menor importância do mal actual, conjugada com a presunção justificada do mal futuro, compensaria, por assim dizer, o inconveniente de um prejuízo imposto desde já.

A sociabilidade decorrente do princípio do pior concretiza-se num utilitarismo dito pela negativa. Do mesmo modo que o político se reduziu às acções, e a metodologia das relações inter-monádicas a uma trama de experiências imaginárias, também o social se esgota nos efeitos paradoxais destas últimas; e uma vez mais o real (o mal presente) se avalia pelo possível (o mal futuro). Será uma «política» mínima, materialista e aritmética — a vida social representa um campo de interesses e nada mais —, veiculando-se por juízos hipotéticos, mensuráveis e comparáveis: dadas as acções, *x*, *y*, ter-se-ão os efeitos *a*, *b*.

A sociedade monadológica é liberal. Em vez da vontade colectiva (que, onde existir, representa antes uma viscosidade),

<sup>(4)</sup> O talião é uma instituição bifronte. Contra a violência incontida das subjectividades, delimita um *máximo de riposta* a uma agressão (não mais que um olho, não mais que um dente), separando integralmente — como nenhum outro instituto penal! — a acção e o sujeito. Aquele máximo é porém um *mínimo de justiça*: a igualdade da riposta exprime por seu turno a literalidade de um desejo, que é de vingança. Não se procura um deslocamento da violência (indenizações ou prisão) e o direito público limita-se a receber um princípio de justiça privada. Em comunicação oral, M. Villaverde Cabral fez-me observar que, segundo os estudos de Piaget sobre a génese do juízo moral, o talião parece ser a forma de justiça penal mais arcaica na criança. Ter-se-ia vontade de comentar que, efectivamente, aspirarão sempre ao talião (ou a taliões redobrados, sem limitação na riposta) as máquinas desejantes e ressentidas da infância interminável. Elas não são apenas regressivas como também perigosas. Das praias debaixo das calçadas ao terror, de, se se quiser assim dizer, Maio a Maio, é só a elisão do *i* de Ícaro, que morreu, não por querer voar, mas por pretender *atingir o céu*: *Cum puer audaci coepit gaudere volatu / Deseruitque ducem caelique cupidine tractus / Altius egit iter...* (Ovídio, *Metamorfoses*, VIII. 223–225). Querer-se-á então que tudo à volta pereça também. Destino de Ícaro: o coto de um pé ignorado pelos elementos e pelos homens, no quadro de Brueghel, paixão funesta e de duvidosa grandeza.

desenha-se uma geometria das posições individuais, e uma avaliação dos comportamentos do vizinho, do príncipe inimigo ou suspeito, do usurpador, do aventureiro, do *gangster*. (Mas ele poderá vir a ser um cúmplice, § 10). A tolerância liberal não é um valor adquirido à partida, e estriba-se em traços pouco exaltantes, *metus, cautio, securitas*. O principal objectivo da mónada é deixarem-na exercer, em paz (cf. § 7), a sua força. A política monadológica implica um descomprometimento. *Somme, il faut vivre entre les vivants et laisser chacun courre sa mode, sans notre soing et sans alteration* (Montaigne, III, 8).

7. Se apresenta validade universal («verdade absoluta», escreve Leibniz neste parágrafo) e é pedra de toque («marca»), a lei geral que emerge de quanto se viu aplicar-se-á sem restrições nem reservas, não se associando a outros critérios, por excelentes que sejam (cf. § 1). Enuncia-se muito singelamente: *Não faças aos outros o que não queres que te façam*. E, deste modo, dos juízos hipotéticos se terá passado, rapidamente, a um imperativo quase-categórico. Ele não é de execução fácil:

«Zigong: O que eu não gostaria que os outros me fizessem, por nada no mundo quereria fazê-lo aos outros. O Mestre: Muito bem, meu amigo, ainda não chegaste lá!» (Confúcio, *Diálogos*, V, 11, ed. Anne Cheng, trad. port., Ibrasa, S. Paulo, 1983, p. 54).

É, pois, uma regra de teor negativo, cujo sentido transparesce mais explicitamente doutros textos. Numa carta a Bierling de Outubro de 1712 (in Gerhardt VII, p. 509), Leibniz estabelece, por ordem: contribuir para a felicidade do homem constitui o primeiro e universal princípio de direito natural e de toda a doutrina moral; a felicidade reside na paz exterior e interior; a primeira é conservada por regras de «justiça» e promovida por regras de «decoro» ou equidade, enquanto que a segunda se alcança mediante regras de «honestidade». Ora, apenas a regra da justiça (Leibniz exprime-se agora no singular) se declara negativamente:

«Regra da justiça: não faças a outrém o que não queres te seja feito (*quod Uhi non vis fieri, alteri ne feceris*). Regra do decoro: faz aos outros o que queres te seja feito (*quod Uhi vis fieri, alteri facito*). Regra da honestidade: faz a ti próprio aquilo que queres que os outros se façam a si próprios (*quod vis ut alii sibi faciant, hoc tu fac tibi*)), ou, mais sucintamente: «não faças mal a ninguém, dá o seu a seu dono, vive honestamente (*neminem laede, suum cuique trihue, honeste vive*)», os três nrceitos de Ulpiano (5).

(5) Cf. ainda, da *Análise de Domat* (cf. § 2): «Ne faire tort a personne, et rendre à chacun ce qui lui appartient, ou, ce qui est la

A felicidade, *eudaimonia*, objective) central da vida, está na paz (*pax*). A paz interior consegue-se por um trabalho positivo (*honeste vive*), a paz exterior é «promovida» por regras de equidade (*suum cuique trihue*). Elas traduzem o reconhecimento inter-monádico, a atenção, a cortesia, o respeito, a consideração. Dá o seu a seu dono para que te seja também reconhecido o que te é devido, faz aos outros o que querias te fizessem a ti. A equidade não é a simples proposição conversada da regra da justiça (*neminem laede*) que — e só ela — «conserva» a paz. Nem poderia sê-lo, porquanto os critérios que a certificarão revelam-se muito mais fracos. Dada a variedade das preferências humanas (*tanta est dissimilando et inaequalitas inter homines*, observa de passagem Leibniz, *ibid.*, p. 510), é duvidoso que o outro «queira», e em medida comparável, aquilo que posso querer — ao projector a minha vontade, arrisco-me no fim de contas a interferir com o querer alheio. A regra do decoro não é pois susceptível de uma aplicação incontroversa e, se esmiuçássemos, descobriríamos provavelmente que muito daquilo que desejaríamos que os outros nos «fizessem», são, antes, comportamentos negativos, abstenções e não-interferência.

Numa palavra, é sobre a omissão de acções prejudiciais que continuará a assentar a sociabilidade. Não se lhe pedirá uma contribuição directa à felicidade interior, do mesmo modo que da liberdade política não se espera outra coisa além de ser formal. Dispositivo para impedir a servidão e nada mais, uma sua definição «material» desemboca fatalmente na heteronomia.

(Como acima (§ 5), subentende-se que a felicidade se obterá por investimentos activos, não pelo parasitismo, pela usurpação, pelo abuso. Por definição, estão excluídos da sociedade monadológica — que terá, portanto, os seus exilados! — os projectos que querem o querer dos outros, corpos alheios para parasitar, posições para usurpar, confiança para dela abusar.

même chose, nous mette à la place des autres, et les autres à la nôtre; échange de places dans la pensée; faire ou ne pas faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils fissent ou ne fissent pas à nous», Grúa II, p. 648. Deve notar-se que na maior parte dos escritos de Leibniz em que é questão de se colocar no lugar do outro, esta regra realizaria a equidade, a justiça «distributiva», não a justiça «comutativa». Mas ressalta do nosso fragmento que a regra tem um conteúdo negativo antes de se prolongar por preceitos positivos. O seu alcance revela-se constitutivo: neste § 7, o seu enunciado é idêntico à fórmula da justiça segundo a carta a Bierling (cf. também *Nouveaux Essais*, I, 2. §§ 4-9, onde «o ponto de vista do lugar do outro» é um (primeiro) «princípio prático»).

Este idealismo filosófico não representa uma tara mas, pelo contrário, um ponto crítico da política monadológica (cf. § 9). As sociedades e grupos que de um modo ou de outro façam da «assistência» um seu pilar ou objectivo, verificar-se-ão, ou impossíveis — se todos pretendemos ser assistidos —, ou tirânicas, se, nelas, uns estão destinados a assistir os outros).

Prosseguindo, o critério negativo da regra da justiça é notavelmente menos ambíguo e mais constringente. Joga aqui o princípio de Arlequim (a uniformidade), não o do Tasso (a disparidade, cf. § 3). Sei mal o que o outro quer e o que eu próprio «quero», para ser «feliz», mas conheço bem as acções dos outros que me prejudicarão. Em terminologia popperiana, a regra da justiça é mais imediatamente refutável do que a regra do decoro. Por isso, em outros textos sobre os «três graus do direito» (cf. por exemplo *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudence*, in Dutens IV, pp. 213-214), é a justiça — não a *aequitas* ou a *probitas* — que consubstanciam o *jus strictum*.

Aliás, o primado epistémico do negativo faz com que, em outros fragmentos, Leibniz enuncie todas as regras fundamentais do direito a partir de proibições. Lê-se na citada *Análise de Domat*: «Estas regras [na enumeração de Domat] apresentam bastantes repetições. Poderiam ser reduzidas às seguintes:

1. O que não é proibido é livre.
2. É proibido o que pode causar dano.
3. É proibido usar de fraude.
4. É proibido abster-se de fazer o bem.
5. É proibido afastar-se da honestidade.
6. É proibido opor-se ao poder público» (Grúa II, p. 648, cf. também *De systemate juris romani, ibid.*, p. 767).

As regras 4-6 (e já 3) têm conteúdos positivos — deve fazer-se o bem, ser-se honesto, obedecer ao poder público. Apesar disso, Leibniz prefere a litotes. Será mais difícil (conceptual e praticamente) saber ser honesto do que o contrário, conhecer o bem do que fazer o mal, respeitar do que desobedecer. Não fazer o mal não é ainda fazer o bem, e o menor mal é já o mal. Nunca se é suficientemente honesto para sê-lo integralmente, e qualquer desonestidade é já a desonestidade. Nunca se será demasiado fiel, mas nada mais fácil do que a sedição.

8. *Pode assim dizer-se que o lugar do outro em moral como em política é um lugar próprio para nos fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido, e que tudo o que acharíamos injusto, se estivéssemos no lugar*

do outro, deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar deve deter-nos para o analisarmos mais cuidadosamente.

Transferirmo-nos para fora de nós, sabemos-lo, implica um esforço e é um método de descoberta que nos permite ver mais longe do- que o nosso nariz e nos faz aceder à «consideração» da «injustiça». Nas suas duas vertentes: os comportamentos injustos contra mim e, como um corolário necessário, o que na situação inversa seriam injustiças minhas. Avançou-se assim em relação aos §§ 2-6. Sou agora capaz de simular, em vez do outro e do *seu* lugar, desígnios *meus* contra ele e as consequências respectivas. Isto é, a partir de agora estar-se-á, *também*, a pensar *com* o outro, numa convivência de ambos (ele faz o mesmo) contra nós próprios. Caminhou-se da experiência mental para uma paz real e o inimigo hipotético é agora, no sentido próprio do oxímoro, um *alter ego*. Acompanhando o texto, reparar-se-á que doravante e até ao fim, o outro e o seu lugar serão compreendidos ora e tanto como eu no seu lugar, fingindo acções contra mim (como até aqui), ora e tanto como ele próprio, no lugar em que se encontra e na qualidade de objecto possível das minhas acções. E o «outro» que é a última palavra do escrito está bem no seu lugar e eu no meu.

Diferentemente do utilitarismo estrito, solipsista, e do liberalismo económico, forçado a convocar uma mão invisível que ajuste, um pouco à maneira do Deus de Malebranche, as trajectórias solitárias dos sujeitos — na política monadológica, a generalização dos deslocamentos de perspectiva engendra, apodicticamente, o vínculo social. Será assim independentemente das vontades e eventualmente contra elas. Mesmo que a minha vontade se mantenha injusta e eu decida não me servir do que aprendi, não desconhecerei doravante os efeitos previsíveis dos meus actos (§ 9), não me será permitido ignorar a injustiça (cf. § 10).

Diferentemente também do utilitarismo, que não deixa sair de si, a permuta das posições obriga-me a reconhecer, na má sociedade, a situação injusta de outras mónadas, a saber aquelas cujas posições, se as ocupasse, me interdiriam qualquer felicidade. Estas mónadas aparecem como que expulsas do espaço das actividades fecundas e criadoras. São «passivas» e as suas percepções «confusas», ao oposto das mónadas «activas», com percepções mais «distintas» (cf., por exemplo, *Monadologia*, §§ 49-52) — embora não se possa em rigor pretender que a fraqueza das primeiras constitui o directo efeito da força das segundas. É antes como se as últimas se tivessem apoderado de todo o espaço social. Longe (cf. *Princípios da Natureza e da Graça*, § 13) dos centros activos, as mónadas fracas apre-

sentam-se como essencialmente pobres em iniciativa — mesmo aquelas que se agitam freneticamente. A agitação tornará as percepções sempre mais confusas e a passividade ontológica só aumentará.

O egoísmo é um ponto de perspectiva míope, que o utilitarismo monadológico rejeita. Se continuo a ser sagaz (a função da perspicácia inverte-se, cf. § 5), compreenderei agora que poderia estar — e estarei — na posição da mónada mais débil, doente, abandonada. Nessa altura consideraria decerto a minha situação como atrozmente injusta. A caridade é *com-passion*, *Mit-leid*, compartilhar o ser-passivo (*paschei*). E a justiça é a caridade do sábio, isto é, a caridade daquele que conhece a precaridade de cada estatuto no mapa das posições individuais (6).

9. Não será mais questão de cautela e de defesa.

*Assim, o sentido do princípio é: não faças ou não recuses sem exame o que quererias que não (7) te fizessem ou não te recusassem. Pensa nisso mais cuidadosamente, após te teres colocado no lugar do outro, o que te proporcionará considerações para conhecer melhor as consequências do que fazes.*

Haver-se-á, nestes termos, deduzido uma ética e o equivalente da inter-subjectividade. O *não faças* desdobra-se num convite: se não se dirigir contra ti, acede ponderadamente à demanda do outro, àquilo que, se de ti se tratasse, quererias que os outros consentissem; é a conversa da regra do decoro (cf. § 7). Sabemos que as duas injunções não têm peso idêntico, a primeira é uma lei, prescrevendo abstenções sem excepção nem restrições, e a segunda uma máxima que recomenda um assentimento sob certas condições. Apesar disso, a boa vontade que começara, ela também, por parecer intrinsecamente negativa (limitando-se a distinguir sujeito e acção, e a imputar a intenção menos maligna, cf. § 5), reveste-se agora de positividade. Assim se terá «promovido» (§ 7) a paz exterior.

Mais do que isso. Estabelecer-se-á nesta base um *jus sociale*, cooperativo, congraçando e dominando os utilitarismos individuais. Diversamente do direito de propriedade individual, este direito social assenta sobre «congruências» (*Nova metho-*

(6) Em certo sentido, Leibniz inscreve-se numa tradição que remonta aos Victorinos do séc. XII e que procura ordenar o afecto, em particular o amor, à racionalidade. Cf. Ch. Baladier, «O problema do amor: das leituras de Lacan aos debates dos escolásticos», *Análise*, 4/6, 1986, pp. 153-174.

(7) Interpolamos «não» (*ne*) que não está no texto de Grua. Cf. *Análise de Domat*, citada na nota 5.

*du... cit.*, Dutens IV, p. 213) de interesses <sup>(8)</sup>. A conservação transmuta-se num aperfeiçoamento (*emendatio in melius*, citado em Gurvitch, p. 206), em colaboração <sup>(9)</sup>. O sinal da justiça reforça-se também, ela assimila-se agora a uma certa forma de amor: «A justiça é um amor fraternal (*brüderliche Liebe*), conforme com a sapiência (*Weisheit*)» (*Initia et specim. scientiae novae gener.*, Gerhardt VII, p. 75). E haveria por fim lugar até para um amor *tout court*, de que Leibniz deu a mais generosa das definições: «Amar é procurar o prazer (*Lust*) próprio na felicidade (*Glückseligkeit, felicitas*) do outro» (*ibid.*, p. 75 e p. 73). Tem-se em todos os domínios uma intensificação da solidariedade e do afecto.

Tal seria o quadro final da política monadológica — uma topologia de interesses racionalmente avaliados, o exacto contrário da utopia inlocalizável. Toda a dificuldade consistira em abater os obstáculos que entravam a sua implantação. Com efeito, vimos que esta pressupõe, pelo menos: 1) uma jurisdição eficaz e justa; 2) finalidades próprias a cada sujeito e só realizáveis por um agir individual não parasitário; 3) comportamentos racionais e em primeiro lugar a observância constante e coerente do modelo de conduta decorrente do «verdadeiro ponto de perspectiva». Leibniz comentaria, provavelmente: decerto se está a pedir muito — mas trata-se das condições técnicas (não ideológicas) da boa sociedade, de um *sine qua non*.

10. A ser como se diz, porque parece então esta doutrina insatisfatória? Deparámos, em diversos planos, com um *regime reduzido*, a saber uma moral provisória edificada a partir da suspeita, uma sociabilidade quase aparecendo como um mal inevitável, uma boa vontade sujeita a caução, um imperativo categórico exangue e que, mesmo assim, dir-se-ia duvidar da

<sup>(8)</sup> Para Leibniz, a formulação do Direito não pertence apenas ao Estado. Este deverá acolher e ordenar o direito emanando das comunidades formadas espontaneamente — agregados familiares, corpos profissionais, aldeias, congregações religiosas, cidades, regiões, Igrejas e a humanidade inteira. Cada comunidade se encontra «no interior e no exterior» (Gurvitch, *cit.*, p. 209) de um Estado cuja soberania é limitada.

<sup>(9)</sup> Sem que seja porém lícito pretender a uma «união» e «comunhão», como escreve Gurvitch (*cit.*, pp. 206-207). Cf., contudo, nesta obra (pp. 208-212), as medidas de autêntica segurança social preconizadas por Leibniz. Não sendo um «socialista» (como afirma Gurvitch...), Leibniz é talvez o primeiro «social-democrata». É a perspectiva do lugar do outro não é essencialmente diversa do contratualismo muito peculiar de John Rawls (cf. F. Gil, «Autonomia e heteronomia», *Risco*, 2, 1985).

sua exequibilidade — e um amor improvável na sua alta exigência, que não seria mais do que uma ficção reguladora. Este melhor dos mundos possíveis é só aquilo que lhe é dado ser e parece bem pouco exaltante. Sobretudo, não ignora a política monadológica uma aspiração veemente de transparência e de unidade? Antes ainda do que reduzido, o regime seria insuficiente, e mesmo se se concede que está fora do alcance da ordem política garantir a amizade entre os homens.

Leibniz responderia agora evocando a condição da mónada. A frustração é o efeito de uma causalidade perniciosa que se estabelece sobre a precaridade ontológica da mónada (apesar, por exemplo, dos primeiros parágrafos da *Monadologia* ou do triunfante *Discurso de Metafísica*). Embora única e absolutamente discernível de todas as outras, e lhe pertença um «conceito completo» (*Discurso de Metafísica, passim*) que se desenvolverá gradualmente no tempo —, a mónada não é no entanto uma essência cujos actos representassem uma «actualização» sem espessura própria e que não requer a temporalidade como uma determinação necessária. O esquema leibniziano não é a potência e o acto mas o par envolvimento/desenvolvimento. O desenvolvimento do que estava inicialmente «envolvido» faz-se no tempo e por acções. A mónada resulta do seu fazer, determina-se por uma tendência para agir, um *conatus*. Ela não se auto-constitui numa *identidade* «sem janelas» e vem antes a ser um receptáculo de acções, suas e dos outros. Institui-se pela sua biografia, *identificase* através dela. Mas recusar-se-á a contentar-se com isso.

Em escritos de outra índole, Leibniz pôs em evidência o que conviria chamar o paradoxo lógico da identidade. Designando a singularidade de cada ser, a identidade deveria, parece, apreender-se em si e por si — ora, ela define-se por comparações e equivalências. Dois termos são idênticos se e só se, sem perda de verdade, são inter-substituíveis numa proposição. Determinar a identidade de um termo significa declará-lo equivalente a um outro termo, e não há outra maneira de pensar a identidade. Quer dizer, a «essência própria», a individualidade do indivíduo aparece como indizível... e não porque a lógica seja incapaz de a dizer, mas porque ao indivíduo não cabe um poder de manifestação inconfundível, que o desse a conhecer num fulgor exclusivo. O paradoxo lógico é a contrapartida de um *déficit* em ser.

A mónada ignora-o porém. Espacialmente, ela é um corpo, unidade demarcada do exterior por um bordo; e, ontologicamente, um *centro* (*Prin. Natur. Gr.*, § 2), *vivo* (*ibid.*, § 4), de

acções (*ibid.* § 3 <sup>(10)</sup>). São estas determinações que a mónada retém na representação que se faz de si mesma, sem se querer dar conta que esse centro se acha originariamente referido a um exterior e que o *cogito* será de segundo grau, consistindo, em última análise, na consciência dos diferentes modos da articulação com o exterior (<sup>n</sup>). A mónada é substância *more leibniziano* (raiz de actividade e poder de representar), não aristotélico (substrato, independente, de «acidentes») e menos ainda espinozista (*causa sui*).

Se tivesse conhecido a continuação, Leibniz poderia dizer que em virtude, justamente, do seu *déficit* ontológico, em vez de se ver como, apenas, «espelho representativo do universo» (*ibid.*, § 3), «espelho vivo permanente» (*Monadol.*, § 56), inscrito no registo do simbólico, na terminologia de Jacques Lacan, a mónada será conduzida a determinar-se, no imaginário, como reflexo de si mesma, essência, substrato autónomo — ou seja como real. Da representação e do jogo de espelhos das mónadas excentradas no lugar do outro, ao estádio lacaniano do espelho: ou a passagem da identificação de cada mónada pelas suas relações expressivas com as outras mónadas, a uma identidade que se desenha, literalmente, como uma alucinação (uma «forclusão»). A originalidade de cada mónada advém-lhe unicamente da sua *posição* infungível — cada mónada tem uma origem e um percurso singulares, não inter-substituíveis com os das outras mónadas — dentro do sistema entre-expressivo geral. Mas a mónada apercebe-se sem janelas. A imagem do outro metamorfoseia-se numa miragem de si, doravante a mónada pretenderá deduzir a biografia da identidade (no limite *causa sui*), a acção, da vontade. Nada disso (ou seja, a ilusão transcendental) sendo praticável, aquilo que seria a actividade da mónada consentânea com o seu estatuto ontológico transformar-se-á em vontade de poder <sup>(12)</sup>.

<sup>(10)</sup> «Tudo está pleno na natureza, há substâncias simples em toda a parte, separadas efectivamente umas das outras por ACCOES PRÓPRIAS CUJAS RELAÇÕES SE MODIFICAM CONTINUAMENTE...», (no original as maiúsculas são duplas). Do texto do § 2.º, citado a seguir *in extenso*, decorre que tal «centro» é um ponto de perspectiva imaterial e não «substancial».

<sup>(11)</sup> Leibniz é explícito: «Assim, é bom fazer uma distinção entre a *percepção* que é o estado interior da mónada representando as coisas externas; e a *apercepção*, que é a *consciência* ou o conhecimento reflexivo daquele estado interior....» (*Prin. Natur. Gr.*, § 4). A *apercepção* é, exclusivamente, a consciência da percepção, acontecendo aliás, como bem se sabe — com a excepção dos cartesianos, *ibid.* —, haver percepções não conscientes.

<sup>(12)</sup> Não analisamos o § 10 que não contém nada de significativamente novo, à parte a dissociação, já assinalada, de juízo e von-

Esqueceu-se neste momento que o estatuto da mónada é diferencial — urna perspectiva, relativa a outras perspectivas —, a sua substância resumindo-se a um ponto de convergência de percepções. Os próprios afectos repercutem, são o eco filtrado do mundo tal como a mónada o acolhe. «Nela mesma e em cada momento, uma mónada não poderia ser discernida de uma outra senão pelas qualidades e acções interiores, as quais não podem ser mais do que as suas percepções (ou seja, a representação, no simples, do composto, ou do que está lá fora) e das suas acções (ou seja, as suas passagens ou as suas tendências de uma percepção a outra), que são os princípios da mudança. Pois a simplicidade da substância não impede de modo algum a multiplicidade das modificações, que se devem encontrar conjuntamente nesta mesma substância simples; e elas devem consistir na variedade das relações às coisas que estão lá fora. É como num centro ou ponto, por simples que seja, [onde] se encontram uma infinidade de ângulos formados pelas linhas que para ele concorrem» (*Prin. Natur. Gr.*, § 2).

Mas um ponto apesar de tudo, focalizando e fixando a miragem. Então, como a indigência em ser não deixa contudo de persistir, redibitoriamente intacta, para alimentar o irrealizável — será o fim do conto —, a mónada lança-se numa perpétua fuga para a frente... possuída pela vontade de poder, e (ou) pela crença no amor, o meu e o do outro.

Política de uma finitude menos arrogante, a monadologia restaura para o sujeito o espaço que lhe cabe, decerto exíguo mas o melhor dos espaços possíveis (sublinha-se «possível», de preferência a «melhor»). E, pelo mesmo gesto, instaurará também a possibilidade de monólogos partilhados: tal é o conteúdo, em «moral e política», da entre-expressão monádica. E convida também o *hypocrite lecteur* a inventar o caminho de uma *pax interna*, em vez de se procurar a si próprio. Em lugar da inalcançável identidade, a vida interior da mónada, tanto mais profunda e diversa quanto melhor souber fazer ressoar dentro de si o marulhar das coisas e captar os sinais de fora (o bruto, o tirano não são, ansiosamente, senão só eles).

lade, e a desqualificação desta relativamente àquele. Notar-se-á que a vontade aparece ligada à injustiça, ao dolo, ao abuso (e, naturalmente, o próprio juízo não é índice de verdade). O conceito de vontade subordina-se talvez ainda ao projecto de uma liberdade com conteúdos «positivos». O sujeito não designaria somente a origem das acções, mas disporia em permanência de um pleno poder decisório sobre elas. A vontade é sempre vontade de poder.

APÊNDICE (Grúa II, pp. 699-701)

1. O lugar do outro [*la place d'autry*] é o verdadeiro ponto de perspectiva em política como em moral.

2. E o preceito de Jesus Cristo que manda colocarmo-nos no lugar do outro, não só serve a finalidade de que fala Nosso Senhor, como ainda à política, para conhecer os designios que o nosso vizinho pode ter contra nós.

3. Nunca se entra melhor neles do que quando nos colocamos no seu lugar ou quando nos fingimos conselheiro e ministro de Estado de um príncipe inimigo ou suspeito. Pensa-se então o que ele poderia pensar e empreender, e o que se poderia aconselhar-lhe.

4. Esta ficção excita os nossos pensamentos e mais de uma vez me serviu para adivinhar com acerto o que se fazia noutra parte.

5. Pode acontecer, na realidade, que o vizinho não seja tão perspicaz quanto o represento, mas o mais seguro é tomar as coisas pelo pior em política, isto é, quando se trata de tomar precauções e de defender-se, do mesmo modo que é preciso tomá-las pelo melhor em moral, quando é questão de prejudicar e de ofender o outro.

6. Contudo a própria moral permite esta política, quando o mal se teme é grande, ou seja, que a pretensão de segurança ou cautela não causa maiores males do que o mal, e há uma *actio damni infecti* de direito natural. Portanto, para tal concorre a jurisprudência comutativa ou, se se quiser, conservatória, quer dizer, aquela que conserva a cada um o que ele possui.

7. O sr. Sharrock não crê que este princípio de moral «não faças aos outros o que não queres que te façam» seja de verdade absoluta. O sr. Reyher nas notas p. 127 e PUFENDORF *de iure naturae* Lib. 5, c. 13 defendem-no mas acrescentam que convém entender uma vontade regulamentada, que não está infectada por uma falsa filáucia, e que se submete às ordens de Deus e dos poderes legítimos, seguindo AMASIUS, *cas. consc.* lib 3 (ou 5), c. 1, q. 1. Pufendorf recondu-lo à lei que ordena que nos igualemos aos outros homens, loco dicto in fine 5. Ver o sr. Strimesius nas *origines morales*, diss. de princípio morali omnium primo, § 18. Mas desde que é necessária esta grande limitação e que é preciso examinar as vontades e qual será a utilidade do princípio, ele cessará de servir de marca, e terá necessidade de outras marcas.

8. Pode assim dizer-se que o lugar do outro em moral como em política é um lugar próprio para nos fazer descobrir considerações que de outro modo não nos teriam ocorrido, e que tudo o que acharíamos injusto, se estivéssemos no lugar do outro, deve parecer-nos suspeito de injustiça. E mesmo tudo o que não quereríamos estando nesse lugar deve deter-nos para o analisarmos mais cuidadosamente.

9. Assim o sentido do princípio é: não faças ou não recuses sem exame o que quererias que não te fizessem ou não te recusassem. Pensa nisso mais cuidadosamente, após te teres colocado no lugar do outro, o que te proporcionará considerações para conhecer melhor as consequências do que fazes.

10. Pode ainda distinguir-se a vontade que se teria estando-se no lugar do outro, a qual pode ser injusta, como não querer pagar, e o juízo que então se faria, pois se será sempre obrigado a reconhecer que se deve pagar. A vontade é uma marca inferior do juízo, mas um e outro não é [sic] ainda uma marca certa da verdade, e não serve

*O Sagrado e o Profano*

senão para chamar e excitar a atenção, e a ajudar-nos no conhecimento das conseqüências e da grandeza dos males que isso poderia fazer nascer no outro.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- L. Dutens, org. de Leibniz: *Opera omnia*, vol. IV, Genebra, 1768.  
Citado como Dutens IV.
- C. I. Gerhardt, org. de Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, Berlim, 1890. Citado como Gerhardt VII.
- G. Grúa, org. de Leibniz: *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque municipale de Hanovre*, vol. II, Paris, 1948. Citado como Grúa II.

## A DEMANDA DA PRÁTICA A CONCEPÇÃO DA PRAXIS EM FEUERBACH

### 1. *Inquérito de uma categoria*

A concepção feuerbachiana da «praxis» tem sido objecto de apreciações muito diversas.

Pesam seguramente na variação destas avaliações: a delimitação do conjunto de textos que servem de base às diferentes análises, a determinação concreta da problemática a que em cada caso se atende, as orientações (ou tomadas de partido) a que no seu horizonte se procede, a bateria de supostos que preside aos ajuizamentos.

Em 1845, Marx salienta a incapacidade feuerbachiana de conhecer a significação revolucionária da «praxis», de alcançar o sentido *praticamente* crítico da actividade humana — apenas considerada na sua dimensão teoricamente crítica —, determinadas por toda uma incompreensão do seu carácter objectivo, material. «Ele [Feuerbach] não apreende a actividade humana propriamente dita como actividade *objectiva*» 0).

Em 1908, Lénine, reportando-se fundamentalmente a textos do último período do pensamento de Feuerbach (designadamente, *Ueber Spiritualismus und Materialismus in besonderer Beziehung auf die Willensfreiheit*, composto entre 1863 e 1865

\* Universidade de Lisboa.

C<sup>1</sup>) «er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit.», K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1; Marx-Engels, *Werke* (doravante: MEW), Berlin, Dietz, 1969, vol. 3, p. 5.

Sobre a problemática das relações entre Marx e Feuerbach, tenha-se nomeadamente em conta Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der Junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*, Berlin, DVW, 1972.

e publicado pela primeira vez em 1866) e, em especial, à crítica geral do idealismo a que no seu âmbito se procede, afirma que «Feuerbach põe na base da teoria do conhecimento todo o conjunto da prática humana» (2).

Por 1915, Plekhanov insiste igualmente em que o reconhecimento da nocividade da separação de teoria e prática vai inteiramente no sentido do «espírito» da filosofia feuerbachiana (3).

Ernst Bloch, por sua vez, fala em termos críticos de um *Tat-Ersatz*, de uma substituição equívoca da acção efectiva pela *Empfindung*, pela sensação (4), enquanto Alfred Schmidt acolhe essa consagração dos sentidos enquanto órgãos da filosofia, enquanto expoentes destacados da «praxis» humana, como alguma coisa que, pelo contrário, deve ser objecto de avaliação positiva (5), algo de semelhante acontecendo também com Michael Henry, para quem a «prática» de Feuerbach é justamente a relação sensorial ao ser que funda a constituição de uma «sensibilidade transcendental» no seio da qual o mundo se faz mundo (6).

Por seu lado, Adolfo Sánchez Vásquez, ao mesmo tempo que reconhece a incompatibilidade do «materialismo contemplativo» de Feuerbach com uma verdadeira filosofia da praxis, consegue no entanto descortinar um simultâneo avanço, retrocesso e estagnação/estagnação relativamente a Hegel, no que ao desenvolvimento desta problemática concerne (7). Mario Rossi, sem deixar de considerar como marcante — e de sublinhar — o «teoreticismo» intrínseco de Feuerbach, entrevê, todavia, uma sua atenuação, nos termos da qual a perspectiva teórica sempre se vai alargando a uma concepção mais integral da vida humana na sua concreção (8).

(2) Cf. Lénine, *Materialismo e Empiriocriticismo. Notas críticas sobre uma filosofia reaccionária*, Lisboa - Moscovo, «Avante!» — Progresso, 1982, p. 107. Os *Cadernos filosóficos* contêm também numerosas notas referentes a resumos de obras de Feuerbach.

(3) Cf. G. Plekhanov, *De Vidéalisme au matérialisme; Oeuvres Philosophiques*, Moscou, Progrès, 1981, vol. 3, p. 670.

(4) Cf. E. Bloch, «Weltveränderung oder die elf Thesen von Marx über Feuerbach», *Das Prinzip Hoffnung*, 19; *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, vol. 5. I, p. 316.

(5) Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Carl Hanser, 1973, p. 110.

(6) Cf. M. Henry, *Marx. I: Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, vol. I, pp. 287 e 291.

(7) Cf. A. Sánchez Vásquez, *Filosofia de la Praxis*, México D. F., Grijalbo, 1967, p. 98.

(8) Cf. M. Rossi, *Da Hegel a Marx. III: La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano, Feltrinelli, 1977<sup>2</sup>, vol. Ili, pp. 126-27.

De um ponto de vista, neste particular, historicamente correcto, Simon Rawidowicz chama a atenção, entre outras coisas, para o papel desempenhado por Feuerbach na passagem de toda uma geração de intelectuais alemães a uma consideração mais atenta e mais concreta do homem do quotidiano, do homem da prática.

Como ele escreve na sua famosa obra sobre a recepção feuerbachiana de alguns dos seus grandes antepassados filosóficos e também sobre a própria *Feuerbach-Rezeption*:

«Feuerbach ajuda os poetas alemães a completar a transição do homem da arte romântico para o homem da prática, da acção». <sup>(9)</sup>.

Para além destas apreciações — seguramente diversas, algumas delas contraditórias —, e de muitas outras que se poderiam acrescentar, permanece, todavia, em relação à questão da praxis em Feuerbach, um problema, ou mesmo um conjunto de problemas:

Como é que efectivamente se determina a praxis para Feuerbach? Em que contexto ou contextos é ela chamada a intervir em termos categoriais? Há um conceito unívoco de praxis em Feuerbach? De que modo e dentro de que limites pode a caracterização feuerbachiana da praxis ajudar-nos a pensar tematicamente a prática?

Quando nos confrontamos directamente com os textos de Feuerbach, estas e outras questões não podem deixar de surgir e, face a elas, talvez haja que ir um pouco mais fundo do que o mero reconhecimento/acusação de que o autor em apreço não é rigoroso no seu vocabulário (como de certo modo parece acontecer com David McLellan na sua obra sobre Marx e os jovens hegelianos <sup>(10)</sup>, ainda que neste caso a observação/crítica se refira ao posicionamento de Feuerbach para com a religião) ou de que se trata de uma consequência inelutável das vantagens — e dos inconvenientes — de um pensador se assumir deliberada e conscientemente como não-sistemático («solução»

<sup>(9)</sup> «Feuerbach hilft den deutschen Dichtern, den Uebergang vom romantischen Kunsitmenschen zum Menschen der Praxis, der Tat zu vollziehen.», S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, W. de Gruyter, 1964<sup>2</sup>, p. 368.

<sup>(10)</sup> Como aí se afirma: «O uso das palavras por Feuerbach nunca é muito preciso», «Feuerbach's use of words is never very precise», D. McLellan, *The young hegelians and Karl Marx*, London, Macmillan, 1980<sup>3</sup>, p. 91.

que, de algum modo, Claudio Cesa parece patrocinar, na sua introdução a Feuerbach, quando aborda algumas dificuldades referentes à concepção feuerbachiana do 'facto' (r<sup>1</sup>).

Ir mais fundo significa, neste caso, detectar que, por detrás do emprego vocabular de um termo filosófico, se encontra geralmente uma teorização, uma tematização, que o funda como categoria num horizonte problemático determinado.

Que horizonte ou que horizontes problemáticos encontramos nós em Feuerbach para o conceito de «Praxis»?

É a esta pergunta que procuraremos responder no presente trabalho, tomando como baliza de delimitação terminal da investigação — fundamentalmente, por razões que se prendem com um desejo de não alongar desmesuradamente este estudo — 1843.

2. *Primeiros preparativos. Elementos de uma teoria da acção no «De ratione». Negação da imortalidade e libertação de uma responsabilidade para a vida. A perspectiva da «Verwirklichung»*

As questões relacionadas com a prática desenvolvem-se fundamentalmente no horizonte da problemática da acção.

Podemos, por conseguinte, dizer mesmo que a tematização da prática tem a ver com a necessidade de se introduzirem ou de se consciencializarem determinadas precisões no que se refere à qualificação da actividade, à discriminação dos seus

O<sup>1</sup>) Cesa manifesta, de facto, uma tendência para encarar o problema da contraditoriedade em Feuerbach, nestes termos:

«Num pensador não-sistemático, e voluntariamente não-sistemático, como é Feuerbach, é fácil embater, e às vezes a curta distância, com afirmações de sinal oposto.», «In un pensatore non sistematico, e voluntariamente non sistematico, come è Feuerbach, è facile imbattersi, e magari a breve distanza, in affermazioni di segno opposto.», C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Bari, Laterza, 1978, p. 34.

Logo nos primeiros delineamentos do seu projecto genético-crítico para a filosofia, Feuerbach trata, com efeito de combater a tendência — remante no tempo — para a construção de sistemas acabados, em nome de um apelo à *investigação*:

«Não nos são precisos sistemas, mas inquirições; fazem-nos falta investigações livres, crítico-genéticas.», «Systeme sind uns nicht nötig, aber Recherchen, aber freie kritisch-genetische Untersuchungen tun uns not.», L. Feuerbach, *Pierre Bayle, Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* (doravante: *Bayle*); *Gesammelte Werke*, ed. W. Schuffenhauer (doravante: GW), Berlin, Akademie-Verlag, 1967, voi. 4, p. 341.

elementos e planos de intervenção, à determinação das suas efectivas implicações no terreno da ética, da ontologia, etc. Desde, pelo menos, a distinção aristotélica entre a *noírjoic* e a *rcpâçç* que assim tem acontecido.

Interessante será, portanto, atentar em como, neste caso, o jovem Feuerbach desenvolve a sua teoria da acção. E há, de facto, por exemplo, logo na tese de doutoramento, apresentada à Universidade de Erlangen em 1828, elementos para uma teoria da acção.

O grande modelo de que Feuerbach aí se serve para pensar a actividade é fundamentalmente o modelo do pensamento. A grande expressão da actividade aparece, assim, como sendo a actividade pensante, na sequência, aliás, de um desenvolvimento caro ao idealismo alemão.

A *cogitatio* é definida como *acto* — «est etiam cogitatio actus» <sup>(12)</sup> —, decorrendo essencialmente no elemento da imanência: o pensamento é, antes do mais, encarado como um acto para si próprio, portador de uma densidade própria que o autonomiza.

Para além desta imanência, há igualmente a salientar a constitutiva concomitância com a acção. Pensar e agir fazem um; a sua unidade funda não só a simplicidade da mente — des-substancializada em nome de uma actividade como essência — como também define o quadro matricial de toda a problemática da acção.

«O pensamento é aquela acção de que a própria mente é origem, causa e razão; a mente não existe antes de agir; origem e acção dela são um [uma só/mesma coisa].» <sup>(13)</sup>.

De notar é ainda que esta primeira tematização da actividade é realizada ao abrigo da invocação protectora de Fichte.

O famoso: «Euer Denken ist ein Handeln», o vosso pensar é um agir, constante de um artigo publicado por Fichte em 1797 no *Philosophisches Journal* <sup>(14)</sup>, é expressamente citado por Feuerbach numa nota do *De ratione* <sup>(15)</sup>.

<sup>(12)</sup> Cf. Feuerbach, *De ratione, una, universali, infinita* (doravante: *De ratione*), § 7; GW, vol. 1, p. 32.

<sup>(13)</sup> «Cogitatio ea est actio, quae ipsius mentis sit origo, causa et raiido; mens non prius est, quam agit; origo et actio ejus unum sunt.»; Feuerbach, *De ratione*, § 16; GW, vol. 1, p. 86.

<sup>(14)</sup> Cf. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre; Werke*, ed. I. H. Fichte, n. ed., Berlin, W. de Gruyter, 1971, vol. I, p. 522.

(is) cf. Feuerbach, *De ratione*, § 7; GW, vol. 1, p. 134.

As referências a Spinoza e a Leibniz que repetidamente aparecem no contexto de uma acentuação da estreita vinculação do pensar e do agir, em termos de urna sua quase-assimilação (16), vêm, no entanto, sempre imbuídas de uma dupla dimensão: por um lado, a de valorizar decisivamente a destinação teórica do homem e o seu compromisso com a verdade (17); por outro lado, a de vincar bem o potencial libertador do conhecimento a indispensável direcção teórica da liberdade (18).

Este fichteanismo de fundo ou este spinozismo parcial (19) do jovem Feuerbach marcará decisivamente todo o seu pensar da prática, quer no quadro dos supostos fundamentais da sua relação com a teoria, quer no que se refere ao paradigma reitor dominante da sua concepção da actividade humana.

Como já na dissertação de 1828 Feuerbach escrevia:

«O pensamento é arquétipo de toda a tua acção.» (20).

Trata-se, de facto, de uma hipoteca teórica para o pensar feuerbachiano da acção da qual — precisamente porque se encontra enraizada bem fundo ao nível dos supostos — difícil-

(16) Cf. Feuerbach, *Abalará und Héloïse oder der Schrifsteiler und der Mensch* (doravante: *Abälard*); GW, voi. 1, p. 576 e também *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (doravante: *Von Bacon...*); GW, voi. 2, p. 44.

(17) O que ocorre, designadamente, nestes termos:

«O pensador autêntico, o homem de ciencia autêntico, só servê, porém, a humanidade, na medida em que simultaneamente sirva a verdade; tem o conhecimento por bem supremo, pelo verdadeiramente útil, a promoção deste é o seu objectivo de vida prático»,

«Der echte Denker, der echt wissenschaftliche Mensch dient aber nur der Menschheit, indem er zugleich der Wahrheit dient, er hält die Erkenntnis für das höchste Gut, für das wahrhaft Nützliche, ihre Förderung ist sein praktischer Lebenszweck», Feuerbach, *Von Bacon...*, § 10; GW, voi. 2, p. 45.

(18) «A essência (a liberdade do espírito) consiste apenas no conhecimento. Nós só somos (livres ou) activos, na medida em que conhecemos»,

«Das Wesen (die Freiheit des Geistes) besteht allein in der Erkenntnis. Wir sind nur insofern (frei oder) tätig, als wir erkennen», Feuerbach, *Von Bacon...*, § 96; GW, voi. 2, p. 432.

(19) Em carta a um amigo confessa:

«Mas V. sabe que eu sou (pelo menos em parte?) spinozista; a minha moral é [urna] metafísica.»

«Aber Sie wissen, ich bin (wenigstens zum Teil?) Spinozist; meine Moral ist Metaphysik.», Feuerbach, *Brief an Christian Kapp*, 13. Januar 1835; GW, voi. 17, p. 218.

(20) «Cogitatio omnis actionis tuae sit Archetypon.», Feuerbach, *De ratione*, § 17; GW, voi. 1, p. 94.

mente se conseguirá libertar, se é mesmo que se conseguirá libertar. O grande modelo da actividade permanecerá, para Feuerbach, o da actividade espiritual.

Uma teoria da acção, em geral, e da prática, em particular, tem obrigatoriamente de dar alguma resposta, implícita ou explícita, ao problema do comportamento dos homens no mundo, tem de envolver alguma perspectiva sobre o condicionamento e horizonte da sua intervenção mundana.

Esta questão aparece-nos de algum modo reflectida nas perspectivas que uma obra como os *Pensamentos acerca da morte e da imortalidade*, publicados anonimamente em Nürnberg em 1830, abre.

Feuerbach encara aí a consciência ou o reconhecimento da morte individual, enquanto limite objectivo e inultrapassável, como uma condição decisiva para a revalorização da vida e da responsabilidade do ser humano como agente nela ou como agente dela. A consciência da finitude humana correctamente entendida, em vez de acabrunhar ou deprimir, liberta para a coragem de um novo viver. Esta é a verdadeira lição a tirar da inelutabilidade da morte como limite.

«Só quando o homem reconhecer que não há meramente uma *morte de aparência*, mas uma morte real e verdadeira que fecha completamente a vida do indivíduo, e penetrar na consciência da sua finitude, ganhará coragem para recommençar uma nova vida e sentirá a necessidade premente de fazer do absolutamente verdadeiro e essencial, do infinito real, projecto e conteúdo da sua vida espiritual toda.»<sup>(21)</sup>.

Atente-se, todavia, aqui em como esta recuperação do viver humano e da actividade em que consiste nos aparece subsumida no modelo e nos parâmetros reitores de uma *actividade espiritual*.

É a *Geistestätigkeit* que há-de propiciar a abertura sobre o infinito, em termos de projecto vital. A consumação praxica

<sup>(21)</sup> «Nur wenn der Mensch wieder erkennt, dass es nicht bloss einen *Scheintod*, sondern einen wirklichen und wahrhaften Tod gibt, der vollständig das Leben des Individuums schliesst, und einkehrt in das Bewusstsein seiner Endlichkeit, wird er den Mut fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen und das dringende Bedürfnis empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesamten Geistestätigkeit zu machen.», Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (doravante: *Gedanken*); GW, voi. 1, p. 199.

devem, no fundo, realização espiritual. A expressa proclamação da vida acaba ela própria por se ver reabsorvida em toda uma aura de espiritualidade.

A libertação para a vida, a libertação para a prática, vem, assim, a adquirir uma coloração entranhadamente *ética* — traço que, aliás, não deixará mais tarde de acompanhar momentos fundamentais da tematização feuerbachiana da «praxis», como teremos oportunidade de ver.

Seja como for, há uma clara consciência desta vinculação do viver a uma dimensão ética fundamental, na sequência e como resultado de toda uma concepção fortemente crítica das ilusões idealistas da imortalidade.

Como Feuerbach dirá mais tarde, num projecto de carta a enviar ao teólogo Engelhardt, referindo-se, precisamente à sua autocompreensão dos *Gedanken*: «o autor dá à morte uma significação espiritual, ética» (22).

A prática assume, assim, também, já neste período matinal do pensamento de Feuerbach, fundamentalmente, uma *etische Bedeutung*. A grande dimensão do viver que nos é proposta é a de uma actividade espiritual (teórica), eticamente comprometida com valores esclarecidos, tais como o conhecimento, a ciência, a liberdade, etc.

Os *Gedanken* de 1830 assumem, por conseguinte, um papel de relevo na preparação do terreno teórico para a eclosão de toda uma compreensão da prática humana. Mas, não constituem, quanto a esta matéria específica, propriamente um escrito inaugural. Como também já vimos, trazem atrás de si, designadamente no *De ratione*, uma reflexão, ainda que, sob certos aspectos, incipente, acerca de alguns problemas da acção, em geral.

Neste sentido, não estaria inclinado a circunscrever tanto aos *Gedanken* — como Manuel Cabada Castro parece sugerir no seu escrito principal sobre Feuerbach (23) — os primórdios ou mesmo as premissas da concepção feuerbachiana da praxis.

(22) «der Verfasser gibt dem Tode eine geistige, ethische Bedeutung», Feuerbach, *Brief an Johann Georg Veit Engelhardt*, 2. Oktober 1836; GW, voi. 17, p. 280.

(23) Afirma ele: «As premissas teóricas fundamentadoras e promotoras da prática neste mundo tinham sido estabelecidas muito cedo por Feuerbach nos seus *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1830).», «Las premissas teóricas, fundamentadoras y promotoras de la praxis en este mundo, habían sido establecidas muy tempranamente por Feuerbach en sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830).», M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, BAC, 1975, p. 199.

Já no *De ratione* de 1828 encontramos elementos indiciadores de uma primeira teoria da acção. Novos elementos poderíamos igualmente encontrar em peças da correspondência, com datação ainda anterior.

Logo em 1825 — em carta dirigida ao pai, na sequência de uma outra em que lhe comunicava a sua decisão de abandonar os estudos de teologia para se dedicar inteiramente à filosofia —, procurando responder a algumas apreensões do progenitor quanto a eventuais saídas profissionais e quanto à inserção «prática» do filosofar na vida de todos os dias, o jovem Feuerbach avança com alguns temas, a que, sem dúvida, mais tarde, num outro enquadramento teórico geral, não deixará de regressar.

Afirma ele, a dado passo:

«A filosofia não é nenhum vácuo ou abstracto desses, de tal modo que somente exercesse a sua essência na solidão do pensamento como tal.»

e mais adiante:

«Sobretudo, porém, o filósofo não é nenhum pisador de nuvens, sonâmbulo e calçador de névoa....; ele não plana acima dos homens sem se importar, numa soberba extasiada....; ele está no mundo, e ao serviço dele, não menos do que o jornaleiro mais comum» (24).

Em suma, a haver um começo programático ou um texto seminal, esta carta deveria certamente ser contada entre as peças de referência fundamental. Encontramos aqui, com efeito, e particularmente no que ao nosso tema diz respeito, um precioso conjunto de indicações que recobrem dimensões centrais a que Feuerbach mais tarde voltará.

Se, por conseguinte, a filosofia é *Weltweisheit* — literalmente: sabedoria ou sageza do mundo, e apenas nesta medida: universal —, não pode descurar a sua constitutiva dimensão mundana. Ora, esta passa, desde já — estamos em 1825 —, por um envolvimento e por uma preocupação pelos homens, pela

(24) «Die Philosophie ist kein solches Vakuum und Abstraktum, dass sie in der Eiskälte des Gedankens als solche allein ihr Wesen triebe.... Ueberhaupt aber ist der Philosoph kein Wolkenfüßler, Nachtwandler und Nebeltreter...., er schwebt nicht in schwärmerischem Hochmut über die Menschen hinweg....; er steht in der Welt und in ihren Diensten nicht weniger als der gemeinste Tagelöhner», Feuerbach, *Brief an Paul J. Anselm von Feuerbach*, 10. April 1825; GW, voi. 17, pp. 77-78 e 79.

sua sorte, pelo seu destino. A prática tem e terá, no quadro do pensamento de Feuerbach, a ver essencialmente com esta temática.

Uma filosofia ao serviço do mundo que é uma filosofia ao serviço dos homens. Esta uma destinação/fundamental do filosofar a que Feuerbach se manterá sempre fiel.

Não é esta preocupação, não é esta *intenção*, que se encontram em causa quando críticas são formuladas à concepção feuerbachiana da prática. Não é o *desejo* ético que está em jogo; é a concretização teórica e as implicações efectivamente práticas, materiais, que dela advêm.

Finalmente, recorde-se ainda que neste mesmo período de juventude, Feuerbach lança as raízes de um tema que se virá a encontrar no centro das preocupações dos jovens hegelianos. Trata-se da questão da *Verwirklichung*, da realização, da filosofia e da racionalidade, que Hegel encarava sob as roupagens da idealidade (25).

Na carta que acompanha o envio da dissertação de doutoramento a Hegel, Feuerbach traça, em termos quase-programáticos, as perspectivas desta *Verwirklichung*. Perfila-se, assim, no horizonte de uma filosofia pós-hegeliana a grande tarefa da «realização e mundanização [*Verweltlichung*] da Ideia, a ensarcese ou incarnação do Logos puro» (26).

Escusado será dizer que todo este projecto não poderá deixar de assumir relevantes implicações de natureza prática. Não apenas ao nível da *expressão teórica* das novas concepções, mas fundamentalmente no plano — adequadamente tematizado ou não — das necessárias transformações objectivas, materiais, indispensáveis à sua efectiva implementação.

(25) Sobre esta problemática, em geral, pode ver-se: Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954, vol. I, pp. 123-206; Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, Felix Meiner, 1981<sup>8</sup>, pp. 78-136; Horst Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart, Klett, 1963; Michael Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel», *Philosophische Rundschau*, Tübingen (1970), Beiheft 6; Johann Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Wien - München, R. Oldenbourg, 1975; Erich Thies, «Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik Ludwig Feuerbachs», *Ludwig Feuerbach*, ed. E. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 431-482.

(26) «die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosis oder Inkarnation des reinen Logos», Feuerbach, *Brief an Hegel*, 22. November 1828; GW, vol. 17, p. 105.

Com o tema da *Verwirklichung é de jacto* a questão da transformação (tendencialmente revolucionária) da ordem existente que paulatinamente vem sendo trazida para a ordem do dia, no quadro de um amadurecimento das aspirações democráticas da jovem intelectualidade, de endereço originariamente burguês e anti-feudal.

Por outro lado, ainda nesta mesma carta a Hegel de 1828, Feuerbach introduz uma outra temática que mais tarde voltará a aparecer em articulação com a questão da praxis.

Trata-se de uma contraposição entre a filosofia considerada como *Sache der Schule* (27), como coisa de escola, confinada, por conseguinte, ao âmbito das discussões académicas, e a filosofia encarada como *Sache der Menschheit*, coisa da humanidade, como património dos homens, directamente ligada ao seu viver e aos seus problemas.

Esta distinção, em si mesma, não constitui propriamente uma novidade. Kant, por exemplo, já distinguia entre um *Weltbegriff*, um conceito universal ou mundano da filosofia, em que os seus temas interessem necessariamente toda a gente, e um *Schulbegriff*, conceito de escola, da filosofia, onde apenas as particularidades de especialista são objecto de abordagem (28).

A novidade — a existir — prende-se mais com a evolução de toda uma situação histórica que abre ao democratismo burguês na Alemanha novas possibilidades de intervenção pública e arvora destacados jovens intelectuais de inspiração mais ou menos hegeliana em seus porta-vozes.

Abrir a filosofia à humanidade significa, cada vez mais, na época, dotá-la de um público civil/burguês (e não apenas eclesial/professoral) motivado e disponível, mau grado todas as limitações externas e internas, para uma intervenção cívica de cunho anti-feudal. É este o horizonte em que, por exemplo, o movimento editorial jovem hegeliano se desenvolve. O filósofo deve ser escritor, e o escritor é desejadamente um *publicista*.

### 3. *Filosofia e vida. A anunciada «praktische Tendenz» do filosofar e o seu evoluir num horizonte estruturalmente teoreticista*

O tema de uma ligação da teoria à vida é, sem dúvida, um dos temas recorrentes em Feuerbach. No entanto, não basta enunciar simplesmente essa referência (ou esse desejo/intenção

(27) Qf Feuerbach, *Brief an Hegel*, 22. November 1828; GW, vol. 17, p. 105.

(28) Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 839, B 867.

de referência). Há, obviamente, que considerar o contexto teórico e prático em que se processa, com vista a poder avaliar concretamente do seu alcance.

A ligação à vida, se efectivamente manifesta uma determinada disposição para considerar o relacionamento da actividade espiritual e do viver material, pode, no entanto, representar de facto concepções objectivamente muito diferenciadas, quer nos seus contornos doutrinários, quer nas suas implicações ultimamente práticas.

Em *Abelardo e Heloísa*, por exemplo — publicado em 1834, e em cujo subtítulo figura: «O escritor e o homem» —, Feuerbach fala-nos fundamentalmente de uma ligação à vida como vinculação da obra (literária, artística, filosófica, etc.) ao itinerário quase-biográfico do seu autor.

A obra constitui, assim, peça decisiva na *Bildung* e na *Ausbildung*, na formação e no desenvolvimento da formação, na determinação e configuração do percurso vital do seu autor: «Cada novo escrito é um elo na cadeia das suas metamorfoses, uma época rica de experiência na sua vida» (29).

Algo mais elaborada e com um novo horizonte de aplicação é, sem dúvida, a concepção a que, alguns anos mais tarde, em 1839, Feuerbach faz alusão na sua carta aberta a Karl Riedel.

Neste escrito — que Werner Schuffenhauer e Wolfgang Harich consideram ser «o primeiro documento que dá testemunho do ponto de viragem no desenvolvimento do filósofo, da sua transição da posição de um hegelianismo radicalizado para uma visão do mundo materialista» (30) — Feuerbach aborda explicitamente a questão da *praktische Tendenz* que, em seu entender, deliberadamente acompanha os seus trabalhos.

Esta «tendência prática» é vista como *Beziehung auf das Leben*, como ligação à vida, como *Uebergang in das Leben*, como transição ou passagem à vida, segundo uma dimensão em que não são já apenas os aspectos biográficos autorais que se encontram em jogo.

(29) «Jede neue Schrift ist ein Glied in der Kette seiner Metamorphosen, eine erfahrungsreiche Epoche in seinem Leben.», Feuerbach, *Abälard*; GW, vol. 1, p. 535.

(30) «Das früheste Dokument, das von dem Wendepunkt in der Entwicklung des Philosophen, seinem Uebergang von der Position eines radikalisierten Hegelianismus zur materialistischen Weltanschauung», W. Schuffenhauer e W. Harich, *Vorbemerkung*; Feuerbach, GW, vol. 9, p. VII.

Tal como ele refere:

«As ideias científicas só podem, em geral, transitar para a vida — uma transição que é sempre mediada através da estética — lá onde são de uma ponta à outra desenvolvidas cientificamente... Mas, no entanto, eu nunca perdi de vista — nem nas alturas mais escarpadas da filosofia, nem nos vales mais recuados da história — a *ligação com a vida*, a tendência prática.»<sup>(31)</sup>.

Duas observações há, desde já aqui a reter. Por um lado, a vinculação da passagem à vida à intervenção do «estético», que, por sua vez, remete aqui para uma dupla dimensão: o reconhecimento da importância da mediação artístico-literária na publicitação, na democratização, das ideias científicas e, correlativamente, um primeiro envolvimento da «sensibilidade», do «estético» — que constitui um nível objectivamente teórico, mas que nem se restringe à abstracção especulativa, nem compromete ou empenha uma actividade praticamente, materialmente, transformadora.

A segunda observação aponta, por outro lado, para o peso de que uma vez mais a teoreticidade se reveste na concepção aqui esboçada. A intenção de abertura à vida é manifestamente acompanhada por um constante recurso ao sublinhar da cientificidade, como valor fundamental a ter em conta.

Em articulação com estas observações importará igualmente não esquecer a demarcação que — no seguimento daquilo que vimos expondo — Feuerbach estabelece entre a sua compreensão da *praktische Tendenz* e aquela que alguns outros «jovens escritores» seus contemporâneos lhe estariam a dar.

Novamente irrompe aqui o pendor teoreticista. Feuerbach acentua o aspecto «desinteressado», teórico-científico, da sua pretensão, acabando por associar a *prática*, constitutivamente, a uma dimensão utilitária ou interesseira, em jeito de embrião das concepções que, mais tarde, se virão a manifestar, como veremos, designadamente, em *A essência do cristianismo*.

<sup>(31)</sup> «Die wissenschaftlichen Idee können überhaupt da erst in das Leben übergehen — ein Uebergang, der immer durch die Aesthetik vermittelt ist—, wo sie durch und durch wissenschaftlich ausgebildet sind... Aber gleichwohl habe ich nie — auch nicht auf den steilsten Höhen der Philosophie, auch nicht in den entlegensten Tälern der Historie — die *Beziehung auf das Leben*, die praktische Tendenz aus dem Auge verloren.», Feuerbach, *An Karl Riedel. Zur Berichtigung seiner Skizze* (doravante: *An K. Riedel*); GW, voi. 9, p. 8.

Tal como Feuerbach afirma, ainda nesta carta a Riedel, publicada na revista *Athenäum* de Nürnberg:

«Sem dúvida que eu nunca reconheci, nem reconhecerei, o modo como alguns escritores mais jovens fizeram vigorar a tendência prática na literatura — por muito que eu também o ache justificado em oposição ao pedantismo sábio —, porque ele, *consequentemente* prosseguido, conduz ao aniquilamento do momento mais nobre da actividade científica, do cuidado da ciência *por causa dela própria*, e, por conseguinte, ao utilismo mais comum, mais infame.»<sup>(32)</sup>.

Complemento decisivo desta compreensão feuerbachiana da «tendência prática» das suas obras e dos parâmetros em que se define é, por certo, a sua redução ao domínio do método, isto é, o seu acantonamento, uma vez mais, no terreno teórico-científico.

Praticidade e cientificidade vêm, assim, a coincidir, para Feuerbach.

«a tendência prática que estava na base da minha ‘História’, mas que sem dúvida não salta aos olhos...., coincide com a tendência objectiva, puramente científica. A tendência prática... dos meus escritos manifesta-se já, de resto, no seu método.»<sup>(33)</sup>.

É, pois, neste quadro fundamental que devem ser inseridas e avaliadas as declarações de teor semelhante que quanto à referida *praktische Tendenz* Feuerbach desenvolverá em *A essência do cristianismo*.

Anunciar que se pretende ter em conta, escrevendo sobre os antigos, os novos tempos e os seus condicionalismos, proclamar que a filosofia deverá prosseguir objectivos «terapêuticos

<sup>(32)</sup> «Freilich *die Weise*, wie einige jüngere Schriftsteller die praktische Tendenz geltend machten, habe ich, sosehr ich sie auch im Gegensatz zum gelehrten Pedantismus gerechtfertigt finde, nie anerkannt und werde ich nie anerkennen, weil sie, *konsequent* durchgeführt, auf die Vernichtung des edelsten Momentes der wissenschaftlichen Tätigkeit, der Pflege der Wissenschaft *um ihrer seihst willen*, und folglich auf den gemeinsten, niederträchtigsten Utilismus hinausläuft.» Feuerbach, *An K. Riedel*; GW, voi. 9, pp. 8-9.

<sup>(33)</sup> «die praktische Tendenz, die meiner ‘Geschichte’ zugrunde lag, die aber freilich da nicht in die Augen springt, [...] sie mit der objektiven, rein wissenschaftlichen Tendenz zusammenfällt. Die [...] Praktische Tendenz meiner Schriftstellerei äussert sich übrigens schon in ihrer Methode.» Feuerbach, *An K. Riedel*; GW, voi. 9, p. 9.

ou práticos» (34), é, sem dúvida, manifestar com clareza determinados propósitos de intervenção no quotidiano. Não é, todavia, nem por si só, nem nos termos em que semelhantes declarações são realizadas, elaborar teoricamente a necessidade prática de intervenção material no real.

Referindo-se, precisamente, à concepção expressa nesta passagem de *A essência do cristianismo* — que, como acabamos de assinalar, já pelo menos dois anos antes encontrara um enquadramento bem definido — afirma Enrico Rambaldi a propósito das declarações de Feuerbach quanto ao «interesse prático» da sua obra: «a expressão designa uma política cultural que cada vez mais explicitamente, em Feuerbach e nos outros [jovens hegelianos], assumia o aspecto de um ‘novo iluminismo’, e não designa nem uma *filosofia da prática* — como significará em Feuerbach depois de 1841 —, nem um *empenhamento político revolucionário* — que em Feuerbach nunca existirá» (35).

Creio que no fundamental Rambaldi terá razão quanto a este ponto preciso. No entanto, resta ainda considerar mais de perto o que venha a ser a «filosofia da praxis» de Feuerbach do período 1842-1843 (a que adiante nos referiremos) e salvaguardar, por outro lado, a motivação efectiva desencadeada pelo pensamento feuerbachiano em outros jovens autores, no sentido de aprofundarem o tema da prática, designadamente, no que se refere às suas implicações políticas.

Neste particular, a filosofia de Feuerbach acabou por suscitar desenvolvimentos que foram muito para além das inten-

(34) Referindo-se a si próprio enquanto autor, Feuerbach afirma:

«quando ele escreve sobre o tempo antigo, não é no antigo, mas *no* tempo novo e *para o* tempo novo que escreve...., não perde portanto de vista o espectro moderno ao considerar a sua essência originária...., o conteúdo deste escrito é patológico ou fisiológico, mas, todavia, simultaneamente, o seu objective é *terapêutico* ou *prático*.».

«wenn er aus der alten Zeit heraus schreibt, darum noch nicht in der alten, sondern *in* der neuen Zeit und *für* die neue Zeit schreibt, .... er also das moderne Gespenst nicht ausser Augen lässt, während er sein ursprüngliches Wesen betrachtet...., der Inhalt dieser Schrift ein pathologischer oder physiologischer, aber *doch* ihr Zweck zugleich ein therapeutischer oder praktischer ist.», Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (doravante: WC), Vorwort; GW, vol. 5, p. 8.

(35) «l'espressione designa una politica culturale che sempre più esplicitamente, in Feuerbach e negli altri, assumeva l'aspetto di un 'nuovo illuminismo', e non designa né una *filosofia della prassi* — come in Feuerbach significherà dopo il 1841 —, né *impegno politico rivoluzionario* — come in Feuerbach non sera mai.», E. Rambaldi, *La Critica Antispeculativa di L. A. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 50.

ções que originariamente estariam no horizonte do seu autor <sup>(36)</sup>. As razões deste facto não são de natureza exclusivamente teórica ou cultural. Prendem-se, nomeadamente, com a maturação das próprias condições históricas, não apenas da Alemanha, mas também da França e da Inglaterra. Os itinerários do pensamento jovem hegeliano no *Vormärz* desenham-se sobre este pano de fundo inapagável.

O pendor teoreticista da concepção feuerbachiana da praxis assinala-se não apenas ao nível da sua determinação doutrinária, como também no quadro de uma autoconsciência ou de um projecto de vida deliberadamente assumido.

Creio que mais do que de *hesitação* de Feuerbach relativamente à prática — um pouco a *schwankende Haltung*, a atitude oscilante, de que Rawidowicz se faz eco e proponente <sup>(37)</sup> — se deverá falar de uma concepção da acção, da intervenção activa na vida, que sobrevaloriza decididamente a modalidade teórica dessa presença, corporizando-a — se não exclusivamente, pelo menos, sem dúvida, primordial e preferencialmente — na escrita, na elaboração científica.

<sup>(36)</sup> É, por exemplo, neste contexto que serão de avaliar as repetidas afirmações de Franz Mehring acerca da activa participação de Feuerbach nas grandes batalhas ideológicas do seu tempo, mesmo apesar de viver retirado no campo após a sua saída da docência na Universidade de Erlangen. Escreve Mehring:

«Decisivo foi que Feuerbach, apesar da sua vida rural, participou, na primeira linha, no grande combate do tempo.»

«Entscheidend war, dass Feuerbach trotz seines ländlichen Lebens den grossen Kampf der Zeit in vorderster Reihe mitkämpfte.», F. Mehring, *Ludwig Feuerbach; Gesammelte Schriften*, ed. T. Höhle, H. Koch, J. Schleifstein, Berlin, Dietz, 1961, vol. 13, p. 115. Veja-se também: F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, Berlin, Dietz, 1983<sup>5</sup>, pp. 62-63.

Só urna manifesta incompreensão do alcance ideológico do político e o desejo constante de desculpabilizar Feuerbach de quaisquer «maus passos» ou «más companhias», burguêsmente censuráveis, podem levar Rawidowicz a tanto insistir em que:

«A força polémica de Feuerbach atingiu as suas formas criadoras exclusivamente em controvérsias teológicas, em parte também em [controvérsias] especulativas. Ao político, nunca ele se arriscou.»

«Feuerbachs polemische Kraft hat ihre schöpferischen Formen ausschliesslich in theologischen, teils auch in spekulativen Kontroversen erreicht. Ins Politische hat er sich nie getraut.», S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, W. de Gruyter, 1964<sup>2</sup>, p. 313.

<sup>(37)</sup> Cf. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlin, W. de Gruyter, 1964<sup>2</sup>, p. 307.

Feuerbach não afirma que a intervenção prática não é necessária. Identifica-a é com uma intervenção que, apesar de tudo, permanece confinada à teoria, ainda que uma teoria comunicada ou publicada.

Desde cedo é esta, aliás, a imagem que o próprio Feuerbach faz e dá de si próprio, aquela segundo a qual ele próprio se pretende moldar. Tal como escreve em carta a uma irmã:

«Tenho, com efeito, uma inclinação para a meditação, isto é, não quero separar o meu actuar para outrem do meu actuar para mim, quero apenas ser útil aos outros de tal modo que simultaneamente seja útil a mim mesmo, isto é, a formação [*Ausbildung*] do meu espírito, o desenvolvimento das minhas poucas aptidões é o meu objectivo de vida..... Mas eu também tenho uma inclinação para a partilha [comunicação] e, em geral, para a vida prática, quando não se perde demasiadamente em absoluta banalidade [falta de espírito], em mecanismo e em esferas que, em geral, me são absolutamente contrárias.»<sup>(38)</sup>.

A referência complementar a que também terá mostrado «in gewissen Perioden einen gewissen Hang zur Libertinage», em certos períodos uma certa inclinação para a libertinagem, pode inegavelmente emprestar mais verdade à confissão dos seus pendores de juventude, mas não altera em nada o nítido sublinhar da *Meditation* como elemento decisivo na *Ausbildung des Geistes*.

Atente-se ainda em que a «vida prática» aparece estreitamente associada à *Mitteilung*, à partilha, à comunicação.

Este traço que seguramente permite detectar toda uma génese da temática feuerbachiana da intersubjectividade — cuja raiz remonta, porventura, ao impacte de Fichte, e cujos desenvolvimentos não deverão igualmente deixar de ser considerados como antepassados (conscientemente assumidos, ou não) de determinados intentos contemporâneos de associar/identificar a praxis com um comportamento «comunicativo» (bastaria recordar aqui Merleau-Ponty, Jürgen Habermas ou Alfred

<sup>(38)</sup> «Ich habe zwar einen Hang zur Meditation, d. h. ich will das Wirken für andere nicht von dem Wirken für mich abtrennen, ich will nur ändern so nützen, dass ich mir zugleich selbst nütze, d. i. die Ausbildung meines Geistes, die Entwicklung meiner wenigen Anlagen ist mein Lebenszweck.... Aber ich habe ebenso einen Hang zur Mitteilung und überhaupt zum praktischen Leben, wenn es sich nicht zu sehr in absolute Geistlosigkeit, in Mechanismus und mir überhaupt absolut zuwider Sphären verliert.», Feuerbach, *Brief an Helene von Dobeneck, Anfang 1833*; GW, voi. 17, p. 150.

Schmidt (39) —, mas simultaneamente limita, em termos significativos, o verdadeiro alcance da prática que nos é proposta.

Alguns anos volvidos, Feuerbach torna a confessar, desta vez ao irmão Eduard, que o *Lebenszweck*, que o seu objectivo) de vida, é fundamentalmente manter-se *tätig in der Wissenschaft* (40), activo na ciência, mesmo na sequência das portas da Universidade alemã se lhe estarem a fechar.

O interesse dominante da sua vida continua a ser inequivocamente um interesse teórico:

«O impulso fundamental da minha natureza é o impulso para o conhecimento, todos os outros impulsos apenas brincam como crianças à volta do pai.» (41).

Este privilegiar da dimensão teórica não é exclusivamente resultado de disposições meramente pessoais, psicológicas. Tem também a ver com toda uma compreensão do fundamento último dos problemas com que o viver — designadamente, social e político — se defronta.

A primordialidade conferida por Feuerbach à teoria prende-se directamente com o papel que à mesma teoria é atribuído. Para Feuerbach, a raiz da problemática social e política encontra-se fundamentalmente no terreno da ideologia. É por isso que a crítica do existente tem de revestir centralmente a forma de uma crítica da teologia.

(39) Como Merleau-Ponty refere:

«O sentido profundo, filosófico, da noção de praxis é o de nos instalar numa ordem que não é a do conhecimento, mas a da comunicação, da troca, da convivência [*fréquentation*]/I.»,

«Le sens profond, philosophique, de la notion de praxis est de nous installer dans un ordre qui n'est pas celui de la connaissance, mais celui de la communication, de l'échange, de la fréquentation.», M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977<sup>2</sup>, p. 78.

Veja-se também: J. Habermans, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982<sup>3</sup>, pp. 425-428 e A. Schmidt, «Praxis», *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 110-164.

Sobre esta problemática, pode ver-se ainda o meu artigo: «O conceito de 'praxis' para Merleau-Ponty», a publicar na revista *História e Filosofia*, vol. IV.

(40) cf Feuerbach, *Brief an Eduard Feuerbach*; GW, voi. 17, p. 292.

(41) «Der Grundtrieb meiner Natur ist der Erkenntnistrieb, alle anderen Triebe spielen nur wie Kinder um ihren Vater herum.», Feuerbach, *Brief and Christian Kapp*, 1. November 1837; GW, voi. 17, p. 303.

Como Feuerbach afirma em carta a Arnold Ruge, em 1839, numa passagem que será retomada em 1841 numa rubrica dos *Höllische Jahrbücher*:

«Qual é o fundamento último da nossa não-liberdade espiritual e política? *As ilusões da teologia.*» (42).

Aliás, a compreensão feuerbachiana das relações entre a teoria e a prática não deixa, por outro lado, de manifestar igualmente traços de natureza materialista. Há, efectivamente, contextos em que Feuerbach acentua o primado do viver relativamente ao pensar, e inclusivamente o seu poder determinante.

Ao analisar as razões que em seu entender se encontram na origem da falta de fé, Feuerbach sublinha claramente a importância decisiva da perspectiva da acção. Em *Sobre filosofia e cristianismo*, um escrito de polémica contra os ataques de que os hegelianos eram alvo, designadamente, por parte de Heinrich Leo, pode ler-se:

«Mas, meus senhores, a fonte da incredulidade [da falta de fé, *Unglauben*] é precisamente a contradição da vida com a fé. Primeiro, a fé é refutada pela acção, e só então pelo pensamento. Nos homens, a razão vem sempre só atrás, depois dos actos.» (43).

Em contrapartida, outras passagens há — pertencentes tanto a períodos anteriores como subsequentes a este que consideramos presentemente — em que a teoria é novamente colocada numa posição de fundamental destaque.

Numa recensão crítica de 1838, deparemos com um conjunto de afirmações onde, num quadro categorialmente confuso em tomo da questão do idealismo, se procede a um franco privilegiar dos legisladores — aqueles que criativamente instituem uma novidade teórica, chamada a ter as maiores repercussões — sobre os executores (44). Os termos e o contexto em

(42) «Was ist der letzte Grund unserer geistigen und politischen Unfreiheit? *Die Illusionem der Theologie.*», Feuerbach, *Brief an Arnold Ruge, November 1839*; GW, voi. 17, p. 383. Veja-se também: Feuerbach, *Das Pathos der Kritik und die Kritik der unreinen Vernunft*; GW, voi. 9, pp. 80-81.

(43) «Aber, meine Herren, die Quelle des Unglaubens ist eben der Widerspruch des Lebens mit dem Glauben. Erst wird der Glaube durch die *Handlung*, dann erst durch den *Gedanken* widerlegt. Die Vernunft kommt bei dem Menschen immer erst hintendrein, nach der Tat.», Feuerbach, *Ueber Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (doravante: PhCh); GW, voi. 8, p. 278.

(44) Cf. Feuerbach, *Zur Kritik des Empirismus*; GW, voi. 8, p. 168.

que esta circunstância ocorre facilmente deixam entrever uma radical desvalorização da prática e uma incapacidade de a pensar dentro de moldes mais ricos do que os do mero utilitarismo ou da execução mecânica.

Por sua vez, em 1843, num aditamento para a segunda edição de *A essência do cristianismo* (igualmente conservado na terceira edição, de 1849), Feuerbach tratará também de precisar que, no fundo, a teoria «é a fonte da verdadeira prática objectiva»<sup>(45)</sup>.

Estaremos, uma vez mais, em presença de hesitações, incongruências ou contradições, características de um pensamento algo leviano em termos de sistematicidade, ou demasiado pouco cuidadoso e exigente no que se refere ao rigor da expressão conceptual? Creio que não.

Trata-se, porventura, apenas de sintomas daquilo que me parece ser uma conclusão que a pouco e pouco se nos vai impondo.

Feuerbach utiliza em múltiplas acepções o conceito de «praxis». Feuerbach tem em diferentes contextos, em referência a diferentes e determinadas questões particulares, diversas teorias da «praxis» — dentro dos seus limites de funcionamento, relativamente estáveis e coerentes, até mesmo ao longo de fases do seu pensamento onde algumas transformações significativas se processam, como, por exemplo, no que diz respeito à avaliação que ele leva a cabo do idealismo, da sensibilidade, da Natureza, etc.

*Feuerbach não tem, todavia, uma concepção unitária da prática, que permita que esse conceito desempenhe verdadeiramente o papel de categoria central no dispositivo teórico geral de que articuladamente o seu pensamento faz uso.*

4. *Prática e usitação. Uma certa habilidade comportamental. A oposição das «palavras» e dos «actos». Uma associação indeterminada ao viver*

A partir do estudo de uma amostra representativa de passagens em que Feuerbach utiliza o conceito de «praxis» podemos com segurança detectar algumas linhas mestras das suas intenções significativas.

Num primeiro nível, ainda não muito elaborado em termos de teoria, verificamos que a prática e o «prático» surgem

<sup>(45)</sup> «Die Quelle der wahren objektiven Praxis», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 319.

com frequência associados a uma sinalização do «vivo», por contraposição àquilo que está morto ou já não está mais em voga ou em curso. A «prática» é, assim, correlativa de uma determinada usitação.

Por exemplo, no quadro de um estudo comparativo do impacte social do cristianismo, Feuerbach refere-nos que ele outrora poderá ter sido «eine lebendige, praktische Wahrheit» (46), uma verdade prática, viva, não lhe correspondendo hoje, todavia, — designadamente, no que ao conjunto dos seus «mistérios» concerne — mais do que uma «dogmatische, nicht mehr praktische Bedeutung» (47), uma significação dogmática e não mais prática.

Em conformidade, o cristianismo tornou-se algo *ausser Praxis*, algo que saiu da prática, uma vez que quotidianamente surge negado e contradito nos actos, muitas vezes, daqueles que precisamente em teoria mais se apressam a ser os seus arautos ou a defender as suas virtudes.

Aludindo à «indignação» com que os representantes da teologia oficial receberam a primeira edição de *A essência do cristianismo*, pretextando inclusivamente que o seu conteúdo seria estranho à religião cristã, Feuerbach comenta:

«O cristianismo, contudo, caiu tanto de porte e ficou tão fora de prática [de uso] que mesmo os representantes oficiais e sábios do cristianismo, os teólogos, já nem sequer sabem, ou pelo menos querem saber, o que o cristianismo é.» (48).

No entender de Feuerbach, é precisamente esta fragilidade vital, esta debilidade «prática» do cristianismo que leva a que o poder temporal tenha cada vez mais que recorrer à força para manter não apenas a ordem, mas igualmente os princÍdios, dentro dos «Estados cristãos». Estar fora de uso ou fora de «prática» é, efectivamente, nesta acepção carecer de *Lebenskraft*, de força vital (49).

(46) Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 238.

(47) Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 245.

(48) «Ist doch das Christentum so sehr ausser Art geschlagen und ausser Praxis gekommen, dass selbst die offiziellen und gelehrten Repräsentanten des Christentums, die Theologen, nicht einmal mehr wissen oder wenigstens wissen wollen, was Christentum ist.», Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 13.

(49) Pergunta Feuerbach.

«Qual é o sinal mais seguro de que uma religião já não possui nenhuma força interior de vida? [E] quando os príncipes do mundo lhe dão o braço para a pôr de novo nas pernas.»

«Was ist das sicherste Zeichen, dass eine Religion keine innere

Por outro lado, o cristianismo também pode ser *praktisch und weltklug* <sup>(50)</sup>, isto é, «prático» e com *savoir-faire*, com uma inteligência ou espreteza mundanas, que lhe permitem simultaneamente pregar a *liberdade* relativamente aos bens deste mundo e reconhecer que ela consiste precisamente na posse e no gozo desses bens.

Deparamos aqui, portanto, com um novo matiz — algo pejorativo, como outros igualmente serão — da praxis. O «prático» tem a ver com um saber comportar-se nos meandros deste mundo, no sentido de se conseguir alcançar o que se pretende de uma maneira eficaz e não muito frontal.

O «prático» aparece-nos assim naturalmente associado ao «tacto», a um tacto «político» mesmo:

«Só quem *em teda a parte* se mantém no ponto de vista do tempo e do espaço, tem também na vida *tacto* e *entendimento prático*. Espaço e tempo são os primeiros critérios da prática.» <sup>(51)</sup>.

Esta última afirmação merece, no entanto, um comentário breve.

À primeira vista, tratar-se-ia apenas de uma recorrência do tema — materialista — de Feuerbach, segundo o qual o ser carece decisivamente de uma determinação espácio-temporal, susceptível de o diferenciar ontologicamente do meramente pensado. «*Espaço\** e *tempo* são as formas de existência de todo o ser. Só a existência no espaço e no tempo é *existência*» <sup>(52)</sup>.

E, em parte, assim é. Simplesmente, esta base espácio-temporal não nos surge aqui a delimitar os parâmetros de uma intervenção materialmente transformadora da prática. Surge-mos tão-só a alertar para que uma «praxis» dotada de *tacto* precisa obrigatoriamente de não perder de vista os condicio-

Lebenskraft mehr besitzt? Wenn ihr die Fürsten der Welt ihren Arm bieten, um sie wieder auf die Beine zu bringen.», Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* (doravante: *Fragmente*); GW, vol. 10, p. 175.

<sup>(50)</sup> Cf. Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 285.

<sup>(61)</sup> «Nur wer *überall* auf dem Standpunkte der Zeit und des Raums steht, hat auch im Lebern *Takt* und *praktischen Verstand*. Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis.», Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (doravante: *Vorläufige...*); GW, voi. 9, p. 252.

<sup>(62)</sup> «*Raum* und *Zeit* sind die Existenzformen alles Wesens. Nur die Existenz im Raum und Zeit ist *Existenz*.», Feuerbach, *Vorläufige...*; GW, voi. 9, p. 252.

Cf. também: Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (doravante: *Grundsätze*), § 45; GW, voi. 9, pp. 326-328.

namentos reais, isto é, as diferentes situações concretas em presença.

É no quadro desta mesma acepção fundamental do «prático» que Feuerbach, por exemplo, poderá confessar a Ruge que «*Das Wort Atheismus ist ganz unpraktisch*»<sup>(53)</sup>, que a palavra ateísmo é totalmente «imprática», dada a reacção negativa que desperta nas pessoas, sendo, por conseguinte, preferível — isto é, sendo mais «prático» — substituí-la pela palavra «*Anthropotheismus*», antropoteísmo.

O mesmo se verifica com a outra famosa afirmação de que «a teologia é para a Alemanha o único veículo, prático e com sucesso, da política, pelo menos à primeira vista»<sup>(54)</sup>.

Para além de razões teóricas, a que já aludimos anteriormente relativos ao lugar central conferido por Feuerbach à teologia na determinação e crítica da situação alemã<sup>(55)</sup>, claramente se evidencia aqui a associação do «prático» àquilo que tem ou poderá ter êxito.

O «prático» para Feuerbach conhece igualmente um outro contexto significativo no âmbito da tradicional (e não muito trabalhada) contraposição de «teoria» e «prática».

Os homens são *in der Praxis* o contrário daquilo que são *in der Theorie*, e, portanto, se se pretende o amor, talvez se devesse pregar o ódio. Por sua vez, também os alemães padecem de fortes contradições entre aquilo que têm ou julgam ter *im Wort, in Gedanken, im Geiste, auf dem Papier* — em palavras,

<sup>(53)</sup> Cf. Feuerbach, *Brief an Arnold Ruge*, 2. März 1842; *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin e H.-M. Sass (doravante: SW), Stuttgart — Bad Cannstatt, Frommann Verlag — Günter Holzboog, 1964, voi. XIII, p. 393.

<sup>(54)</sup> «die Theologie ist für Deutschland das einzige praktische und erfolgreiche Vehikel der Politik, wenigstens zunächst.», Feuerbach, *Brief an Arnold Ruge*, 10. März 1843; SW, voi. XIII, p. 120.

<sup>(55)</sup> Embora na aparência as palavras de Marx sejam muito semelhantes e contenham manifestamente referências à temática feuerbachiana — «No que toca à Alemanha, a crítica da religião no essencial está terminada, e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.»

«Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.», Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; MEW, voi. I, p. 378 — o seu alcance teórico é já acentuadamente diverso.

Nem *Voraussetzung* (pressuposto) é a mesma coisa que *Grund* (fundamento), já que uma condição prévia não é necessariamente o fundamento, nem a crítica da teologia reconhecida como pressuposto é apontada como terreno privilegiado para o travar dos combates contra a velha ordem feudal. A crítica da religião está acabada; a passagem à prática remete para um outro tipo de intervenção, e para outros intervenientes também.

no pensamento, no espírito, no papel — e aquilo que na verdade têm *in der Tat, in den Sinnen, im Fleische, in der Wirklichkeit* <sup>(56)</sup> — em factos/actos, nos sentidos, na carne, na realidade.

Afirma-se ou nega-se por conseguinte, *praktisch* — praticamente — aquilo que se afirma (ou nega) *durch die Tat* <sup>(57)</sup>, em actos, em feitos, por oposição às meras intenções.

Daqui a dedução de uma compreensão da praxis — mais implícita do que propriamente desenvolvida — segundo a qual ela acaba por se impor, tanto positiva como negativamente, à mera representação, assumindo-se, deste modo, como terreno efectivamente privilegiado.

«Aquilo que se corrobora na prática não se pode negar na teoria, sem se carregar aos ombros uma contradição insuportável.» <sup>(58)</sup>,

Por outro lado, e quase simetricamente:

«Aquilo que se nega praticamente não tem mais nenhum fundamento verdadeiro e subsistência para o homem, é apenas um espectro da representação.» <sup>(59)</sup>.

Seja como for, estas equações feuerbachianas da prática e do viver intervêm sempre num horizonte de grande indeterminação quanto ao conteúdo real destas categorias.

Claro fica apenas que se trata de uma oposição — tendencialmente: «sensível», «estética» — à mera idealidade representativa.

Não basta, efectivamente, fazer corresponder à expressão *im Lehen*, na vida, a expressão *in der Praxis* <sup>(60)</sup>, na prática, ou traduzir o latino *in praxi* pelo alemão *im Lehen*, como acontece na versão da terceira edição de *A essência do cristianismo*, preparada por Feuerbach e publicada em 1849 <sup>(61)</sup>, para poder-

<sup>(56)</sup> Cf. Feuerbach, *Fragmente*; GW, voi. 10, p. 177.

<sup>(57)</sup> Cf., por exemplo, Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 50 e *Grundsätze*, § 15; GW, vol. 9, p. 286.

<sup>(58)</sup> «Was man in praxi bekräftigt, kann man in der Theorie nicht verleugnen, ohne sich einen unerträglichen Widerspruch auf die Schultern zu laden.», Feuerbach, *Beleuchtung einer theologischen Rezension über «Das Wesen des Christentums»* (doravante: *Beleuchtung*): GW, voi. 9, pp. 200-201.

<sup>(59)</sup> «Was man praktisch negiert, hat keinem wahren Grund und Bestand mehr im Menschen, ist nur noch ein Gespenst der Vorstellung.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 246.

<sup>(60)</sup> Cf. Feuerbach, *Pierre Bayle*; GW, voi. 4, p. 355 e WC; GW, voi. 5, p. 592, etc.

<sup>(61)</sup> Cf. Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 246.

mos afirmar com clareza quais os reais contornos da concepção da actividade humana em cuja presença nos encontramos.

Que é, na verdade, esta «praxis» que nos aparece intimamente ligada ao viver? Como se determina? Que reais implicações possui para uma compreensão e para uma intervenção no próprio real que visa pensar?

Estas e outras questões necessariamente se levantam, até porque a equação da vida e da prática aparece, por vezes, estendida a outros elementos.

Na segunda edição de *Das Wesen des Christentums*, por exemplo, a dado passo a equivalência que parece sugerir-se é a seguinte: «im Leben, in der Praxis, in der Moral» (62), na vida, na prática, na moral.

Há, pois, que considerar este novo aspecto da questão.

### 5. O «prático» e a ordem moral. A praxis no horizonte da subjectividade

Chegamos, assim, a um dos núcleos fundamentais a partir dos quais o conceito de «praxis» funciona no pensamento de Feuerbach. Trata-se, na verdade, da sua associação ao domínio da ética e da moral, na sequência, aliás, do que era uma compreensão tradicional do termo na órbita do idealismo alemão, particularmente, na senda de Kant (63).

Nestes moldes, também para Feuerbach *ein praktisches Prinzip*, um princípio prático, é «ein die Handlungen bestimmendes Moralprinzip» (64), um princípio moral que determina as acções. Na mesma ordem de ideias, a moral pode também aparecer como *praktische Realisierung*, como realização prática, de uma intuição religiosa (65), isto é, como realização ética, numa esfera de interioridade, de algo a que igualmente poderá corresponder uma determinada representação religiosa.

A prática vê-se, assim, afectada por uma constitutiva dimensão ética de intimidade. A actividade para que remete será, então, fundamentalmente, a actividade interior, vivenciada, que se contrapõe à exterioridade, mais ou menos indiferente, daquilo que, porque não é assumido interiormente, pode valer como mero objecto de contemplação unicamente teórica.

(62) Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 591.

(63) Sobre esta problemática, pode ver-se, por exemplo, o meu estudo: «A Praxis para Kant», in *Kant*, ed. J. Barata-Moura, Lisboa, Faculdade de Letras, 1982, pp. 133-177.

(64) Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 239.

(65) cf. Feuerbach, *Beleuchtung*; GW, vol. 9, p. 202.

A equação do «prático» e do religioso — que frequentemente ocorre em Feuerbach — acusa os seus contornos precisamente neste domínio. O «religiöses oder praktisches» <sup>(66)</sup>, o religioso ou prático, define finalmente a sua equivalência mediante a intervenção do plano moral. O domínio do «religioso» tem a ver com o do «prático» precisamente porque ambos coincidem no terreno íntimo da eticidade.

É talvez por isso que num aforismo destinado a caracterizar biograficamente a sua evolução, e respeitante ao período que circunda a composição de *A essência do cristianismo*, Feuerbach escreve:

«A religião foi para mim um objecto da prática, antes de se me ter tornado um objecto da teoria.» <sup>(67)</sup>.

Esta religião como objecto de prática não tem aqui imediatamente a ver com a problemática, por exemplo, do culto ou das manifestações exteriores, públicas, colectivas, de adoração ou celebração religiosa.

Tem sim a ver com a vivência íntima, com a elaboração interior, de todo um conjunto de questões. Como ele também refere e nesta mesma passagem: «ich habe die Religion nicht nur aus Büchern studiert», eu não estudei a religião apenas a partir de livros.

Uma vez mais, é o terreno da interioridade que vem para primeiro plano como campo onde a questão da prática radica e fundamentalmente se decide.

É precisamente neste quadro problemático que o «prático» pode agora aparecer associado ao «subjectivo», como por exemplo passa a acontecer sistematicamente nos aditamentos introduzidos por Feuerbach para a segunda edição de *Das Wesen des Christentums*.

De facto, de cada vez que Feuerbach se refere ao ponto de vista (*Standpunkt*) essencialmente «prático» da religião, logo acrescenta: «isto é, subjectivo» <sup>(68)</sup>.

Esta vinculação do prático à interioridade e à subjectividade levanta, pelo menos, duas ordens de observações, tendentes a melhor precisar o seu sentido e a tentar discernir, não só

<sup>(66)</sup> Cf. Feuerbach, por exemplo, *Grundsätze*, § 2; GW, vol. 9, p. 265 e *Ueber das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf Stirners «Der Einzige und sein Eigentum»*; GW, vol. 9, p. 430.

<sup>(67)</sup> «Die Religion war für mich ein Objekt der Praxis, ehe sie mir zu einem Objekt der Theorie wurde.», Feuerbach, *Fragmente*; GW, vol. 10, p. 172.

<sup>(68)</sup> Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, pp. 316, 319.

os elementos que integram o complexo de significações que lhe diz respeito, como ainda as suas implicações.

Por um lado, a associação à interioridade remete a actividade fundamentalmente para o foro íntimo da vivência moral, no quadro, designadamente, de uma empobrecedora antropologia da individualidade. O «subjectivo» é não só «interior» como também «singular»:

«A religião considera, portanto, as coisas apenas do ponto de vista prático. Mesmo o homem, para ela, é objecto apenas como sujeito prático, moral; por isso, não no seu género, não tal como ele na *essência* é, mas apenas na sua individualidade limitada, necessitada.»<sup>(69)</sup>.

Por outro lado, esta referência do «prático» a subjectividade joga igualmente com uma quase imperceptível transferência de sentido entre o que é meramente objecto de consciência moral (*Gewissen*) e aquilo que é *facto*, porque é, de algum modo, feito ou fabricado (*Tatsache*).

Assim, no quadro do objectivismo característico da religião — «A fé na revelação é o ponto culminante do objectivismo religioso»<sup>(70)</sup> — a «coisa prática» devém mera «coisa da consciência moral».

«Para o espirito [Gemüt] religioso uma coisa em si teórica é uma [coisa] prática, uma coisa da consciência [moral] — um facto [*Tatsache*].»<sup>(71)</sup>.

O *Tatsache* é, no fundo, um objecto ideal — *Vernunftgegenstand*, objecto de razão, também lhe chama Feuerbach — que se transforma em *Gewissenssache*, em coisa de consciência (moral), em objecto obrigatório de crença, em virtude de um poder magicamente sensível, ilegítimo, sem qualquer outro fundamento que não seja a projecção especulativa que lhe outorga uma ficção de objectividade.

O «prático» assume neste contexto a dupla coloração daquilo que é efectivamente interior e daquilo também que, de

<sup>(69)</sup> «Die Religion betrachtet also die Dinge nur von dem praktischen Standpunkt aus. Selbst der Mensch ist ihr nur als praktisches, moralisches Subjekt, darum nicht in seiner Gattung, nicht, wie er im *Wesen* ist, sondern nur in seiner beschränkten, bedürftigen Individualität, Gegenstand.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 331.

<sup>(70)</sup> «Der Offenbarungsglaube ist der Kulminationspunkt des religiösen Objektivismus.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 347.

<sup>(71)</sup> «Dem religiösen Gemüt ist eine an sich theoretische Sache eine praktische, eine Gewissenssache — eine *Tatsache*.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 347.

certo modo, é resultado de urna actividade mitificadora, hipostasiadora, materialmente infundada.

É por isso igualmente que o ponto de vista da religião ao ser essencialmente «prático» não considera as coisas «em si mesmas», tal como são para a teoria — isto é, tal como se oferecem a uma atenção contemplativa desinteressada que se abra ao seu impacte em amorosa passividade —, mas, sim, segundo a perspectiva de uma relação com a finalidade moral (72).

A subjectividade da prática aparece-nos, assim, contaminada, segundo Feuerbach, por uma certa dose de egoísmo ou de parcialidade que tendem a sacrificar ao interesse finalista — mesmo quando interior — o respeito «patológico» pelo que naturalmente nos está dado e, portanto, pode e deve ser objecto de contemplação/aceitação.

Desenha-se aqui, pois, uma distinção feuerbachiana entre *Moralität* e *Sittlichkeit* — teoricamente não tão elaborada como, por exemplo, em Kant ou em Hegel — que aponta, todavia, no sentido da diferenciação entre a acção espiritual livre (de origem e determinação radicalmente interiores), gratuita, não interessada, e que, portanto, pode efectivamente constituir-se como actividade teórica por excelência, e uma actividade que, mesmo quando decorra no âmbito da consciência moral (portanto, de uma subjectividade moral), não deixa, no entanto, de se apresentar, ao menos potencialmente, como violentadora do naturalmente dado, do sensivelmente experimentado.

O ético aparece-nos, assim, pensado por Feuerbach como uma radicação íntima da própria teoria:

«Onde a ciência brota do interior, onde a ocupação com ela é um acto de liberdade e amor, aí também ela será sempre sentida como *uma força ética.*» (73).

É, pois, neste enquadramento teórico que Feuerbach nos pode também afirmar que «a tarefa teórica da humanidade é idêntica com a sua [tarefa] ética» (74).

A coincidência do «prático» e do «ético» opera-se aqui, uma vez mais, por mediação e no elemento determinante

(«) Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 319.

(73) «Wo die Wissenschaft aus dem Innern entspringt, wo die Beschäftigung mit ihr ein Akt der Freiheit und Liebe ist, da wird sie immer auch als eine sittliche Kraft empfunden.», Feuerbach, *Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes*, Von Bayer; GW, vol. 9, p. 85.

(74) «Die theoretische Aufgabe der Menschheit ist identisch mit ihrer sittlichen.», Feuerbach, *Zur Beurteilung des Wesen des Christentums*» (doravante: *Zur Beurteilung*); GW, vol. 9, p. 233.

da «teoria». É ela que originariamente define os parâmetros fundamentais do seu funcionamento. A prossecução da ciência — como acto de liberdade e «pathos» de sensibilidade racionalmente elaborada — radica numa autonomia de destinação e impõe uma responsabilidade.

6. *Um horizonte pejorativo para a determinação da «praxis». Estreiteza de vistas e incultura como características possíveis do «prático». A coloração sórdida da «praxis»: egoísmo e utilitarismo*

Este funcionamento teórico da «praxis» tal como Feuerbach a entende na órbita da moral e da religião se, por um lado, nos remete, como vimos, para o domínio da interioridade, obriga-nos, por outro, a não esquecer a forte carga pejorativa que ao «prático» também é associada em diversos e importantes desenvolvimentos feuerbachianos.

Assim, por exemplo — e seguindo, aliás, uma significação corrente ainda nos nossos dias — os «práticos» são simplificada-mente identificados aos pragmáticos, aos agentes precipitados que em virtude de poderosas deficiências de natureza teórica e reflexiva não conseguem jamais ultrapassar o tacanho marco das «vistas curtas».

«o que hoje vale para os práticos de vistas curtas, pouco corajosos, como fantasia, como ideia nunca realizável, mesmo como mera quimera, estará aí já amanhã, isto é, no próximo século.... em plena realidade.»<sup>(75)</sup>.

Neste sentido, a vida «prática» é um fluir apressado onde o tempo escasseia para quaisquer veleidades de aprofundamento teórico do real, onde esse mesmo aprofundamento deverá ser encarado como «desperdício» ou «luxo», se é que não como puro «delírio» fantástico.

A este apego mesquinho e imediatista, «positivista», à «vida prática» — sob certos aspectos, tão característico de determinadas variações ideológicas da pequena burguesia, da *Spiessbürgertum* — falta a dimensão da pergunta pelo essencial, que envolve não apenas a presença da vivência, mas ainda *por acréscimo* a reflexividade da teoria.

<sup>(75)</sup> «was den kurzsichtigen, kleinmütigen Praktikern heute für Phantasie, für nie realisierbare Idee, ja für blosse Chimäre gilt, schon morgen, d. h. im nächsten Jahrhundert [...] in voller Realität dastehen wird.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 15.

Neste quadro significativo, o homem da «vida prática» está obrigado a actuar, mas nem sempre tem as condições necessárias para pensar. Encontra-se, por conseguinte, num elemento onde a *alienação* espreita: a alienação que é, precisamente, a dação ou a projecção para outrem daquilo que é *próprio*, mas como tal não é reconhecido nem vivido.

Ao falar dos apóstolos, por exemplo, e procurando explicar, de algum modo, a fragilidade de muitas das suas incursões teóricas, Feuerbach recorre justamente a uma acepção do «prático» que claramente se inscreve na linha de significação que estamos agora a individualizar: os apóstolos eram homens assoberbados por problemas «práticos» a que tinham de dar resposta, é por isso que eles não respondem à essencialidade das questões teóricas mesmo no que se refere ao seu campo decisivo de intervenção — a religião.

«Os apóstolos não tinham tempo nenhum para aprofundarem a essência da religião. A sua tarefa era, de uma ponta à outra, uma [tarefa] prática.» (76).

Este carácter pejorativo da «praxis» acentua-se ainda quando Feuerbach trata de o vincular explicitamente a uma falta de luzes (naturais e culturais) que escondem ao homem a verdade acerca da sua real condição, limitando-o, por conseguinte, decisivamente, na sua liberdade.

A ilusão religiosa seria, assim, algo a que o «homem prático» se mostraria particularmente permeável. Desconhecedor da sua própria natureza, este «homem prático» seria incapaz de reconhecer como genericamente seus os atributos que alienadamente hipostasia num Outro a que dá o nome de «deus» e perante o qual se inclina.

O deus pessoal acaba, nestes termos, por não ser mais do que a representação que o «homem prático» faz, afinal, da sua própria razão — não enquanto faculdade particular, individual, mas enquanto património genérico da comunidade humana no seu conjunto.

«A razão, o género [*Gattung*], actúa sobre o homem prático apenas sob a representação de um ser pessoal.» (77).

(76) «Die Apostel hatten keine Zeit, sich in das Wesen der Religion zu vertiefen. Ihre Aufgabe war eine durchaus praktische.» Feuerbach, *Beleuchtung*; GW, voi. 9, p. 213.

(77) «Die Vernunft, die Gattung, wirkt auf den praktischen Menschen nur unter der Vorstellung eines persönlichen Wesens.» Feuerbach, WC; voi. 5, pp. 352-353.

O traço pejorativo deste emprego do conceito de «praxis» é, sem dúvida, avivado quando na segunda edição de *A essência do cristianismo*, a expressão «homem prático» é explicitada mediante a adjunção de «subjektiven, ungebildeten», subjectivo, inculto.

O «homem prático» é, neste caso, «subjectivo» porque se revela incapaz de transcender a sua particularidade, a sua individualidade, acedendo à comunhão da *Gattung*, à dimensão genérica da comunidade humana; é «insulto», porque, alienando o que é seu a Outrem, dá mostras não apenas de ignorância da sua verdadeira condição, como ainda de incapacidade de desenvolver a sua própria formação (*Bildung*).

Seja como for, o traço porventura central da caracterização pejorativa da praxis para Feuerbach — em determinados contextos do seu pensamento — prende-se fundamentalmente com a vinculação deste tema ao do egoísmo e do utilitarismo.

Como já anteriormente tivemos oportunidade de assinalar, Feuerbach demarcava-se com clareza, pelo menos já desde 1839, de qualquer intento de associação da *praktische Tendenz* auto-detectada nos seus escritos, e por ele igualmente preconizada (78), com quaisquer rasteiras intenções utilistas, teoricamente pobres de espírito e moralmente ricas de egoísmo.

No entanto, mais esclarecedora ainda — para o ponto de vista do presente estudo — são as considerações que Feuerbach expende em *A essência do cristianismo* em torno da doutrina da criação.

A *Kreationslehre* provem do judaísmo e tem como determinante princípio subjacente: o egoísmo. Todo o modelo feuerbachiano da prática ficará, em consequência, infectado por esta perspectiva.

O ponto de vista da prática devem, nestes termos, a submissão da Natureza a uma vontade estranha, a violentação do real por uma manipulação não apenas interessada, mas decididamente interesseira.

«A doutrina da criação na sua significação característica surge apenas do ponto de vista em que o homem sujeita praticamente a Natureza apenas à sua vontade e necessidade [precisão, *Bedürfnis*]» (79).

(78) Cf. Feuerbach, *An K. Riedel*; GW, vol. 9, pp. 8-9.

(79) «Die Kreationslehre in ihrer charakteristischen Bedeutung entspringt nur auf dem Standpunkt, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfnis subjiziert», Feuerbach, WC: GW, voi. 5, p. 205.

A reflexão de Feuerbach sobre este ponto merece certamente uma atenção mais pormenorizada.

Como é sabido, o modelo religioso da criação não passa de uma transposição para outrem, revestido miticamente — misticamente — da dignidade do divino e de um poder ontologicamente instaurador, das operações produtivas humanas, designadamente, da prática.

Ora, Feuerbach na actividade materialmente efectiva e eficaz apenas consegue ver uma sua (eventual, não obrigatória, não constitutiva) dimensão moral negativa — o egoísmo — e uma vertente pragmática ou utilitarista que se lhe encontra associada.

Por conseguinte, *a prática naquilo que tem de efectivamente fundamental — a transformação material — permanece impensada por e para Feuerbach.*

A prática vê-se, assim, abusivamente identificada na sua totalidade — ou, pelo menos, segundo uma parcela fundamental da sua significação — com uma expressão particular, historicamente relativa, e que mesmo no caso em apreço não reflecte na sua concreção os fenómenos que pretensamente descreve.

Abundam, assim, em Feuerbach, os arrastamentos da problemática da prática para a órbita das questões de um pragmatismo utilitário ou de um intento/desejo de manipulação arbitrária do real.

«Mas, o *utilismo* é a intuição essencial do judaísmo.... a Natureza é intuída apenas como um objecto do arbítrio, do egoísmo.... Para os judeus, a Natureza era um mero meio para o objectivo do egoísmo, um mero objecto de vontade.»<sup>(80)</sup>

Em conformidade, a praxis vem a conhecer como paradigma fundamental: o milagre. A actividade transformadora devem, *prima facie*, actividade milagreira. A prática vê-se tendencialmente ensombrada pela suspeita pejorativa da mera fabricação fantástica.

O milagre espreita assim, como espectro, qualquer tentativa de encarar a intervenção transformadora material sobre o real. Se o milagre apresenta no seu cerne aspirações intrinsecamente práticas — precisamente, a superação ou o apressamento da prática histórica, contraditória e dificultosa, instan-

<sup>(80)</sup> «Aber die *Utüismus* ist die wesentliche Anschauung des Judentums.... die Natur nur als ein Objekt der Willkür, des Egoismus.... Den Juden war die Natur ein blosses Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein blosses Willensobjekt.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, pp. 208 e 211-212.

taneamente consumada na plenitude mágica dos baú{xaxa —, a prática, por sua vez, transporta no seu bojo o anseio (ou a suspeição) de milagre.

«O milagre não é, porém, nenhuma intuição teórica do mundo e da Natureza; o milagre realiza necessidades [precisões] práticas...; o milagre é o *superlativo* do utilismo espiritual ou religioso.»<sup>(81)</sup>.

Nestes termos, deus pode mesmo vir a revelar-se como a encarnação suprema da praticidade. «Gott... ein rein praktisches Objekt ist»<sup>(82)</sup>, deus é um objecto puramente prático.

Deus é objecto da prática, não porque constitua qualquer instância material que o operar produtivo dos homens encontre no seu caminho como obstáculo ou como entidade de algum modo resistente, mas apenas porque é objecto de uma fabricação interesseira que projecta nele e para ele determinados poderes fantásticos de gratificação.

Porque ontologicamente o seu estatuto é mais do que precário, deus não pode assumir-se como objecto de teoria; falta-lhe para tanto consistência ôntica. Torna-se, assim, objecto de religião, o mesmo é dizer: objecto de «praxis», na dupla acepção da interioridade moral da sua revelação (mesmo quando pretensamente objectivada) e da (ilusória) produção utilista de determinados efeitos.

«deus é *essencialmente* apenas um *objecto* da religião, não da filosofia, do espírito [ânimo, Gemiti] não da razão, da prática não da teoria sem necessidades [ou precisões], da aflição [[*Herzensnot*] não da liberdade de pensamento, em suma, um objecto, um ser, que expressa não a essência do ponto de vista teórico, mas do ponto de vista prático.»<sup>(83)</sup>.

Daqui decorre igualmente a conhecida contraposição feuerbachiana entre a *theoretische Anschauung*, a intuição teórica, e a *praktische Anschauung*, a intuição prática, entre o encanto

<sup>(81)</sup> «Das Wunder ist aber keine theoretische Anschauung von der Welt und Natur; das Wunder realisiert praktische Bedürfnisse...; das Wunder ist der *superlativus* des geistlichen oder religiösen Utilismus.» Feuerbach, WC; GW, vol. 5, pp. 330-331.

<sup>(82)</sup> Cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 331.

<sup>(83)</sup> \* «Gott ist *wesentlich* nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemütes, nicht der Vernunft, der Praxis, nicht der bedürfnislosen Theorie, der Herzensnot, nicht der Gedankenfreiheit, kurz, ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts ausdrückt.» Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 318.

acolhedor da infância grega e a ganância utilitária do judaísmo, entre a harmonia estética com a Natureza e a violentação «práxica» do real <sup>(84)</sup>.

A «falta de respeito» pelo mundo que leva a querer interferir com ele, a querer transformá-lo — compreendemos agora muito facilmente a raiz, por exemplo, de toda a crítica do jovem Engels às implicações objectivamente reaccionárias (ainda que não deliberadamente procuradas) destas concepções de Feuerbach <sup>(85)</sup> — rompe assim o deleite estético do seu desfrute, impõe-lhe uma mesquinha vontade estranha.

«A intuição prática é uma intuição *sórdida*, infectada de egoísmo. Aí comporto-me para com uma coisa apenas por minha causa.» <sup>(86)</sup>.

É que, efectivamente, para Feuerbach, a destinação que há que recordar ao homem, não é tanto a da acção — e ainda menos a da prática —, mas a da contemplação.

Num mundo conturbado e carente de acção, é de reflexão, é de teoria, que há que falar aos homens. Não para os dissuadir de agirem — não creio ser esse o intento de Feuerbach —, mas, pelo contrário, para lhes proporcionar uma oportunidade de alcançarem uma maior densidade, uma maior riqueza, na sua acção.

«Os *primeiros* filósofos eram astrónomos. O céu recorda ao homem a sua destinação, que ele não está meramente destinado a agir, mas também [está destinado] à contemplação [*Beschauung*].» <sup>[87]</sup>.

Este apelo poderia ainda julgar-se, por outro lado, como autenticamente materialista, já que visava afastar os homens da especulação de meras idealidades abstractas, para os abrir

(84) cf. Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 207.

(85) Comentando a tese feuerbachiana da identidade de ser e essência, isto é, de fenómeno e essência — que evidentemente é um dos supostos de todo o respeito contemplativo feuerbachiano pelo sensivelmente existente, pela imediatez sensível — Engels exclama:

«Um lindo elogio do existente»,  
«Eine schöne Lobrede auf das Bestehende.», F. Engels, *Ueber Feuerbach*; MEW, vol. 3, p. 543.

(86) «Die praktische Anschauung ist eine *schmutzige*, vom Egoismus befleckte Anschauung. Ich verhalte mich hier zu einem Dinge nur um meinetwillen.», Feuerbach, WC; GW, vol. 5, p. 333.

(87) «Die *ersten* Philosophen waren astronomen. Der Himmel erinnert den Menschen an seine Bestimmung, daran, dass er nicht bloss zum Handeln, sondern auch zur *Beschauung* bestimmt ist.», Feuerbach, WC; GW, vol. 5, pp. 34-35.

sensorialmente às realidades imediatas da experiência... Este poderia, efectivamente, ser um outro lado da questão.

Creio, no entanto, que, neste particular, a crítica de Marx ao *anschauende Materialismus*, ao materialismo intuitivo, isto é, fundado em toda uma concepção onde a contemplação aparece larga e gravosamente privilegiada, contribui em muito para repor esta problemática no terreno verdadeiramente fecundo em que pode e deve ser abordada (88).

7. *A depreciação do «fazer» face à génese puramente espiritual. O apagamento constante da questão do trabalho. A teoria como terreno da «praxis»*

Mas não haverá também uma concepção feuerbachiana da actividade produtora? Como é que ele concebe a fabricação, a transformação?

Numa primeira aproximação algo simplificada, poderemos dizer que a *Veränderung*, a transformação, não é uma preocupação central do pensamento de Feuerbach.

Por outro lado, podemos ainda acrescentar que, na sequência, aliás, de algumas indicações que anteriormente já foram emergindo, a acção produtiva — ou mais exactamente: aquela que envolva um «fazer» — aparece considerada não raro em termos pejorativos ou, pelo menos, em termos em que as suas dimensões positivas não são devidamente postas em relevo.

O paradigma da acção mecânica está presente algumas vezes. Se o mundo é *feito*, então, a consciência religiosa coincide com a consciência mecânica (*mechanische Bewusstsein*) — e não esqueçamos que subsiste uma equação entre o «religioso» e o «prático». O mundo torna-se, assim, um mero «produto da vontade», um *Machwerk*, uma contrafacção (do exemplar/modelo teórico?) que é igualmente um artigo (fabricado) de má qualidade, pois, «a religião considera as coisas, não do ponto de vista teórico, mas do [ponto de vista] prático» (89).

Curiosamente, na segunda e na terceira edições de *A essência do cristianismo*, precisamente quando Feuerbach introduz mais marcadamente a associação da prática e da subjectividade, esta aproximação da praxis e da produção mecânica é eliminada. O carácter prático transformador da intervenção humana

C<sup>88</sup>) Cf. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 9; MEW, vol. 3, p. 7 e também o meu artigo: «O 'materialismo intuitivo' de Feuerbach», *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, IV.3 (1979-1980), pp. 445-498.

(<sup>89</sup>) «die Religion betrachtet die Dinge nicht vom theoretischen, sondern praktischen Standpunkt.», Feuerbach, WC; GW, vol. 6, p. 326.

no real como que se apaga assim ainda mais, em proveito de uma compreensão teoreticista da acção.

Efectivamente, Feuerbach não proscreve teoricamente a acção. Longe disso. Pensa-a é, precisamente, segundo um paradigma ele próprio teórico, ele próprio secundarizador dos traços específica e constitutivamente *práticos* da praxis.

A este propósito, valerá a pena atentarmos nesta passagem onde Feuerbach estabelece uma distinção entre o produzir (*zeugen, hervorbringen*) próprio da Natureza e o fazer (*machen, tun*) característico do homem:

«A Natureza engendra, pro-duz, o homem *faz*. O fazer é um agir [*Turi*] de que eu me posso abster, um agir intencional, propositado, exterior — um agir em que o meu ser mais próprio [e] mais íntimo não participa imediatamente, em que não estou simultaneamente passivo, tocado. Uma actividade não indiferente, pelo contrário, é uma [actividade] idêntica como o meu ser, que necessariamente me afecta patologicamente, tal como a produção espiritual, que é para mim uma necessidade interior e, por isso, se apodera de mim pelo mais fundo. As obras espirituais não são feitas — aliás, o fazer é apenas a actividade mais exterior —, elas surgem [nascem] em nós. O fazer, porém, é uma actividade indiferente, por isso, livre, isto é, arbitrária.» (&<sup>0</sup>).

O fazer humano na sua dimensão objectivamente prática — transformadora — é sempre negativamente qualificado no horizonte da exterioridade, da indiferença, da actividade despcienda.

É, de facto, o ancestral desprezo pelo *trabalho*, designadamente, pelo trabalho manual — com toda a sua carga de classe, por certo nem sempre inteiramente consciente — que aqui violentamente irrompe por detrás das boas intenções deste fervoroso adepto do democratismo burguês.

(<sup>90</sup>) «Die Natur zeugt, bringt hervor, der Mensch *macht*. Machen ist ein Tun, das ich unterlassen kann, ein absichtliches, vorsätzliches, äusserliches Tun — ein Tun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenstes innerstes Wesen beteiligt ist, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Tätigkeit dagegen ist eine mit meinem Wesen identische, mir notwendige, wie die geistige Produktion, die mir ein inneres Bedürfnis ist und ebendeswegen mich aufs tiefste ergreift, pathologisch affiziert. Geistige Werke werden nicht gemacht — das Machen ist nur die äusserlichste Tätigkeit daran —, sie *entstehen* in uns. Machen aber ist eine indifferente, darum freie, d. i. willkürliche, Tätigkeit.»; Feuerbach, WC; GW, voi. 5, pp. 368-369.

Tal como Marx Wartofsky, na sua monografia sobre Feuerbach, observa com a propósito: «*Bildung and Kultur*, but never *Arbeit*»<sup>(91)</sup>, formação e cultura, mas nunca trabalho.

Bastante tempo antes de Wartofsky, também já Herbert Marcuse havia acertadamente chamado a atenção para este ponto central. Em *Razão e revolução*, escreve Marcuse:

«Omitindo o processo do trabalho da sua filosofia da liberdade, Feuerbach omitiu, por isso, o factor decisivo através do qual a Natureza se poderia tornar o meio para a liberdade.»<sup>(92)</sup>.

Para Feuerbach, com efeito, o trabalho é essencialmente algo de menor, algo de ainda afectado pela condição servil. «*Arbeiten is dienen*»<sup>(93)</sup>, trabalhar é servir, e este servir traz inegavelmente a marca da submissão, do *subjizieren*, do sujeitar-se, do *unterwerfen*, do submeter-se.

Mesmo quando o homem aparece pensado como um produto, é sempre como um produto da história, da cultura, da actividade espiritual — o momento nobre da liberdade —, não como um produto do trabalho, não como um produto da transformação da Natureza e de si próprio.

Como Feuerbach regista num aforismo do período de 1843-1844:

«o homem que brotou imediatamente da Natureza, também só era ainda um puro ser da Natureza, não [era] homem nenhum. O homem é um produto do homem, da cultura, da história.»<sup>(94)</sup>.

Sem dúvida, que Feuerbach também pretende caracterizar o homem pela actividade. É pela nossa *Tätigkeit* que nos formamos, que ganhamos contorno e, assim, adquirimos uma densidade, tanto para nós próprios como para os outros:

(91) Cf. Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge — London — New York — Melbourne, Cambridge University Press, 1977, p. 394.

(92) «By omitting the labor process from his philosophy of freedom, therefore, Feuerbach omitted the decisive factor through which nature might become the medium for freedom.», H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1969<sup>7</sup>, p. 272.

(93) Cf. Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 295.

(94) «der Mensch, der unmittelbar aus der Natur entsprang, war auch nur noch ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte.», Feuerbach, *Fragmente*; GW, voi. 10, p. 178.

«o homem pelos seus objectivos, pela actividade em que realiza esses objectivos, simultaneamente, assim como é algo para si é também *algo para outrem*, para o universal, para o género» (95).

No entanto, esta actividade de formação, de cultura ou de cultivo das suas próprias capacidades é essencialmente uma actividade espiritual.

Sem dúvida que, para Feuerbach, a actividade é «divina», é «alegre», é criadora (96). É seguramente tudo isto, mas subsumida nos parâmetros reitores da autoria literária.

O que se compara é a actividade de ler com a actividade de escrever. A tendência prática, o sublinhar da *prática*, sai por certo da idealidade imaterializada da leitura, vai mais longe; mas não alcança mais do que a materialização da escrita. Na sua materialidade concreta a prática continua a estar ausente.

Não basta, por conseguinte, tal como ocorre com alguns autores — por exemplo, David McLellan — salientar que Feuerbach não procede de facto a uma subestimação da prática (97). É preciso atentar cuidadosamente em que é que ela consiste.

O problema da praxis em Feuerbach talvez também não seja o de assinalar a dualidade «activa» e «passiva» da sua significação — como de certo modo ocorre na monografia de José Manuel Bermudo sobre a prática no jovem Marx (98). A

(95) «Durch seine Zwecke, durch die Tätigkeit, in welcher er diese Zwecke realisiert, ist aber der Mensch zugleich, wie etwas für sich, so *etwas für andere*, für das Allgemeine, die Gattung.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 295.

(96) Cf. Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 365.

(97) Como ele refere: «Feuerbach certamente que não subestimou a importância da 'actividade prática'», «Feuerbach certainly did not underestimate the importance of 'practical activity'», D. McLellan, *The young Hegelians and Karl Marx*, London Macmillan 1980<sup>3</sup>, pp. 114-115.

(98) Afirma Bermudo:

«Para Feuerbach, há uma *prática passiva* e uma *prática activa* ou autoactividade. Esta última é exclusiva do espírito; a prática passiva é uma simples resposta biológica aos estímulos exteriores. Isto é, a actividade criadora continua a ser monopólio do espírito, enquanto a actividade material é considerada algo de cego, de grosseiro, de prosaico, de egoísta»,

«Para Feuerbach hay una *práctica passiva* y una *práctica activa* o autoactividad. Esta última es exclusiva del espíritu; la práctica passiva es una simple respuesta biológica a los estímulos exteriores. Es decir, la actividad creadora sigue siendo monopolio del espíritu, mientras que la actividad material es considerada algo ciego, grosero, prosaico, egoísta», J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975, p. 150.

designação não é até muito feliz, porque o qualificativo de «passivo» tem, em Feuerbach, conotações teóricas francamente positivas — a passividade é condição da evidenciação da objectividade e, como tal, deve ser cultivada no marco de toda uma valorização da *Sinnlichkeit* —, ao contrário daquilo que o texto de Bermudo imediatamente poderia sugerir.

O problema da prática, que em fundo se vai destacando na tematização de Feuerbach — quase como uma presença inatendida —, é o da sua constitutiva compreensão como *trans- formação material*. Para Feuerbach, isto não é apenas problemático; está ausente pura e simplesmente.

A grande questão para Feuerbach é, em toda esta fase, a da crítica da especulação:

«Assim como lá onde o homem se *descorporiza*, [onde] nega o corpo, esse *limite racional* da subjectividade, ele cai numa prática transcendente fantástica, trata com fenómenos corpóreos de deus e de espíritos, suprime, portanto, *praticamente*, a diferença entre imaginação e intuição, perde-se desse modo também *teoricamente* a diferença entre pensar e ser, *subjectivo* e *ob feitivo*, *sensível* e *não-sensível*, lá onde, para ele, a *matéria* não é *nenhuma realidade* e consequentemente *nenhum limite* da razão pensante, onde, para ele, a razão, a essência intelectual, <sup>^</sup> a *essência da subjectividade em geral*, nesta sua *ilimitação*, é o *único*, o *absoluto ser* [Wesen].» (").

O importante a sublinhar para Feuerbach é que, sem o corpo, sem a receptividade sensorial que o corpo proporciona, o homem não consegue distinguir entre *Imagination* e *Anschaung*, entre imaginação (decorrente na esfera ideal da mera subjectividade) e intuição (atestação subjetivamente sensível daquilo que é objetivamente sensível). O fundamental é esta distinção gnosiológica, com implicações ontológicas, mas decorrente essencialmente no *terreno da teoria*.

O corpo não é apresentado verdadeiramente como condição da prática material transformadora. A sua ausência, pelo con-<sup>99</sup>

<sup>(99)</sup> «wie da, wo der Mensch sich *entleibt*, den Leib, diese vernünftige Schranke der Subjectivität, negiert, er in eine phantastische itranszendente Praxis verfällt, mit leiblichen Gottes - und Geistererscheinungen umgeht, also den Unterschied zwischen Imagination und Anschauung *praktisch* aufhebt, so verliert sich auch *theoretisch* der Unterschied zwischen Denken und Sein, *subjektiv* und *objektiv*, *sinnlich* und *unsinnlich*, wo ihm die Materie *keine Realität* und *folglich keine Grenze* der denkenden Vernunft, wo ihm die Vernunft, das intellektuelle Wesen, *das Wesen der Subjectivität überhaupt*, in dieser seiner *Unbeschränktheit* das *alleinige*, das *absolute Wesen* ist.», Feuerbach, *Grundsätze*, § 29; GW, voi. 9, p. 311.

trário, é que implica o desenvolvimento de uma «praxis» mítica, o exercício de uma actividade especulativa de projecção de algo de meramente ideal na pretensão a uma transcendência objectiva metafantástica.

8. *Do ideal ao real. A filosofia prática. Materialismo teorico e idealismo práctico. Ateísmo e democracia: a politica a tornar-se religião*

Não fala, porém, Feuerbach, ele próprio, de uma «filosofia prática»? Que é essa *praktische Philosophie*?

O tópos clássico para referir esta questão é uma passagem bastante citada das *Teses provisórias para a reformação da filosofia*, de 1843:

«A transição do ideal ao real tem o seu lugar apenas na filosofia prática.»<sup>(100)</sup>.

O problema central que nos é colocado é, efectivamente, o da passagem do ideal ao real. A mediação que nos é apontada é uma solução «prática» (e não teórica).

Duas observações poderão ter aqui algum interesse.

Em primeiro lugar, o *Uebergang* é pensado fundamentalmente como materialização ou concretização de algo de meramente ideal; a situação considerada parte da existência de um determinado projecto — idealizado, teórico —, perante o qual se pergunta pela maneira de o «realizar».

Em segundo lugar, esta afirmação de Feuerbach não pode ser dissociada do bloco em que se inscreve, e que diz assim:

«O curso até aqui da filosofia especulativa do abstracto ao concreto, do ideal ao real, é um [curso] invertido. Por esse caminho nunca se chega à realidade verdadeira, objectiva, mas sempre só à realização das suas próprias abstracções e, precisamente por isso, nunca [se chega] à verdadeira liberdade do espírito; pois, só a intuição das coisas e seres na sua realidade objectiva torna o homem livre e liberto de todos os pré-juízos.»<sup>(101)</sup>.

(100) «Der Uebergang vom Idealen zum Realen hat seinem Platz nur in der praktischen Philosophie.», Feuerbach, *Vorläufige....*; GW, voi. 9, p. 251.

<sup>(101)</sup> «Der biesherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zu wahren, objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eignen Abstraktionen, und ebendeswegen nie zur wahren Freiheit des Geistes; denn

O contexto é, portanto, o de uma crítica da filosofia especulativa e, designadamente, dos seus *critérios de realidade*. O que efectivamente aqui está em causa é a contestação da legitimação ontológica da «objectividade» que a especulação propõe. Não por recurso a uma operação trans-teórica de contacto com o real — como seria, por exemplo, a prática materialmente transformadora —, mas por remissão para um procedimento *teórico* outro, diferente do utilizado pela especulação, e, neste quadro, rotulado de «prático».

Atente-se, por conseguinte, em que a prática tem aqui directamente a ver com a experiência, com a atestação empírica da existência de algo. A intuição das coisas na sua realidade objectiva, a sua evidenciação imediata numa experiência sensível, esse será o critério da sua existência e realidade, essa será a garantia de que elas efectivamente passaram, transitaram, de uma mera idealidade (eventualmente, conceptual) para o terreno do real.

Esta filosofia *prática* não é tanto a filosofia de uma prática que (materialmente) opera a transição, mas a filosofia da intuição sensível que constata empiricamente a transição.

É, porventura, neste sentido — e de modo nenhum no quadro de uma concepção consequentemente materialista — que alguns autores podem chamar a atenção para o facto de que, para Feuerbach, a *Sinnlichkeit*, a sensibilidade, é *Praxis* (como acontece com Alfred Schmidt ou com Michel Henry <sup>(102)</sup>) ou

*nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurteile.*», Feuerbach, *Vorläufige...*; GW, vol. 9, p. 251.

<sup>(102)</sup> Escreve Alfred Schmidt:

«'Sensualismo'.... significa, portanto, conceber a experiência mundana primária da consciência pré-filosófica na sua relevância principiai fundamental. Os órgãos dos sentidos tornam-se órgãos da filosofia, porque eles são essa prática humana.»

«'Sensualismus'.... bedeutet also die primäre Welterfahrung des vorphilosophischen Bewusstseins in ihrer grundsätzlichen Relevanz zu begreifen. Die Sinnesorgane werden Organe der Philosophie, weil sie solche menschlicher Praxis sind.», A. Schmidt, *Emancipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, Carl Hanser, 1973, p. 110.

Num sentido análogo se pronuncia também Michel Henry:

«A prática é justamente a relação sensorial ao ser compreendido identicamente nessa relação como 'real' e como 'sensível'.»

«La pratique est justement la relation sensorielle à l'être compris identiquement dans cette relation comme 'réel' e comme 'sensible'.» M. Henry, *Marx*, Paris, Gallimard, 1976, vol. I, p. 287.

de que a filosofia é, no fundo, uma «actividade prática» (como Eugene Kamenka procura justificar <sup>(103)</sup>).

Daqui ainda que, contrariamente ao que alguns outros autores propõem, também não me pareça muito acertado interpretar toda esta passagem anunciada do ideal ao real no quadro amplificado de uma problemática da história em geral <sup>(104)</sup>, embora tenha de reconhecer a existência de paralelos textuais que imediatamente possam encaminhar nessa direcção <sup>(105)</sup>.

Já um outro contexto em que Feuerbach igualmente se refere à *praktische Philosophie* me parece bastante mais propenso a esta aproximação com a problemática da história, uma vez que expressamente ela aí intervém em posição de relevo.

Trata-se de uma passagem da segunda edição de *A essência do cristianismo*, igualmente de 1843, onde Feuerbach se pronuncia acerca do seu posicionamento face ao idealismo e ao materialismo.

No quadro de uma concepção (categorialmente) algo confusa quanto ao fundamental nesta contradição, Feuerbach pretende operar uma distinção entre o que seria um materialismo teórico e um idealismo prático.

O materialismo teórico teria a ver com toda uma crítica dos supostos da filosofia hegeliana e, muito particularmente,

<sup>(103)</sup> Afirma Kamenka:

«A filosofia, como crítica, é para Feuerbach uma actividade prática, isto é, é parte do lidar do homem com o mundo que o rodeia, parte da própria *vida* e não pode ser simplesmente divorciada dela.»

«Philosophy, as criticism, is for Feuerbach a *practical activity*, i. e., it is part of man's dealing with the world around him, part of *life itself* and cannot be simply divorced from it.» E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 88.

<sup>(3.º4)</sup> A aproximação referida é levada a cabo, por exemplo, por Gabriel Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 235.

<sup>(105)</sup> Esta passagem, por exemplo, que vem na sequência de toda uma crítica da mediação hegeliana, em nome de uma acentuação decisiva do primado da imediatez sensível, é a este propósito significativa:

«As épocas históricas só surgem onde aquilo que antes era apenas um pensado, um mediado, se torna objecto de certeza imediata, sensível — aquilo que antes era apenas pensamento se torna *verdade*.»

«Geschichtliche Epochen entstehen darum nur da, wo, was früher nur ein Gedachtes, Vermitteltes war, Objekt unmittelbarer, sinnlicher Gewissheit — *Wahrheit* darum wird, was früher nur Gedanke war.» Feuerbach, *Grundsätze*, § 39; GW, voi. 9, p. 321.

com a negação da possibilidade de identificar (mistificadamente) o ideal com o real, o meramente pensado e o existente. A diferença ontológica subsistente entre estes domínios deverá, por conseguinte, ser acautelada e os sentidos, em geral, são chamados a constituírem-se como os garantes e, simultaneamente, os atestadores desta linha de demarcação.

Neste quadro, o materialismo (que Feuerbach algo apressadamente identifica com esta posição) representaria a perspectiva cientificamente correcta e o idealismo a doutrina ilegítima, porque erroneamente fundada.

Do ponto de vista «prático», pelo contrário, o materialismo teria muito mais a ver com os *Praktiker* de vistas curtas, a que já anteriormente fizemos referência, enquanto o idealismo se prenderia essencialmente a uma expectativa quase-visionária, a uma perspectiva de optimismo, de confiança no futuro e no desenvolvimento das potencialidades da Humanidade.

Afirma, pois, Feuerbach:

«Sou *idealista* apenas no domínio da filosofia *prática*, isto é, não faço aqui das barreiras do presente e do passado barreiras da Humanidade, do futuro.... Em suma, a Ideia é para mim apenas a fé no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude, tem para mim apenas um significado *político e moral*; mas, no domínio da filosofia propriamente teórica, só vale para mim, em directa oposição à filosofia de Hegel — onde, precisamente, tem lugar o inverso — o realismo, o materialismo, no sentido indicado.»<sup>(106)</sup>.

A «praxis» volta, assim, a ver-se associada aos domínios da política e da moral, a uma operação onde mesmo a intervenção política vem carregada (ou, porventura, subsumida?) de representações (teóricas) de ideais éticos («verdade», «virtude») num expectante horizonte de fé.

Feuerbach alude manifestamente a um desejo, a uma vontade, de acção. Só que esta acção, mais do que teorizada no seu exercício — como prática material —, é fundamentalmente uma acção-pensada, uma acção efectivamente intra-teórica,

<sup>(106)</sup> «Ich bin Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, d. h. ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit.; der Zukunft.... Kurz, die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensätze zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne.», Feuerbach, WC; GW, voi. 5, p. 15.

ainda que de desejada eficácia transcendente ou extra-teórica. Como Wartofsky refere, numa formulação feliz:

«É a prática da acção na sua forma reflectida, mas não a acção como tal ou em si mesma. Quando Feuerbach diz 'homem', quer dizer consciência humana, imaginação humana. Quando fala de vida humana, quer dizer vida *consciente*, a vida do pensamento, do sentimento, do desejo. Quando fala de 'actividade', pensa na actividade da consciência em todos estes aspectos.»<sup>(107)</sup>.

A «praxis» é, de facto, aqui mais a crença ou a expectativa de um futuro melhor do que propriamente a sua feitura, o empenhamento material na transformação da realidade objectiva.

Mas não nos fala Feuerbach também da política? Não é sua, precisamente, a famosa afirmação de que «die Politik muss unsere Religion werden»<sup>(108)</sup>, de que a política tem que se tornar a nossa religião?

É, e consta de um texto, publicado no *Nachlass* por Karl Grün, e conhecido por *Necesidade de urna reforma da filosofia*. Data de 1842.

No entanto, o verdadeiro alcance teórico desta proposição, aquele que se estende para além do mero, ainda que real, impacte da fórmula, tem que ser investigado mais de perto.

O seu quadro fundamental de referencia é o de urna defesa do democratismo burguês republicano como solução mais consentânea, no plano político, com a própria evolução religiosa — fáctica, «prática» — da Alemanha.

Segundo Feuerbach, uma vez que no Estado moderno a comunidade de crentes (ou de cristãos) deve ceder o lugar à

<sup>(107)</sup> «It is the praxis of action in its reflected form, but not action as such, or in itself. When Feuerbach says 'man', he means human consciousness, human imagination. When he talks of human life, he means *conscious* life, the life of thought, feeling, desire. When he talks of 'activity', he thinks of the activity of consciousness, in all these aspects.», M. W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge — London — New York — Melbourne, Cambridge University Press, 1977, p. 326.

<sup>(108)</sup> Cf. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (doravante: *Notwendigkeit*); SW, vol. II, p. 219.

Pode ver-se também: Carlo Ascheri, «Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento», *De Homine*, Roma, 19-20 (1966), pp. 147-254 e ainda a comunicação de Lars Lambrecht, ao Congresso da *Internationale Gesellschaft für Dialektische Philosophie — Societas Hegeliana*, realizado em 1984, em Helsinquia, intitulada: «Zur Diskussion über Realität in der Begegnung von Philosophie und Politik 1842», de que possuo cópia oferecida pelo autor e que deverá, em breve, ser publicada nas Actas do Congresso.

comunidade política — democrática — de cidadãos, o homem tem de substituir o cristão, a essência humana — o género humano — tem de substituir a essência divina. O vínculo comunitário entre os homens não é mais de índole teocrática (o que supõe uma referência teocêntrica), mas de índole democrática (o que supõe uma referência antropocêntrica).

Daí que o Estado venha a constituir a autêntica comunidade humana. «O verdadeiro Estado é o Homem sem barreiras, infinito, verdadeiro, completo, divino» (109).

Daí também que, neste quadro de igualdade política em base antropológica, o ateísmo venha a representar um papel político marcante. A viragem para a democracia é uma viragem para o homem, contra os teocráticos ordenamentos do antigo regime, tanto religiosos, como políticos (como económicos):

«O ateísmo prático é, portanto, o vínculo dos Estados» (110).

A morte de deus que o ateísmo verifica devem, deste modo, morte tendencial do monarca (seu representante e herdeiro secular). A fundação antropológica do ateísmo, tão característica do projecto feuerbachiano de uma *Philosophie der Zukunft*, de uma filosofia do futuro, devem igualmente fundação política da democracia republicana:

«Como a mudança de deus para a razão não suprime deus, mas apenas [o] transfere, o protestantismo tinha transferido apenas o papa para o rei. Agora, trata-se do papado político; as razões para a necessidade do rei são as mesmas do que as razões para a necessidade do papa religioso.» (O<sup>11</sup>).

(109) «Der wahre Staat ist der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete, göttliche Mensch.», Feuerbach, *Notwendigkeit*; SW, voi. II, p. 220.

(110) «Der praktische Atheismus ist also das Band der Staaten.», Feuerbach, *Notwendigkeit*; SW, voi. II, p. 220.

(in) «wie die Verwandlung des Gottes in die Vernunft den Gott nicht aufhebt, sondern nur verlegt, so hatte der Protestantismus den Papst nur in den König verlegt. Jetzt handelt es sich um das politische Papstthum; die Gründe für die Notwendigkeit des Königs sind dieselben, wie die Gründe für die Notwendigkeit des religiösen Papstes.», Feuerbach, *Notwendigkeit*; SW, voi. II, p. 221.

Entre os aforismos postumos, editados por Friedrich Jodl, encontra-se, por exemplo, este:

«A resolução da teologia na antropologia no domínio do pensar é, no domínio da prática, da vida, a resolução da monarquia na república.»

«Die Auflösung der Theologie in die Anthropologie auf dem Gebiete des Denkens ist auf dem Gebiete der Praxis, des Lebens, die Auflö-

É certo que Feuerbach fala ainda neste mesmo texto de um *praktische Trieb in der Menschheit*, de um impulso prático na humanidade, que é *político*, que desenvolve aspirações anti-hierárquicas, e que é, no fundo, desejo de intervenção: «Trieb nach activer Teilnahme an den Staatsangelegenheiten» <sup>(112)</sup>, impulso para uma participação activa nos assuntos do Estado.

No entanto, uma vez mais, o problema continua a ser o da determinação efectiva do *conteúdo* dessa *actividade*. Participar activamente nos assuntos do Estado pode ser — e é bastante nesse sentido que vai a militância cívica de Feuerbach —, por exemplo, escrever, teorizar, doutrinar.

Em 1843, em carta a Ruge, Feuerbach ainda continua a insistir nas carências graves da Alemanha em matéria de teoria e em como elas seriam impeditivas de uma intervenção social mais marcada:

«Nós ainda não estamos na transição da teoria para a prática, pois ainda nos falta a teoria, pelo menos, em figura desenvolvida e omnilateralmente executada. A doutrina é ainda sempre o principal.» <sup>(113)</sup>.

É, pois, nestas contradições — e também sobre o fundo de um *desejo* de acção (preferentemente teórica) — que a concepção feuerbachiana da praxis se debate. Delas, aliás, Feuerbach não conseguirá verdadeiramente sair, no plano da teoria. No plano da prática, veio finalmente a aderir ao Partido operário social-democrata alemão — o Partido de Marx e de Engels —, de cuja secção de Nürnberg foi membro contribuinte desde 1870 <sup>(114)</sup>.

sung der Monarchie in die Republik.», *Nachgelassene Aphorismen*; SW, voi. X, p. 314.

Veja-se também: Feuerbach, *lieber das «Wesen des Christentums» in Beziehung auf Stirners «Der Einzige und sein Eigentum.»*, GW, voi. 9, p. 430.

<sup>(112)</sup> Cf. Feuerbach, *Notwendigkeit*; SW, voi. II, p. 221.

(ns) «wir sind noch nicht auf dem Uebergange von der Theorie zur Praxis, denn es fehlt uns noch die Theorie, wenigstens in ausgebildeter und allseitig durchgeführter Gestalt. Die Doktrin ist noch immer die Hauptsache.», Feuerbach, *Brief an Arnold Ruge*, 20. Juni 1943; SW, voi. XIII, p. 123.

<sup>(114)</sup> Cf. Wilhelm Bolin, *Biographische Einleitung*; Feuerbach, SW, voi. XII, p. 201.

9. *O ser como questão «prática». A resolução «prática» de dúvidas da teoria. A ligação à vida e à experiência. A assunção da filosofia por um sujeito humano*

Muito citada é igualmente uma passagem que, à primeira vista, parece abrir as mais amplas e promissoras perspectivas para esta investigação catégorial da praxis em Feuerbach:

«A questão do ser é, precisamente, uma questão prática, uma questão em que o nosso ser está interessado [participa], uma questão de vida ou de morte.»<sup>(115)</sup>.

Os partidários efectivos ou potenciais de alguma ontologia da praxis poderão tentar descortinar aqui — como, aliás, noutra igualmente famosa formulação de Marx<sup>(116)</sup> — um suporte teórico para o combate contra o materialismo, a pretexto e com base numa determinada intervenção activa humana (abusivamente) dotada de poderes ontologicamente instauradores.

Nem num caso nem no outro — ainda que por razões diferentes — corresponde a esta interpretação qualquer fundamento objectivo.

Tratemos, no entanto, de investigar mais em pormenor o sentido desta afirmação de Feuerbach de que a questão do ser é uma questão prática.

O contexto é, uma vez mais, o da crítica da ontologia hegeliana. Feuerbach assinala a contradição do *ser* hegeliano — quer da *Phänomenologie des Geistes*, quer da *Wissenschaft der Logik* — com o ser real.

A realidade tem, por conseguinte, que encontrar uma medida e um critério fundamentalmente diversos daqueles que a filosofia da identidade idealista do ser e do pensar providenciam. A conferência de um horizonte radicalmente espiritual para o ser tem, em conformidade, que ser combatida:

<sup>(115)</sup> «Die Frage vom Sein ist eben eine praktische Frage, eine Frage, bei dem unser Sein beteiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben.», Feuerbach, *Grundsätze*, § 28; GW, voi. 9, p. 308.

<sup>(116)</sup> O começo da tese 2 diz precisamente:

«A questão de [saber] se ao pensar humano cabe [uma] verdade objectiva — não é nenhuma questão da teoria, mas uma questão *prática*.»,

«Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme — ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage.», Marx, *Thesen über Feuerbach*, 2; MEW, voi. 3, p. 5.

«quão pouco a palavra é a coisa, quão pouco o ser *dito* ou *pensado* é o ser real.»<sup>(117)</sup>.

O «segredo» do ser vem, assim, a ter de ser revelado pela praxis. A praxis é chamada, então, a funcionar como elemento de atestação da realidade do ser, isto é, da sua condição trans-ideal, da sua não final redução à mera «substância» do pensado.

E aqui surge a interrogação decisiva (tendo em conta, o objectivo do presente trabalho). Mas em que consiste determinadamente essa atestação?

Num comportamento teórico determinado — se bem que não o da hipostasiação especulativa? Num comportamento transformador material?

A resposta de Feuerbach poderá parecer a alguns, em certa medida, desconcertante, pouco profunda ou pouco rigorosa, mas é a seguinte: o ponto de vista da praxis é «*der Standpunkt des Essens und Trinkens*»<sup>(118)</sup>, o ponto de vista do comer e do beber — isto é, o ponto de vista da sensibilidade.

A actividade humana que aqui se encontra envolvida é, pois, fundamentalmente, a actividade teórica, não da elaboração racional de abstracções ou fonacional de discursos, mas dos sentidos que, sendo afectados, defrontam uma certa resistência objectiva que constituirá a garantia da materialidade. A praxis é aqui *experiencia*, isto é, actividade sensível.

Estamos, de facto, bastante longe da concepção que Marx esboça nas *Thesen über Feuerbach*, onde a prática é actividade material transformadora.

Não tem, portanto, razão David McLellan quando simplificadaamente pretende sugerir — referindo duas passagens conhecidas de Feuerbach e de Marx — que «mesmo a visão de Marx sobre a relação de teoria e prática... é também uma ideia de Feuerbach»<sup>(119)</sup>.

A semelhança vocabular ou a homofonia das fórmulas, de modo nenhum, são penhor de uma dependência real positiva — isto é, de influência ou empréstimo — em *termos de conteúdo* temático ou doutrinário. Bem pelo contrário, é pensando sobre Feuerbach, é criticando Feuerbach, que Marx desenvolve e lhe contrapõe a sua concepção.

<sup>(117)</sup> «Sowenig aber das Wort die Sache ist, sowenig ist **das** *gesagte* oder *gedachte* Sein das wirkliche Sein.», Feuerbach, *Grundsätze*, § 28; GW, voi. 9, p. 308.

<sup>(118)</sup> Cf. Feuerbach, *Grundsätze*, § 28; GW, voi. 9, p. 308.

<sup>(119)</sup> «Even Marx's view on the relation of theory and practice ...is also an idea of Feuerbach's», D. McLellan, *The young hegelians and Karl Marx*, London, Macmillan, 1980<sup>3</sup>, p. 110.

Em estreita articulação com o que acabamos de ver, há ainda uma outra expressão de Feuerbach que igualmente se presta ao mesmo tipo de tentativas de interpretação. Faz parte dos aforismos autobiográficos, e diz assim:

«As dúvidas que a teoria não resolve, resolve-tas a prática.» (120).

Desta feita, o contexto remete decisivamente para uma contraposição da ciência e do viver. Se a ciência não resolve os enigmas da vida, a solução não tem que ser procurada na fé nem no irracionalismo — é esta a oposição (alternativa) a que Feuerbach procura retirar legitimidade de estabelecimento, com base numa falta de radicalidade. A solução tem que ser procurada, sim, na «praxis», no viver, como ele anteriormente refere no aforismo em causa.

Esta passagem à prática, este apelo ao viver, é precisamente a chamada de atenção para uma certa dimensão trans-cognositiva ou meta-cognoscitiva: a da *vivência*, da *Erleben* ou do *erleben*.

A *experiência* que empiricamente atesta a materialidade dos entes, tem de completar-se, pois, subjectivamente por um *experienciar* que os insere na órbita vivencial.

«o filósofo tem não apenas que meramente conhecer as coisas; tem, antes de tudo, que as *vivenciar* [*erleben*]»

A vinculação da praxis à vivência subjectiva recupera determinados traços da interioridade da acção, que anteriormente já detectávamos na sua associação à problemática da ética, e remete-nos decididamente para o horizonte da antropologia.

A questão do ser é de vida ou de morte, porque nos envolve sensivelmente, porque põe em acção um homem dotado de *corpo*, sensivelmente desperto para o acolhimento do real que amorosamente se lhe impõe.

A *filosofia do futuro*, a nova filosofia que Feuerbach propõe e anuncia como a mais consentânea com as exigências do

(120) «Die Zweifel, die die Theorie nicht löst, löst dir die Praxis.», Feuerbach, *Fragments*; CW, voi. 10, p. 178.

(120 121) «der Philosoph muss die Dinge nicht bloss erkennen, er muss sie vor allem *erleben*.», Feuerbach, *Fragments*; GW, voi. 10, p. 165.

tempo, terá de ser uma filosofia *do homem*, que não apenas fale dele, mas que ele próprio possa também assumir como sua. É por aqui que passa igualmente a *tendência prática* da nova filosofia.

A prática representa, nestes termos, a passagem objectiva e subjectiva ao terreno da antropologia, tanto ao nível de fundamentação (designadamente, mediante a redução do teológico e da ontologia idealista especulativa), como ao nível funcional — moral, prático, religioso, mesmo.

Como se pode ler já para o fim dos *Princípios fundamentais da filosofia do futuro*:

«A filosofia nova, pelo contrário, como filosofia do homem, é também essencialmente a filosofia *para o homem* — ela tem, sem prejuízo da dignidade e autonomia da teoria, mais: no mais íntimo uníssono com ela, uma *tendência prática*, e mesmo uma *tendência prática* em sentido supremo; ela entra para o lugar da religião, tem nela a *essência* da religião, ela é, na verdade, *propriamente religião*.» <sup>(122)</sup>.

Contra a dupla verdade da velha filosofia — uma filosofia erudita e sábia para os eleitos, uma religião vulgarizada e acessível para o grosso da humanidade, em geral —, Feuerbach propõe a unidade de uma nova filosofia tornada simultaneamente religião ou ligação entre os homens.

A *tendência «prática»* será, neste caso, tanto a acessibilidade geral como a dimensão religiosa, segundo acepções a que já anteriormente aludimos, no quadro da tão desejada *Verbindung*, ligação, da filosofia com a vida <sup>(123)</sup>.

O «prático» vem, assim, a abrir-se decisivamente, em Feuerbach, ao horizonte do antropológico.

A antropologia é o segredo da teologia (que milenarmente hipostasiou a essência do homem — viva e presente no género humano — num ser estranho e transcendente) e o segredo também da filosofia especulativa (que transforma faculdades humanas particulares em instâncias metafísicas ontologicamente subsistentes e os seus produtos meramente pensados em seres

<sup>(122)</sup> «Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* — sie hat, unbeschadet der Würde und Selbstständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische, Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion.», Feuerbach, *Grundsätze*, § 66; GW, voi. 9, p. 340.

<sup>(123)</sup> cf. Feuerbach, *An K. Riedel*; GW, voi. 9, p. 10.

pretensamente reais). Por isso, a antropologia constituirá também o segredo da «praxis».

A dimensão «prática» para Feuerbach é fundamentalmente a entrada em linha de conta com o homem. Particularmente, com o homem todo (isto é, considerado na integralidade das suas faculdades, e não abstractamente reduzido a alguma delas, porventura, julgada como a unicamente digna) e também com todos os homens (e não apenas com os eruditos).

«A tendência essencial da actividade filosófica não pode, em geral, ser outra do que fazer do *filósofo homem* e do *homem filósofo*. O verdadeiro filósofo é o homem *universal*, o homem que, para tudo o que é essencialmente humano, tem sentido e entendimento, portanto, tem o sentido e o entendimento do género [*Gattung*].» (124).

A filosofia é, portanto, um acto do *sujeito humano*, não apenas de uma faculdade abstracta. «A filosofia não é *nenhum acto absoluto*, nenhum acto *puro sem sujeito* — ela é um *acto do sujeito humano*» (125).

Sempre haverá, no entanto, que perguntar — insistimos, uma vez mais — pelo efectivo alcance desta vinculação ao homem, desta avocação do homem e do humano como horizonte resolutor. Que se pretende efectivamente entender com isto?

A reivindicação desta ligação prática ao antropológico prende-se com o combate contra a exclusividade teórica do *acto puro* sapiencial ou cognoscitivo. Haverá também que contar doravante com um constitutivo *acto impuro*.

Será, desta feita, a ansiada prática, como transformação?

A resposta de Feuerbach é clara:

«Ao filósofo pertence, portanto, não apenas o acto puro do pensar, mas também o acto impuro ou misto [*mixtus*] da *paixão*, da receptividade sensível, que só ela nos transporta à confluência universal das coisas reais.» (126).

(124) «Die wesentliche Tendenz der philosophischen Tätigkeit kann überhaupt keine andre mehr sein als die, den *Philosophen* zum *Menschen*, den *Menschen* zum *Philosophen* zu machen. Der wahre Philosoph ist der *universelle* Mensch — der Mensch, der für alles wesentlich Menschliche Sinn und Verstand, also den Sinn und Verstand der Gattung hat.», Feuerbach, *Zur Beurteilung*; GW, voi. 9, pp. 240-241.

(125) «Die Philosophie ist *kein absoluter Akt*, kein *actus purus* ohne *Subjekt* — sie ist ein *Akt des menschlichen Subjekts*.», Feuerbach, *Grundsätze*, § 58; GW, voi. 9, p. 337.

(126) «Zum Philosophen gehört daher nicht nur der *actus purus* des Denkens sondern auch der *actus impurus* oder *mixtus* der *Leidenschaft*, der sinnlichen Rezeptivität, die uns allein in den uni-

Poderão alguns contentar-se com estas caracterizações da «praxis»<sup>(127)</sup>. Pela minha parte, creio que a questão deve continuar a ser colocada. Não por razões imediatamente histórico-filosóficas. Mas por razões constitutivamente *temáticas*. Porque o nosso próprio pensar da *prática* o exige.

10. *A «praxis» e a comunidade humana. Um horizonte teórico inter-subjectivo. Praxis versus materialismo?*

Não quereria concluir este estudo — mesmo dentro dos parâmetros limitados de um *terminus ad quem*: 1843 que me impus — sem me debruçar ainda sobre um texto que poderá lançar luz sobre uma outra dimensão significativa da «praxis» em Feuerbach, insusceptível, todavia, em meu entender, de contraditar os traços fundamentais de determinação que vimos detectando.

Trata-se da carta a Ruge, incluída na correspondência programática entre Bakúnine, Feuerbach, Marx e Ruge, que integra o número publicado em Paris, em 1844, dos *Deutsch-französische Jahrbücher*.

Apesar das legítimas cautelas que deverão acompanhar um exame mais pormenorizado da sua efectiva autoria material — Werner Schuffenhauer e Wolfgang Harich falam mesmo de uma «contribuição proveniente de Feuerbach e com maior verosimilhança redactada por A. Ruge»<sup>(128)</sup> —, estamos, na verdade, perante uma peça onde se reflectem alguns problemas

versalen Konflux der wirklichen Dinge versetzt.», Feuerbach, *Zur Beurteilung*; GW, vol. 9, p. 241.

(127) Referindo-se a Feuerbach, escreve Cabada Castro:

«a sua preocupação foi, de facto, desde o princípio do seu filosofar, eminentemente prática, já que — como não seria difícil mostrar — as suas posições teóricas estão sempre condicionadas e motivadas por uma prévia opção prática a favor do homem e do seu desenvolvimento sem entraves de nenhum género.»

«su preocupación fue, de hecho, desde el principio de su filosofar, eminentemente práctica, ya que — como no sería difícil de mostrar — sus posturas teóricas están siempre condicionadas y motivadas por una previa opción práctica em pro del hombre y de su desarrollo sin trabas de ningún género.», M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1980, p. 115.

(128) «von Feuerbach stammenden und mit grosser Wahrscheinlichkeit von A. Ruge redigierten Beitrag.», W. Schuffenhauer e W. Harich, *Vorbemerkung*; Feuerbach, GW, voi. 9, p. XIII.

da transição dos *Deutsche Jahrbücher* para uma nova revista, apostada, desta feita, num projecto de colaboração internacional, ou bilateral: entre franceses e alemães, em prosseguir o combate pela proposição e defesa de soluções democráticas, cada vez mais avançadas, para a Alemanha.

Este escrito contém uma resposta de Feuerbach às perguntas: que é a teoria? que é a prática? Daí o seu inegável interesse para a nossa pesquisa.

No entanto, como qualquer texto, tem o seu contexto, isto é, tem um horizonte teórico de sentido, de conteúdo, que excede em muito a mera formulação imediata da ideia.

Feuerbach associa aí directamente a prossecução de um projecto de mudança à formação de «homens novos». Face à *deutsche Misere*, que de todo o lado espreita e constringe: «Neue Menschen brauchten wir», precisávamos de homens novos <sup>(129)</sup>!

A pedagogia, a educação, a cultura, a possibilidade de influenciar os actos essencialmente mediante uma intervenção na teoria (na ideologia ou na «consciência»), vêm assim a adquirir uma importância capital, justificadora, simultaneamente, tanto da nova fundação antropológica da filosofia, como também do tipo e do estilo de actuação reformadora que no entender de Feuerbach os tempos reclamam.

As tarefas que se divisam são, no entanto, titânicas e a radicalidade das desejáveis alterações entrevistas enorme:

«Há que dar cabo de tudo pela base. Um trabalho gigantesco de muitas forças reunidas. Nenhum fio [de] ligação ao governo antigo deve permanecer intacto.» <sup>(130)</sup>.

Face a tudo isto, porém, o reforço da teoria continua a ser para Feuerbach a preocupação central, a prioridade mais apetecida e (por isso?) mais reiterada. O trabalho necessário é gigantesco, mas a cabeça continua a ser, para Feuerbach, aqui o determinante.

O modelo dominante é ainda aqui em boa parte jurídico: é o paradigma do legislador. O teórico projecta, architecta, traça; o prático executa, segue, cumpre. A dignidade — o momento nobre —, está do lado da concepção (espiritual), inequivocamente.

(129) cf. Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, vol. 9, p. 342.

(130) «Alles ist von Grund aus zu erschöpfen. Eine Riesenarbeit vieler vereinten Kräfte. Kein Faden soll am alten Regimenté ganz bleiben.», Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, voi. 9, p. 342.

Concepção e realização, mau grado todos os eventuais protestos e aparências, continuam cindidos, objectivamente desligados.

«O novo brota na cabeça, mas [é] também na cabeça [que] fica durante mais tempo o velho. A cabeça submete-se com alegria mãos e pés. Portanto, antes de xudo, limpe-se e purgue-se a cabeça.» (\*<sup>131</sup>).

É certo que de seguida Feuerbach dirá também que a cabeça terá de aprender a viver aos ombros de «homens activos». No entanto, repare-se que a adjectivação da prática será sempre, apesar de tudo, bastante pejorativa: é do «acre jugo da prática» (*das herbe Joch der Praxis*) que se fala (<sup>132</sup> \*).

É, então, neste contexto que Feuerbach colocará a pergunta pela «praxis»:

«Que é a teoria? que é a prática? Em que consiste a sua diferença? É teórico aquilo que ainda só está metido na minha cabeça, [é] prático aquilo que anda [pairando como espectro] em muitas cabeças.» (<sup>138</sup>).

O comunitário, o colectivo, parecem, assim, ser agora os traços determinantes da praxis. É prático, o que é de algum modo pertença de uma colectividade. Este ponto merece particular reflexão.

Será esta determinação comunitária suficiente para caracterizar *concretamente* a prática? E para definir o seu conteúdo determinante?

Creio que não.

A prática na sua materialidade, por certo, que é sempre, imediata ou mediatamente, inter-subjectiva. A inter-subjecti-

(<sup>131</sup>) «Im Kopfe entspringt das Neue, aber im Kopf haftet auch am längsten das Alte. Dem Kopf ergeben sich mit Freuden Hände und Füße. Also vor allen Dingen den Kopf gesäubert und purgiert.», Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, voi. 9, p. 342.

(<sup>132</sup>) No seu conjunto, o passo diz o seguinte:

«A cabeça é o teórico, é o filósofo. Ela tem apenas que carregar o acre jugo da prática, em que nós a puxamos para baixo, e que aprender a instalar-se humanamente neste mundo aos ombros de homens activos.»

«Der Kopf ist Theoretiker, ist Philosoph. Er muss nur das herbe Joch der Praxis, in das wir ihn herunterziehn, tragen und menschlich in dieser Welt auf den Schultern tätiger Menschen hausen lernen.», Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, voi. 9, p. 342.

(<sup>133</sup>) «Was ist Theorie, was Praxis? Worin besteht ihr Unterschied? Theoretisch ist, was nur noch in meinem Kopfe steckt, praktisch, was in vielen Köpfen spukt.», Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, voi. 9, p. 342.

vidade, no entanto, não basta para a caracterizar na sua essência, naquilo que faz dela, precisamente: actividade *prática*, e não, por exemplo, *actividade*, sim, mas de qualquer outro tipo.

Aliás, o próprio Feuerbach se apressa a fornecer elementos que nos habilitam a uma mais adequada caracterização dessa inter-subjectividade que ele entrevê para a prática. A inter-subjectividade que neste texto ele encara é acentuadamente teórica, é uma inter-subjectividade *de cabeças*.

Multiplicam-se os sujeitos individuais que partilham uma teoria — e isto, sem dúvida, que reforça o seu poder objective de impacte sobre a realidade social <sup>(134)</sup> (o que aqui, todavia, não está em causa) —, mas não deixa de se determinar o constitutivo da prática (aquilo que aqui é objecto do nosso inquérito) em termos essencialmente intelectuais.

Fala-se da acção, e pensa-se a teoria.

Em causa não está aqui, como é óbvio, a necessidade, a indispensabilidade, da teoria — e, particularmente, de uma teoria fundada — para uma prática correcta e eficaz, designadamente, no domínio da intervenção política.

Em causa está aqui, sim — e é esse o sentido desta nossa observação crítica (dirigida menos contra Feuerbach, por manifestas razões de natureza histórica material, mas muito mais contra algumas pretensões contemporâneas de «reanimar» a sua argumentação, em termos mais ou menos revistos e aumentados, com vista ao fazer dela nóvel última palavra na matéria) — uma aproximação (teórica) à determinação categórica da prática que a confina à partida, estruturalmente, ao terreno da teoria.

Em causa está nestas rápidas observações críticas, um intento de precisar o conteúdo da prática — e não meramente um apelo à acção, em termos mais ou menos radicalistas — que, no entanto, apenas cura de teoria e secundariza, ou quase esquece, o «acre jugo da prática».

(i34) Feuerbach também afirma:

«Aquilo que une muitas cabeças faz uma massa, alarga-se e, assim, consegue lugar no mundo.»

«Was viele Köpfe eint, macht Masse, macht sich breit und damit Platz in der Welt.» Feuerbach, *Feuerbach an Ruge*; GW, voi. 9, pp. 342-343.

É precisamente este aspecto que Gerd Haensch entende destacar, ao sublinhar a tentativa de Feuerbach com a sua filosofia de «ajudar a organizar e desenvolver esta nova consciência de massas» — «dieses neue Massenbewusstsein ausbilden und organisieren helfen.», G. Haensch, «Ludwig Feuerbachs Beitrag zur Klärung des Begriffs 'Pantheismus'», *deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 27 (1979), p. 792.

A prática *como prática* não é um «jugo», não é uma «carga», não é uma violentação irracional ou arbitrária. É algo de constitutivo, de ontologicamente constitutivo.

As condições em que uma prática determinada decorre, os objectivos que persegue, as dificuldades que suscita, etc., esses, sim, é que poderão, consoante as circunstâncias históricas e os agentes envolvidos, apresentar esses traços negativos e lamentáveis. O homem, todavia, não pode lamentar a prática, até porque o seu viver é constitutivamente prático.

É certo que diversos autores pretendem retirar destes desenvolvimentos temáticos de Feuerbach outras consequências, outras implicações. É certo e é natural que assim aconteça.

Rodolfo Mondolfo, por exemplo, também procurava retirar (idealmente) da reflexão feuerbachiana acerca da relação sujeito-objecto uma refutação do materialismo e a volatilização da materialidade <sup>(135)</sup>. *Se* as qualidades tiverem um fundamento meramente subjectivo, *se* a matéria carecer de substancialidade, a constituição práxica do ser verificar-se-á no seio da relação (inter-subjectiva, em última análise) de sujeito-objecto. Ficamos com a «praxis» e desaparece o materialismo.

Só que nem as determinações das coisas têm um fundamento meramente subjectivo, nem a categoria materialista de matéria significa um substrato indeterminado, nem a relação sujeito-objecto é originária, menos ainda é ontologicamente originante. De onde se conclui, entre outras coisas, que só algumas eventuais expressões feuerbachianas não chegam para construir uma teoria consistente.

<sup>(135)</sup> Escreve Mondolfo;

«Excluído todo o conceito de substância, porque a material é reduzida à unidade das qualidades que percebemos e a espiritual à continuidade e unidade da nossa consciência, não resta mais do que a realidade concreta da relação entre sujeito e objecto.... Está aqui, pois, delineada a relação sujeito-objecto como *praxis*, na qual se forma e se desenvolve dialécticamente a realidade de ambos os termos.»

«Escluso ogni concetto di sostanza, perchè quella materiale è ridotta alla unità delle qualità che noi percepiamo e quella spirituale alla continuità e unità della nostra consapevolezza, non resta che la realtà concreta del rapporto fra soggetto e oggetto [...]. Ecco dunque delinearsi il rapporto soggetto-oggetto come *praxis*, nella quale si forma e si sviluppa dialetticamente la realtà di entrambi i termini.», R. Mondolfo, «Feuerbach e Marx», *Umanesimo di Marx. Studi filosofici*, Torino, Einaudi, 1975<sup>2</sup>, pp. 24-25.

Mais recentemente, Hans-Martin Sass, por exemplo, pretende ver — na sequência mais implícita do que explícita, aliás, de outros, como Maurice Merleau-Ponty ou Jürgen Habermas — nesta compreensão da essência comunicativa da «praxis» uma *alternativa* ponderável ao materialismo consequente.

Na edição revista (1973) de um artigo sobre «estratégias de discussão» e «modelos de crítica» em torno de Feuerbach, escreve H.-M. Sass:

«A fundamentação da verdade de proposições teóricas e a remissão para a sua definitiva demonstrabilidade na prática da sensualidade [*Sensualität*] e da socialidade [*Sozialität*] é a grande alternativa que Feuerbach constroi contra Descartes e Marx.» (136).

De um ponto de vista formal abstracto, poderá efectivamente ser uma alternativa. De um ponto de vista temático, de conteúdo, penso que não.

Face ao idealismo da egoidade de obediência cartesiana e/ou fenomenológica, esta concepção feuerbachiana (ou neo-feuerbachiana) bater-se-á seguramente por um idealismo da inter-subjectividade comunicativa, e não apenas teórica/representativa. Face ao materialismo de Marx, esta alternativa conservar-se-á, pelos seus próprios supostos, no marco do idealismo.

Será, por conseguinte, quando muito uma alternativa regressiva ou retro-activa, mas nunca uma alternativa progressiva, isto é, destinada a facultar algum avanço efectivo à reflexão. Um eventual *Zurück zu Feuerbach!* a determinar-se nestes termos corre um sério risco de, no fundo, não vir a corresponder a mais do que um mero: *Zurück!*

Re-lendo Feuerbach, a prática continuará a ser tema a pensar. Talvez porque o próprio pensar pensa o real de dentro de uma prática.

(136) «Die Begründung der Wahrheit von theoretischen Aussagen und der Hinweis auf ihre ausschliessliche Beweisbarkeit in der Praxis der Sensualität und Sozialität ist die grosse *Alternative*, die Feuerbach gegen Descartes und Marx aufbaut.», H.-M. Sass, «Argumentationsfiguren in der Kritik an Ludwig Feuerbachs Religions- und Metaphysik-Kritik», *Ludwig Feuerbach*, ed. E. Thies, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 257.

Veja-se também o artigo de Sass, «Feuerbachs Prospekt einer neuen Philosophie», *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 26 (1972), pp. 255-274.



## DIÁLOGO DA IGREJA COM A CULTURA\*\*

A criação e instituição do Conselho Pontifício para a Cultura, determinada por Sua Santidade o Papa João Paulo II em Maio de 1982, parece-nos ser uma das iniciativas de maior significado e alcance do Seu Pontificado e da qual podem resultar os melhores frutos para a Igreja. Poderá vir a ser um órgão permanente de comunicação da Igreja com a Cultura, isto é, com o Homem do nosso tempo mas no que ele tem de supra-temporal, com o Homem na consciência de si e da História.

### *O Concílio e a Cultura*

O Concílio ao tratar da devida promoção da Cultura e seu progresso, sobretudo no capítulo II da Constituição *Guadium et Spes*, não poupa as expressões de valoração do progresso cultural, da contribuição necessária da Igreja para esse progresso e dos benefícios que dela podem resultar para a causa de Deus entre os homens do presente e do futuro.

Acentua-se sobretudo o carácter de novidade que deve aceitar-se e que haverá de moldar o contributo da Igreja para o progresso cultural. Fala-se expressamente de «uma nova idade da história humana», reconhece-se que «somos testemunhas hoje dum novo humanismo» e acentua-se, para os cristãos, «a responsabilidade para com os irmãos e diante da história».

\* Bispo Resignatário do Porto.

\*\* Este texto é tomado, com leves alterações, do livro em preparação *Cartas ao Papa sobre alguns Problemas do nosso Tempo Eclesial*.

Concretiza-se mesmo um dos aspectos fundamentais do progresso cultural, que é sem dúvida crucial para a futura acção da Igreja que é a consciência e vontade de existência sobre si e por sua conta do homem moderno: «no mundo inteiro progride de cada vez mais o sentido da autonomia».

Ao lado desta consideração do avanço da Cultura no mundo inteiro, vem naturalmente a recomendação do respeito pela cultura particular de cada povo. Mencionando esta dimensão, estamos a lembrar que o diálogo da Igreja com a Cultura se deve alargar ao seu diálogo com as várias culturas.

### *Aculturação e Inculturação*

Esta consideração da pluralidade das culturas com que a Igreja se tem encontrado e continua a encontrar-se nas dimensões da história e da geografia levaria a considerar os problemas da aculturação e da inculturação (como se diz desde a Mensagem ao Povo Cristão do Sínodo de 1977).

Isto levar-nos-ia muito longe; e assim poderemos encerrar esta matéria com a recordação dum episódio ocorrido na aula conciliar com um Bispo chinês. Este bom Bispo, expulso da China e residindo na Europa, inscreveu-se para falar e falou longamente em defesa dos valores do seu povo (contra os comunistas) e alargou as suas considerações à valorização das culturas aborígenes, às tradições primitivas dos Povos, à revelação universal, aos *semina Verbi*, etc. Com tanto entusiasmo e tão longamente falou que o Cardeal Presidente — por sinal, se a memória me não atraiçoa, também ele de estirpe asiática (arménio) — acabou por interrompê-lo, dizendo-lhe: — Senhor Bispo, falou tão bem que já todos estamos convencidos; apesar disso teríamos gosto de continuar a ouvi-lo, mas o seu tempo acabou...

### *Cultura ecuménica de hoje*

Com muito respeito pelas várias culturas particulares, devemos reconhecer que a cultura tende por si mesma ao universal. Podemos bem dizer que toda a cultura ou é já universal ou tende para sê-lo, sob pena de não ser cultura. Haverá de reconhecer-se que certas atitudes de veneração, diremos mesmo actos de culto para com particularismos aberrantes de cultura, quando passam de simples folclore, denunciam ou descrença na própria cultura universal ou sucedâneos da anti-cultura que grassa há bastante tempo nos vários ramos da cultura ocidental.

Deixou escrito o Concílio (G. S., 54) : «Pelos meios (materiais) de cultura prepara-se pouco a pouco um tipo de civilização mais universal que faz avançar a unidade do género humano e a expressa». Esta unidade do género humano, que hoje se realiza e expressa pelos meios técnico-científicos, teve de começar pela exploração da geografia planetária e pela descoberta e encontro com as gentes isoladas e fechadas sobre si.

É na origem dessa missão histórico-transcendente de afrontar e devassar os oceanos e continentes atlântico, índico e pacífico que os portugueses, juntamente com os nossos irmãos espanhóis, estiveram ao serviço da Europa e da Fé cristã. Considerando as grandes migrações dos povos, que geralmente seguem a rota do sol, de Oriente para Ocidente, podíamos ver as grandes ondas migratórias euro-asiáticas, quase sempre terrestres, detidas por um tempo de séculos diante do Mar Tenebroso; e zarpando enfim contra as trevas no mistério geográfico e no futuro histórico. Isto dá-se no princípio da Renascença, participa da mesma força expansiva e conquistadora em todos os domínios e dá ou confirma no homem renascente, em nome da geografia e do saber empírico, uma outra imagem do universal, que substitui e empana o brilho das ideias puras, o conceito mediévico do universal metafísico.

### *Nominalismo, voluntarismo e renascimento*

Com o Renascimento, de dominante pagã, nasce também o Protestantismo. Ora o Concílio em que participamos foi acusado, pelo cisma eoniano principalmente, de ter introduzido o Protestantismo na Igreja ou de ter protestantizado a Igreja. É grave confundir o fim da Contra-Reforma com a protestantização da Igreja.

Como não se trata tanto de juízos de valor como de reacções de sentimento, posso testemunhar pessoalmente. Ao deambular pelos espaços da aula conciliar, muitas vezes pensei e algumas vezes o confidenciei aos amigos: — Dizem que aqui, em S. Pedro, só entram agora os bispos e os herejes. É certo que vemos aqui ao lado anglicanos, luteranos, calvinistas, etc. Mas, na verdade, atendendo ao ambiente dos nossos estudos e deliberações, parece que estamos mais perto e mais irmanados com as vítimas de Calvino e Lutero ou da Inquisição do que com os juízes do tribunal da fé ou com os heresiarcas contrários.

Defendendo a liberdade religiosa, a obrigação de seguir a própria consciência, a necessidade que a profissão do Evangelho resulte na vida mesmo social e política, etc., estamos mais

perto dum Miguel Servet, dos anabaptistas, dum frei Valentim da Luz, do que de quem os exterminou «por amor de Deus»...

Do lado protestante «Lutero foi comumente considerado como o fundador duma nova Igreja» — reconhece a Comissão mista católico-luterana, na sua Declaração de 6 de Maio de 1983, por ocasião do quinto centenário do nascimento de Martinho Lutero.

Aí está o seu mal: rompeu as barragens e depois quis deter as águas, mesmo naquilo que a história foi mostrando ser seu domínio legítimo. E, juntamente com isto, ter deixado misturar a fé com o nacionalismo ou até de confiar os seus destinos às estruturas estatais, o que, antes de ser anti-teológico, é anti-cultural. Na verdade, do lado protestante, tido como «herói da fé», a essa glorificação juntou-se frequentemente a sua exaltação como «herói nacional»; «por outro lado, certas fraquezas da organização das Igrejas protestantes tornaram-se manifestas, em particular a sua integração nas estruturas do Estado» — confessa ainda a mesma Comissão católico-luterana.

Prescindindo de quaisquer qualificações teológicas, devemos reconhecer que nacionalismo e estatalismo são na sua essência e tendências anti-culturais, pois que toda a cultura ou é universal ou tende para o universalismo e o Estado deve ser um fenómeno de Cultura, mas não vice-versa.

### *Cultura de «curva a cerviz»?*

Nesta «nova idade da história humana» em que estamos situados, dentro deste «novo humanismo» que devemos viver, é bem tempo de acabar a velha fórmula de «conversão»: «Curva a cerviz, fero Sicambro, queima o que adoraste e adora o que queimaste».

Certamente ninguém pensará hoje em tais imposições feitas expressa e claramente em matérias religiosas. Mas, além de pressões e objecções, sobretudo de estruturas políticas, que levam o mesmo caminho, que isto seja a favor de qualquer teísmo ou do ateísmo, devemos no mundo católico evitar todas as reminiscências e equivalências em matéria de Cultura.

Uma das formas mais subtis, dissimuladas e actuautes destas reminiscências e equivalentes está em partir do pressuposto, geralmente não afirmado e talvez não pressentido, de que tudo quanto se passou nos domínios da Cultura durante séculos, é como se não tivesse existido e como tal se pudesse simplesmente postergar.

Sabemos que a Reforma católica que marca a Era moderna, depois da grande crise que afectou a Igreja no fim da Idade

Média, foi vista por muitos apenas como contra-Reforma; e essa visão negativista ainda não desapareceu totalmente de muitas mentalidades. Para dar a estes problemas a sua devida dimensão e horizonte histórico, podíamos começar por dizer que o movimento que podíamos chamar de adolescência e de independentização para com a Igreja começou muito antes das Reformas protestante e católica. Apetecia quase tomar a frase da *Gaudium et Spes* sobre a situação actual — «no mundo inteiro progride de cada vez mais o sentido da autonomia» — e transliterá-lo da seguinte maneira: na história cultural inteira, desde o fim da Meia-Idade, progride de cada vez mais o sentido da autonomia...

Poderíamos começar por advertir que na grande Escolástica se funda e cresce o conceito de autonomia, de harmonia com a tese de Tifelich na sua *Teologia da Cultura* de que a Cultura é ao mesmo tempo autonomia e teonomia.

Mas, deixando o grande plano teocêntrico da pessoa humana como aquilo que é *propter se quaesitum in universo*, consideremos o avanço da autonomia como parte do progresso do antropocentrismo (legítimo ou ilegítimo). Este progresso antropológico, legítimo no sentido da encarnação do Verbo de Deus, ilegítimo no sentido talvez do velho filósofo grego de que o homem é por si a medida de todas as coisas (*pántôn chremátôn metron anthropos*), tal progresso foi-se definindo a partir do nominalismo parisiense como uma espécie de transição do espaço da inteligência para o espaço da vontade e portanto do poder. Antes avançava-se da ciência para a consciência; agora, na era moderna, é da ciência para a potência que se quer progredir. Saber é poder, vai-se repetindo cada vez mais desde Descartes. O próprio matematismo epistemológico cartesiano ou o geometrismo spinozista — pensar e argumentar *more geometrico* — são tentações de construtivismo da verdade e depois dos valores.

A par disso e com isso, como causa e efeito, vai crescendo o interesse pelo concreto, pelo conhecimento técnico, pelo empirismo do saber, pelo experimentalismo e tecnologismo. Este nominalismo, espécie de cansaço da inteligência pura a favor da inteligência manual e construtivista levará finalmente ao construtivismo social, traduzido no conhecido epifonema: a filosofia já se ocupou demasiado de compreender o mundo, o que é preciso é transformá-lo. Os gregos já diziam que o homem é inteligente porque tem mãos; mas não se esqueciam que deve também ter cabeça.

Agora joga-se entre o andar sobre a cabeça do racionalismo hegeliano' ou repor o homem a andar sobre os seus pés; mas este andar sobre os pés no materialismo marxiano, dum

homem todo feito «universal concreto», é tanto ou mais idealista do que a ideia pura de Hegel. Este nominalismo e voluntarismo metafísicos, esta opção pela vontade contra a inteligência, pelo querer contra o ser, pela potência contra a consciência, este progresso que também se poderia ver como regresso do *homo sapiens* ao *homo faber*, tais fenómenos e outros da mesma ordem são sem dúvida deformações da verdade global, desvios do recto caminho do pensar e agir. Mas falar de deformações significa que há uma forma, falar de desvios significa que há uma via direita; importa não perder a forma por causa das deformações, nem recusar a via por medo dos desvios.

É de evidente necessidade examinar se tal acidente não terá acontecido e em que medida terá acontecido: se, conforme a conhecida imagem, não se terá por vezes deitado fora a criança com a água do banho. Deverá decerto reconhecer-se que em certas escolas e em vasta literatura católicas, geralmente em nome dum neo-tomismo tresnoitado, se condenava às gemonias todo o pensamento e cultura pós-medievais. Dizia-se mesmo às vezes, de forma sumária e contemptiva, que toda a história da filosofia moderna e contemporânea era o cemitério de todos os erros e disparates que se disseram depois de S. Tomás.

Mas a coisa chegou mesmo ao mais alto da escala doutoral. Assim, por exemplo, um teólogo como Karl Rahner que tem consumido a sua vida a responder às interpelações que a Cultura contemporânea põe, expressa ou implicitamente, à Igreja e a inserir as doutrinas filosófico-teológicas actuais na continuidade das exigências da especulação ontológica de sempre, da qual Tomás de Aquino é um dos mais altos expoentes, Rahner tem sido reprovado como não-tomista, como infectado do espírito do tempo e infiltrado pelo idealismo filosófico, e até de, por ocasião do Concílio (antes de nele ser admitido, pelo Papa, como perito oficial) poder tender a ofuscar o sol romano com os nevoeiros germânicos.

Não menos significativo é que o cisma econiano (muitíssimo mais largo que o seu núcleo de Ecône), começando por acusar o Concílio de introduzir o protestantismo na Igreja, logo passa a acusá-lo de igual pecado a favor da Revolução francesa e da sua «abominável trilogia» de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, e vem a terminar na denúncia do Concílio como adoptando o modernismo, o que para Ecône significa aceitar qualquer espécie de modernidade. Quer dizer que para o integrista eclesio-teológico a Igreja deve considerar que na história cultural do mundo se abriu um enorme vazio ou *Chaos magnum* duns cinco séculos durante os quais não houve senão erros e perversões.

Acusar o Concílio de ter tido e expressado uma visão contrária significa uma grande intuição a respeito da sua atitude de fundo para com o integrismo e quanto ao discernimento a usar com o bloco imenso e multiforme da modernidade ou do mundo que nos foi dado viver e que devemos viver como dádiva e como tarefa (*Gabe und Aufgabe*, no dizer alemão).

*A cultura hodierna e os «mestres da suspeição»*

O diálogo da Igreja com a Cultura tem de pôr o *homo ecclesiasticus* em conversação de ideias com as culturas, assim de cada povo ou etnia como igualmente mas com maior alcance e interesse também de cada século ou idade civilizacional.

Como hoje se pode bem falar numa cultura ecuménica, é com essa que o homem da Igreja tem principalmente de conversar. Esta conversação da Igreja com a cultura ocidental, hoje virtual ou actualmente ecuménica, não pode ignorar que do outro lado está o homem que, depois do nominalismo «parisiense», ouviu Descartes, Spinoza e Galileu, que, depois do empirismo «inglês», ouviu Kant e Hegel e que chegou ao «século das Luzes» conduzido pelo deísmo racionalista da *Aufklärung* ou pelo anti-catolicismo mais ou menos ateu da Enciclopédia.

Esgotados os recursos das ciências naturais e físico-químicas contra a tradição cristã ou contra Deus e o seu Cristo, pela «ilustração» do século XVIII, a marcha do pensamento humano não pode parar e por isso o século XIX, ao lado do romantismo que é o último termo do voluntarismo substituindo a inteligência e vontade pelo sentimento, descobre e cria as «ciências humanas», que devem ser e melhor se chamariam ciências do espírito, a saber, principalmente a antropologia cultural, a sociologia e a psicologia. Mas este belo passo em frente, do qual muito se podia e pode ainda esperar, é logo estorvado e inflectido pelos legítimos filhos da *Aufklärung* passada.

Nietzsche chama a si a cultura grega e oriental para criar um super-cristianismo de substituição, para opor o seu super-homem ao sobrenatural cristão, para pôr o seu Zaratustra a cantar um contra-Evangelho, às vezes com as próprias imagens, perspectivas e até mesmo semiótica e linguística do Evangelho. Quer dizer que a antropologia cultural, está abrindo o caminho do Mistério absoluto que em última análise chamamos Deus.

Marx, ao lado da sua actividade de revolucionário teórico, mais ou menos virulenta conforme os tempos e as circunstâncias, considera que o homem está ainda por fazer, tem

vivido a sua pré-história. Vai agora realizar-se a história do homem, fazendo com que cada indivíduo seja portador da humanidade, isto é, se identifique com o seu próprio gênero ou com a espécie humana ou realizando em si o «universal concreto». Isto, que chamaram dialéctica marxista, é evidentemente metafísica, metafísica má e impossível sem dúvida.

Para realizar este impossível metafísico (e portanto também dialéctico) do indivíduo singular como universal e universal concreto, Marx recorre a um moralismo transcendente, não menos metafísico e igualmente erróneo, moralismo que, através de Hegel, recebera de Kant e da sua «razão prática» (isto é, a vontade) a postular e reconstruir tudo quanto a «razão pura» destruirá, moralismo e voluntarismo que o próprio Kant, pelo seu pietismo de formação, recebera da doutrina da justificação de Lutero, como este teria encontrado no nominalismo a razão filosófica da sua teologia da *fides sola* e *gratia sola*.

Concretizando este moralismo metafísico, Marx propõe-se destruir o capital e a propriedade privada, capital e propriedade que são o próprio pecado, são a origem de todos os males e de todo o pecado: só despojado de tudo o indivíduo pode identificar-se com a sua espécie, pode realizar o universal concreto. Em linguagem de catecismo, abolido o capital estão suprimidos os sete pecados capitais; e, automaticamente decerto, implantadas as sete virtudes contrárias...

De Freud se pensa que pôs em curso o materialismo prático e o pansexualismo dos costumes. Sem querer absolvê-lo de certas culpas originais no que a baixa literatura esparrinhou por toda a parte, devemos reconhecer que, como cientista, a dinâmica do seu sistema, face às escolas de psiquiatria então vigentes que se ficavam pelo organicismo e fisiologismo, isto é, pela redução ao estudo das funções somáticas, ele dá às ciências psicológicas a sua própria autonomia científica, restitui pois à *psyché* o seu lugar próprio no composto humano.

A psicanálise pode ser bem ou mal conduzida, correndo o risco de julgar o normal pelo anormal, mas de toda a maneira procura responder ao preceito que todo o homem, naturalmente mais o espiritual e religioso, reconhece em si: *nosce teipsum!*

Também a universalização do instinto de amor, ao lado e na alternativa do instinto da morte, a explicação da moralidade inter-humana e da sociedade pela sublimação dos instintos, o sentido da expiação dum falta primitiva (a morte do pai) na origem das sociedades humanas, etc., mereciam largas considerações que nem todas seriam negativas, qualquer que seja o juízo de valor global sobre o homem e a sua ciência...

Três homens, três ciências humanas — antropologia cultural, sociologia e psicologia — que podem e deviam chamar-se

mais exactamente ciencias do espírito. E devemos reconhecer que também eles, esses três «*maîtres du soupçon*», como justamente lhes chamou Paul Ricoeur, se movam como que clandestinamente e a contra-gosto no terreno e aos níveis que sempre foram os da Igreja, nível cultural, metafísico e para-teológico. Mestres da suspeição, lançam dúvidas e objecções contra a tradição cristã como vêm à sua volta (a ambiência mental dos mestres era protestante) e apontam como ideal algo de novo, mais humano, nobre e eficaz; mas efectivamente não conseguem desprender-se das raízes cristãs, embora laicizadas, nem atingir ideais que superem o Evangelho, embora ultrapassem a prática dos cristãos comuns. Mestres da suspeição, tornaram-se mestres, donos e senhores da alma contemporânea: foram e ainda o são, porque, embora um pouco embaciados no seu brilho e sedução, ainda não foram substituídos no seu magistério e domínio. É pois através destes ou através dos seus epígonos que tem de dar-se o diálogo da Igreja com a Cultura.

Falar apenas com aqueles que acatam a doutrina e disciplina eclesiásticas é a Igreja a falar consigo mesma, é um monólogo de fala-só. Por outro lado, dialogar não é aceitar simplesmente a opinião ou posições do parceiro; mas tão pouco pode ser um «curva a cerviz». Mesmo nos sistemas mais aberrantes há geralmente mais verdades do que erros: o mal é em geral do sistema, não da substância do que se pensa.

Mas a cultura nas suas fontes passa normalmente por sistemas. E os sistemas dos «mestres da supeição», bem como os dos seus epígonos não escapam à regra: são falsos sistemas, assentes sobre um fundo de civilização cristã e para cristãos, aspirando talvez a um hiper-cristianismo surrealista.

### *Encarnação cultural de Cristo*

«A encarnação humana de Cristo foi também uma encarnação cultural» — disse o Papa João Paulo II para os intelectuais em Coimbra.

Jesus de Nazaré nasceu e criou-se na cultura aramaica, que pelo seu núcleo era uma cultura israelítica dentro das culturas semitas; não seria isso só que o Papa desejava focar ao considerar a encarnação cultural de Cristo. Atrevo-me a pensar que apontava para alguma coisa como aquilo que tentei esboçar no que levo escrito.

Aos que se perderam pelos caminhos dos *maîtres du soupçon*, caminhos de humanismo ateu, haveria que dizer, não que parem ou recuem nos seus caminhos, mas que avancem mais e mais nas sendas do humanismo, que procurem sondar até ao

fundo os mistérios do homem e que, se bem lograrem o fim da sua caminhada, encontrarão finalmente o Mistério absoluto e pessoal a que chamamos Deus e que é, segundo a palavra de Agostinho, *interior intimo meo, superior summo meo*.

A encarnação cultural de Cristo tem de repetir-se na Igreja, de idade em idade, de século a século. No século presente essa encarnação cultural da Igreja não pode deixar de ser afectada pelos acidentes da cultura neste tempo. Há que reconhecer que chegamos hoje a uma crise da cultura que só se pode definir na história como período de anti-cultura.

Nas letras e nas ciências, na poesia, na música e no teatro, nas artes plásticas e na arquitectura, na sociologia, na filosofia e na teologia, reconhece-se um estado de crise, que muitos abertamente confessam como estado de anti-cultura e não poucos cultivam francamente como tal, com aceitação e proveito material bem patentes. Como justificação avança-se geralmente que nos vários domínios todos os recursos estão esgotados, todas as experiências foram feitas, todos os caminhos foram encetados e se revelaram «caminhos de floresta», caminhos que morrem no mato e obrigam a romper passo novo. E assim culturalmente se vai agindo ou nos vamos agitando, à espera de novas formas de cultura.

Claro está que a crise cultural generalizada não pode deixar de reflectir-se na Sociedade e no Estado, quer nacional, quer intencionalmente. Fala-se duma crise geral de civilização, que se estão esgotando os meios e institutos civilizacionais, que os costumes particulares e públicos não respondem ao estado de liberdade de que felizmente nos dotamos. Assim, por exemplo, o Estado-Providência, generosa criação do nosso tempo, está em falência por toda a parte, falência financeira e económica resultante da falta de honestidade do cidadão para com esse Estado; mas não se vê maneira de corrigir ou reprimir os costumes que a tal falência conduzem. Como dizia o historiador clássico, não podemos já suportar os nossos males nem os seus remédios.

Evidentemente, se a humanidade se não destruir completamente a si mesma, deste ocaso nascerão novas auroras. E o novo dia muito vai esperar da Igreja, muito vai pedir ao espírito, que finalmente será o Espírito Santo.

Como bom prenúncio, já disse e permito-me repetir, que as «ciências humanas» são e devem sempre ser consideradas ciências do Homem pessoal e social, portanto ciências do espírito. E estas ciências vieram a procurar preencher o vazio do humano na cultura e na vida, deixado pela negação do divino autêntico na teoria e na prática das «Luzes» do século XVIII.

## *Diálogo da Igreja com a Cultura*

À falta dos conceitos da auto-comunicação de Deus ao homem, da graça santificante do sobrenatural, responde o ideal nietzschiano do super-homem, um hiper-cristianismo de contradição, um contra-Évangelho de substituição.

À falta do sentido comunitário, da solidariedade inter-humana e institucional, da *Agápe* cristã devida ao individualismo decimonónico, aparecem os comunismos vários, a metafísica marxiana do homem-gênero e do universal concreto.

À falta duma «teologia do corpo», do «sentido do dom» e do carácter «esponsal» próprios do corpo humano — como o Papa João Paulo II ensinou na sua catequese — ao falso e obsessivo pudorismo, ao amartiocentrismo sexual, sucede a universal *Libido* freudiana, o pan-sexualismo com a sua sublimação individual e social, negando o pecado e o espírito.

Super-humanidade, Sociedade metafisicamente perfeita, Amor libidinal, são os ídolos do nosso tempo. Mas é bem preciso reconhecer que por detrás dos ídolos está sempre, mais ou menos longínquo, mais ou menos ignoto ou anónimo o próprio Deus. Assim foi sempre na idolatria pagã, assim é na idolatria post-cristã deste tempo.

### *Cultura e culto*

O homem não pode ser nem existir sem cultura: também não pode ser nem existir sem culto. Culto e cultura correspondem-se, interligam-se, actuam reciprocamente e desenvolvem-se a par. A cada cultura o seu culto: a cada culto a sua cultura.

Cultura e culto de Deus: no próprio Deus ou nos Seus ídolos.

Pôr em relevo esta relação entre culto e cultura leva-nos naturalmente a uma consideração final das relações entre a doutrina e culto de Deus único e o culto e doutrina das idolatrias multiformes. Sabemos dos esforços feitos através dos tempos para manter o puro monoteísmo e como esses esforços derivaram quer para um quer para outro lado.

No Israel antigo conhece-se o zelo sacerdotal em combater o culto dos ídolos, chegando para isso à destruição das memórias históricas mais compreensíveis, como a pedra do sonho de Jacob ou *gilgal* elevado por Josué em memória da passagem do Jordão. A mesma defesa do monoteísmo se atribui ainda hoje, como missão histórica, o judaísmo ortodoxo. Sabe-se como tal esforço foi em grande parte baldado na vida pública de Israel, quer pela introdução dos ídolos circunvizinhos quer pela transformação do próprio templo em ídolo. Hoje a vertente

desse zelo monoteísta será mais a contrária: a queda no deísmo, no racionalismo e finalmente no ateísmo.

Na pregação e culto do Islam, com a recusa da representação da figura humana ou animal para manter puro o culto de Alah a história não será muito diferente, embora com outras aparências.

Também na história cristã a iconoclastia oriental ou protestante não terá deixado de ocasionar o avanço no sentido do racionalismo, do deísmo, do fideísmo, pietismo e moralismo, finalmente do ateísmo.

No catolicismo actual deve reconhecer-se igualmente a dificuldade de manter o equilíbrio entre a fé e culto do monoteísmo trinitário e várias tendências da religiosidade popular.

A actual desafeição pelo culto dos santos e suas representações plásticas pode sem dúvida invocar várias razões, no caso de se assumir conscientemente e portanto de passar do simples reconhecimento de mera mutação temporal de mentalidade religiosa ou geralmente cultural. Há muito vem sendo denunciada, mesmo por muitos «espirituais», essa «barricada de santos» que fazem pantalha opaca contra Deus e o seu Cristo. Que há em certo culto das imagens, nas promessas e seu pensamento, em certo comércio *do ut des*, etc., vestígios evidentes de idolatria, que se torna clara mesmo entre nós mas muito mais nas Américas onde os nomes dos santos e as várias invocações da Virgem recobrem os deuses e deusas dos cultos africanos.

Mas ao procurar depurar o cristianismo destas excrescências da religiosidade natural (natural, humana e portanto infundamente renascente) não se deverá cair, sob a invocação da racionalidade, no puro racionalismo, no deísmo e no ateísmo. Daí nascerão os novos ídolos, que por vezes se revelam não menos devoradores de homens do que qualquer velho Moloch ou Baal...

Para considerar em concreto as relações entre a teologia e a liturgia do monoteísmo trinitário por um lado e a religiosidade popular cristã, pelo outro, haveria que considerar os vários estratos ou níveis culturais de cada povo ou comunidade humana, porque na verdade nem todos os que vivem no mesmo tempo são contemporâneos. Por isso é que a pastoral de massas, se pode ocasionalmente ter algum interesse, deve habitualmente ceder lugar à pastoral da pessoa ou do grupo. O modelo é sempre o Evangelho, em que turba, discipulado e apostolado têm níveis diferentes, recebem instrução correspondente ao seu nível e tornam-se objecto de exigências muito diversas.

*Cultura e mass media*

A pastoral de massas leva-nos naturalmente à consideração do problema dos *mass media* na pastoral, designadamente da radiodifusão e da televisão. Se já outrora quem pregava devia estar mais atento aos que não estavam ali na igreja ou não afinavam pelo tom comum da assembleia, hoje que a palavra e a acção litúrgica são lançadas *super tecta* e penetram em toda a parte, quanto cuidado não deverá haver para que se não viole na difusão da doutrina e moral religiosas aquele princípio primeiro da farmacopeia e terapêutica — *ne quid mali faciat!*

Talvez devesse começar por perguntar-se se a liturgia sacramental e sobretudo eucarística, que deve desenvolver-se num ambiente sagrado em ritmo de oração, recolhimento, fé convivida e corpo místico, estará bem derramada pelas ruas, nos cafés e tabernas, no meio do barulho e de espectáculos profanos ou mais que profanos. Sempre foi difícil dar bem o sagrado em espectáculo, sempre o sublime convizinhou com o ridículo; mas agora, com o «direito» dos *media*... direito a pôr o mais íntimo, pessoal e sagrado em espectáculo!

Pode dizer-se que o diálogo da Igreja com a Cultura exige tudo isto; mas, admitindo mesmo que aí ainda seja terreno de cultura, não podemos esquecer que o diálogo da Igreja é, histórica e primacialmente, com a alta Cultura, de que estes meios e espectáculos são apenas reflexos, decerto muito longínquos, se mesmo ainda são culturais.

E o diálogo com a alta Cultura vai, de degrau em degrau, encontrar-se com os «mestres da suspeição», os quais feitos mestres, donos e senhores da Cultura ou da alma contemporânea, agora já um pouco deslustrados e talvez postos eles próprios um pouco em certa suspeição, continuam a sê-lo — eles ou seus epígonos — porque ainda não foram substituídos. Nada e ninguém acabou enquanto não foi substituído...







## CONFISSÃO E ASSACRALIDADE EM FERNÃO MENDES PINTO

«Quando às vezes ponho diante dos olhos os muitos e grandes trabalhos e infortúnios que por mim passaram, começados no princípio da minha primeira idade e continuados pela maior parte e melhor tempo da minha vida, acho que com muita razão me posso queixar da Ventura, que parece que tomou por particular tenção empresa sua perseguir-me e maltratar-me, como se isso lhe houvera de ser matéria de grande nome e de grande glória. Porque vejo que não contente de me pôr na minha pátria, logo no começo da minha mocidade, em tal estado que nela vivi sempre em misérias e em pobreza, e não sem alguns sobressaltos e perigos da vida, me quis também levar às partes da índia, onde, em lugar do remédio que eu ia buscar a elas, me foram crescendo com a idade os trabalhos e os perigos.

Mas, por outra parte, quando vejo que do meio de todos estes perigos e trabalhos me quis Deus tirar sempre em salvo e pôr-me em seguro, acho que não tenho tanta razão de me queixar por todos os males passados, quanta de Lhe dar graças por este só bem presente, pois me quis conservar a vida para que eu pudesse fazer esta rude e tosca escritura, que por herança deixo a meus filhos (porque só para eles é minha tenção escrevê-la) para que eles vejam nela estes meus trabalhos e perigos da vida que passei no discurso de vinte e um anos em que fui treze vezes cativo e dezassete vendido, nas partes da índia, Etiópia, Arábia Félix, China, Tartária, Macassar, Çamatra, e outras muitas províncias daquele oriental arcipélago dos confins da Ásia, a que os escritores chins, siamês, \*

\* Universidade de Pádua.

gueos e léquios, nomeam nas suas geografias por 'pestanda do mundo', como ao diante espero tratar muito particular e muito difusamente. E daqui por tua parte tomem os homens motivo de se não desanimarem c'os trabalhos da vida para deixarem de fazer o que devem, porque não há nenhuns, por grandes que sejam, com que não possa a natureza humana ajudada do favor divino, e por outra me ajudem a dar graças ao Senhor omnipotente por usar comigo da sua infinita misericórdia, apesar de todos meus pecados, porque eu entendo e confesso que deles me naceram todos os males que por mim passaram, e dela as forças e o ânimo para os poder passar e escapar deles com vida» 0).

Fernão Mendes Pinto enceta a sua narração colocando-se objetivamente sob a perspectiva de uma confissão. Ele tem diante de si uma série de experiências pessoais, num longo período existencial, com uma multiplicidade de fatos, feitos, episódios, experiências, vivências, sentimentos. Diante de si está um amplo espaço, internado num vasto tempo, ambos perfeitamente conhecidos, sobre os quais ele se debruça no ato de pura liberdade expressiva. A sua primeira atitude é a de recuperar este espaço e este tempo existenciais através da memória crítica. Esta se encaminha para a realização do projeto apoiada principalmente na atitude de um ato confessional. Os pressupostos claros deste ato estão mais ligados à esfera do religioso do que a outra qualquer dimensão. O autor propõe-se à confissão ligando-se logo a uma (sua) convenção espiritual. Por isso, ele principia por tratar a sua escritura voluntária como um ato de homenagem à «infinita misericórdia divina» que o preservou de tantas e tamanhas experiências para que

(<sup>1</sup>) Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação e outras obras*: texto crítico, prefácio, notas e estudos por António José Saraiva, 3 vols., Col. de Clássicos Sá da Costa, Lisboa, Liv. Sá da Costa Ed., 1961, cap. I, pp. 3-4. Assim como para esta, todas as citações da *Peregrinação*, com excepção da conclusiva deste estudo, são remetidas para a edição de A. J. Saraiva. Aqui é propositada a longa citação do texto e tem a finalidade de introduzir o sistema de reflexões típicas do presente estudo dentro do próprio universo textual de Fernão Mendes Pinto.

Além da edição de Saraiva, nesta oportunidade tivemos sempre diante de nós a edição de Adolfo Casais Monteiro, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983 (transcrição conforme a ed. de 1952-53, a partir da 1.<sup>a</sup> da *Peregrinação*). De boa valia se revela a antologia crítica de João David Pinto Correia, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Ed. Comunicação, 1983 (com ampla bibliografia). Naturalmente já agora indispensável no campo bibliográfico é o volume de Alexandre M. Flores, Reinaldo Varela Gomes, R. H. Pereira de Sousa, *Fernão Mendes Pinto — Subsídios para a sua bio-bibliografia*, Almada, Câmara Municipal de Almada, 1983.

ele pudesse chegar até este momento inicial do ato de escrever sobre as próprias experiências. Então, ele reforça a atitude confessional afirmando que os benefícios do «Senhor onnipotente» superam até mesmo a consideração de seus muitos pecados.

Desta maneira, pode-se considerar a postura inicial do texto mendesiano como clara integração na melhor tradição dos textos confessionais, onde o impulso da denúncia da própria existência nasce da repugnância que, desde a lição mestra das *Confissões* de Santo Agostinho, os autores do gênero demonstram pelos pecados cometidos. Nesta linha de escritores, a equação «pecado-confissão-arrependimento» condiciona substancialmente a escritura. Neste sentido se orienta a inicial atitude de Fernão Mendes Pinto na *Peregrinação*. Os pecados, os seus pecados, foram os agentes de tantos fatos que estão para serem relatados. Eles foram a razão de tantas infelicidades vividas e assistidas no longo trajeto existencial: «porque eu entendo e confesso que deles me naceram todos os males que [por] mim passaram». A execração do pecado leva à confissão como louvor da misericórdia divina: «...e dela [me naceram] as forças e o ânimo para os poder passar e escapar deles com vida».

A atitude confessional mendesiana ligada a uma sacralidade formal aparece, sem dúvidas, por todo o corpo da *Peregrinação*, dando claramente a denotação da religiosidade convencional da cultura do autor (2). Ele não se exime de indicar, mesmo nos momentos da maior intensidade narrativa, tais elementos que são, claramente, valores constitutivos da escritura mendesiana finalizada.

Todavia, já na abertura da *Peregrinação* esta intencionalidade de relações com a tradição das «confissões», a partir da linha agostiniana, apresenta-se com evidentes contradições, começando pela atitude do ainda «eu confessional» que, em verdade, se apresenta mais no aspecto reflexivo e suficiente de alguém conhecedor da intensidade expressiva daquilo que está por revelar, que de um pecador sofredor do peso de suas faltas e em execração delas. A presença desta condescendência

(2) Dentro do convencionalismo cultural expresso no texto mendesiano não podemos igualmente deixar de ver a expressão de auto-censura que as condições objetivas da época obrigava a autores da natureza de Fernão Mendes Pinto e a textos específicos do tipo da *Peregrinação*. Neste sentido, v. António José Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, Porto, Inova, 1969; igualmente, Alfredo Margarido, «La multiplicité des sens dans récriture de Fernão Mendes Pinto et quelques problèmes de la littérature de voyages au XVIème siècle», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XI, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, pp. 159-199.

para cam o «externo expressivo», em detrimento do «interno penitencial», condiciona a abertura da *Peregrinação*, dando-lhe igualmente o torn estilístico que se desenvolverá por toda a escritura do texto. O uso do conceito «Ventura», ligado a uma consciência cosmo-naturalista condutora do indivíduo narrador por um vagar de azares vários e contraditórios, imediatamente conduz a obra mendesiana para uma tomada ideológica revolucionária (3). Já nestes primeiros momentos a escritura começa a fugir do convencionalismo piedoso que caracteriza a grande maioria dos livros de auto-confissões da cultura cristã medieval, numa constante pesquisa de dimensões expressivas inovadoras. Logo a ironia metafórica se estabelece, impedindo a ressonância de ritmos tradicionais e convencionais, próprios da negativa estabilização do gênero: «...acho que com muita razão me posso queixar da Ventura, que parece que tomou por particular tenção e empresa sua perseguir-me e maltratar-me, como se isso lhe houvera de ser matéria de grande nome e de grande glória» (4). A metáfora se instaura como elemento essencial da confissão. Com isso — e imediatamente — o «interior penitencial» cede lugar à valorização do «exterior expressivo».

A posição inovadora adquirida por Fernão Mendes Pinto já na abertura de seu trabalho estabelece uma premissa de síntese com a sacralidade convencional — posição que se repetirá coerentemente no decurso da narrativa — na expressão otimista quanto às possibilidades do homem, ajudado pela bondade divina, diante do mundo: «E daqui por ũa parte tomem os homens motivo de se não desanimarem c'os trabalhos da vida para deixarem de fazer o que devem, porque não há nenhuns, por grandes que seja, com que não possa a natureza humana ajudada do favor divino». O novo homem renasci-

(3) Interessante seria comparar os sentidos de «ventura» usados pelos diversos autores do século XVI. Quanto a Camões, e especificamente em relação ao poema «Sobolos rios», v. Sílvio Castro, *Tre Studi e variazioni su Camões*, Pádua, Univ. de Pádua, 1982, esp. o cap. I.

(4) A grande força expressiva e artística das *Confissões* de Santo Agostinho, impulsora de todo o gênero desde a Idade Média até aos nossos dias, no findar do período medieval perde substancialmente condições de condicionamento dos textos confessionais. Nos séculos XIV e XV, especialmente, o gênero cai em expressões excessivamente convencionais naqueles que podem ser chamados «textos edificantes», dos quais vemos ainda hoje herdeiros na pior literatura religiosa de certas edições missionárias que invadem principalmente a área do 3.º mundo, em particular a América Latina.

mental de imediato se introduz na proposição expressiva da escritura típica da *Peregrinação* (5).

A síntese de ousada inovação conotativa e de tímida reafirmação de uma sacralidade formal conduzirá o texto mendesiano a determinada escritura revolucionária que se afirma compositamente com o mesmo texto, envolvendo-se sucessivamente com o característico sistema aberto da estrutura narrativa.

A atitude de valorização do exterior expressivo transforma lenta, mas inequivocamente o inicial «eu confessional» em expressivo «eu narrativo». Até mesmo as primeiras lamentações auto-punitivas, de «pobre diabo», de uma vida sempre «em miséria e em pobreza», aparentemente ligadas à esfera da exacração penitencial, estão mais próximas da identificação de um «eu» que, mesmo coberto pela convenção do ato confessional, conhece e estima a própria autonomia. A afirmação dos crescentes trabalhos e perigos com o passar dos anos, em contraposição com os remédios para a existência difícil, é um ato de identificação mais carregada de orgulho que de humildade.

Desde então se estabelecem os processos retóricos que fazem da *Peregrinação* uma obra voltada mais à expressão estética que à mensagem ética. Retórica é a qualificação da escritura: «rude e tosca»; assim como retórica é o endereço da mesma: «...que por herança deixo a meus filhos (porque só para eles é minha tenção escrevê-la)» (6). Neutralizando o possível espírito ético de tais sintagmas — fortemente reforçados pela habitual ligação com a vontade divina protetora, jamais esquecida pelo Fernão Mendes Pinto ligado às dificul-

(5) A complexidade de relacionamento cultural entre a Idade Média e o Renascimento em Portugal encontra iluminantes sínteses na obra de J. S. da Silva Dias, especialmente com e em *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal nos séculos XVI e XVII*, <t. 1, 2 vols., Coimbra, 1960; *A Política Cultural da Época de D. João III*, Coimbra, 1969, e *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, 1982.

Nesta elaboração de relações entre duas épocas culturais, v., ainda, Georg Friederici, *Caráter da Descoberta e Conquista da América pelos Europeus*, (trad. bras.), Rio de Janeiro, INL, 1967; e Luis Barreto, *Descobrimentos e Renascimento*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

(6) A falsa humildade como elemento retórico é uma característica dos autores da época, desde os mais eruditos até aos autores de textos ligados à chamada «literatura de viagem». V., Silvio Castro, *La Lettera di Pero Vaz de Caminha sulla scoperta del Brasile*, Pádua, Univ. de Pádua, 1984; ou ainda na 2.<sup>a</sup> edição, 1.<sup>a</sup> brasileira, *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, Porto Alegre, L&PM, 1985.

dades ideológicas de seu tempo — ele logo dá ênfase ao seu mundo pessoal, ao seu universo onírico: «...para que eles vejam nela estes meus trabalhos e perigos da vida que passei no' discurso de vinte e um anos em que fui treze vezes cativo e dezassete vendido, ñas partes da índia, Etiópia, Arabia Félix, China, Tartária, Macassar, Çamatra». Os nomes desconhecidos e sonoros funcionam como elementos catalizadores de sonhos e fantasias, ecos de um mundo exótico feito para encantar os ouvintes atentos de tantos fatos e de tanta vida.

Desta maneira fica imediatamente estabelecida a equação geral que guiará Fernão Mendes Pinto na sua escritura revolucionária da *Peregrinação*. O ponto de vista principal é a experiência pessoal adquirida em vinte e um anos de peripécias e aventuras, experiência revisitada criticamente pela memória mendesiana. A atitude autobiográfica é claramente preponderante no projeto. De matéria viva, revista criticamente, se compõe a narração. O autor quer ser verdadeiro e sincero na recuperação do passado, não só para com o público, mas também para consigo mesmo. Além disso, inicialmente ele deseja recriar todas essas verdades, agora escritura, para um público determinado e limitado — os seus filhos — e não deseja outras glórias senão essas do bom exemplo, para a sua fadiga. Esta é a posição objetiva do autor ao começar o trabalho, pensando em ser tão honesto nas suas metas quanto deseja sê-lo na revelação da matéria narrativa.

Uma tal organização moralista tenderia naturalmente a conduzi-lo à finalização da obra em linhas com predominantes valores éticos. Daí o tom inicial e constante de confissão do texto, bem como a tendência de estruturar a confissão na exaltação dos valores de uma sacralidade consciente do próprio comportamento moral: «Nós velejando daqui por nossa derrota *prouve a Nosso Senhor* que em três dias chegámos ao porto de Mutipinão que era o para onde íamos» (7). «...em companhia do perro do Coja Acem, seu capitão e caciz maior d'el-rei de Bintão, e 'derramador e bebedor do sangue português', como se ele intitulava nos começos das suas cartas e publicamente pregava a todos os mouros, por respeito do qual, e *pelas supertições da sua madita seita*, era deles muito venerado» (8).

Fernão Mendes Pinto ao esboçar a estrutura moral de seu trabalho tende a diminuir-se penitencialmente, projetando

(7) Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, cap. XLVII, vol. I, p. 180. A acentuação do texto mendesiano em itálico é sempre nossa.

(8) *Idem, ibidem*, cap. LIX, p. 236.

de si mesmo a imagem de um pecador arrependido, homem simples e indefeso, temeroso de Deus e dos perigos do mundo, capaz de relatar de si mesmo as maiores ofensas sofridas: «E trazendo-nos com esta determinação *mais treze dias banquetados cada hora de muitos açoutes*»<sup>(9)</sup>.

Será justamente a integração nesta confissão absolutamente sincera — ainda que não sempre necessariamente real — que levará a escritura mendesiana ao máximo de valorização poética, ao mesmo tempo que conduzirá o autor à recriação expressiva de seu universo moral e religioso.

Naturalmente, para chegar a uma linguagem nova o autor da *Peregrinação* deve usar instrumentos capazes de conduzir o gênero a novas estruturas expressivas. Não basta somente a sinceridade, esta já um *topos* típico das auto-biografias confessionais desde a lição de Santo Agostinho, ainda que, em geral, sem a simplicidade da desqualificação pessoal característica do texto mendesiano<sup>(10)</sup>. Porém, na linguagem de Fernão Mendes Pinto o *topos* «sinceridade» se recria diante da marcante denúncia do anti-herói que existe em todo homem. Aparentemente é uma denúncia do «pobre diabo» a que se reduz a natureza humana, mas, com a constante crítica dos valores convencionais e a perseverante presença no mundo, este mesmo «pobre diabo» se levanta moralmente e conquista para si uma nova dimensão existencial<sup>(11)</sup>. Mais além desses valores de conteúdo — e naturalmente em simbiose com os mesmos — a escritura mendesiana se forma a partir de específicos elementos estilísticos, o que faz da *Peregrinação* essencialmente uma obra literária. Dentre os muitos valores expressivos usados por Fernão Mendes Pinto em sua língua, a ironia se apresenta com acentuado realce. É através dela que a narração passa com grande equilíbrio da exaltação das aventuras exteriores às reflexões do autor; da apresentação dramática de uma mul-

<sup>(9)</sup> idem, *ibidem*, cap. I, p. 6.

<sup>(10)</sup> Para a tópica de origem medieval, v., E. R. Curtius, *Literatura Europeia e Idade Média Latina*, Rio de Janeiro, INL, 1957. (Título original: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 1948).

<sup>(11)</sup> O «eu narrador» da *Peregrinação* tem na caracterização que se dá de um anti-herói a força para criar toda a expressividade do texto, fazendo dele uma das obras do século XVI português de maior modernidade para os leitores do nosso tempo. As análises específicas neste sentido feitas por Antônio José Saraiva são de marcantes significados, especialmente em *Fernão Mendes Pinto e o Romance Picaresco*, in *Para a História da Cultura Portugal*, vol. II, 1961; e em *Fernão Mendes Pinto ou a sátira picaresca da ideologia senhorial*, in *História da Cultura em Portugal*, vol. III, 1961, pp. 343-396.

tidão de comparsas à participação do narrador nesta multidão. A ironia mendesiana é predominantemente reflexo do «eu narrador», da natureza mesma do Fernão Mendes Pinto transformado em personagem. Dificilmente ela deixa esta dimensão para chegar à criação e transfiguração da linguagem por meio do humorismo derivado de citações irônicas. A metáfora mendesiana, por isso mesmo, é irruente e de grande efeito. Ela conforma diretamente, de dentro, o conceito expresso, as ressonâncias da comunicação e a estabilização do texto como elemento que vale por si enquanto texto. Não apela ironicamente pela atenção do leitor. Não se estabelece a partir de uma relação com o exterior, mas se afirma desde o estabelecimento dos sintagmas expressivos utilizados. Isto acontece nas mais diversas circunstâncias, onde o «eu narrador» se afirma completamente, em perda do «eu penitenciai» originário. Assim no tratamento e citação dos elementos de uma sacralidade convencional: «Os quais [inimigos], vendo a nossa determinação, se determinaram também como homens esforçados, e saído a receber os nossos obra de vinte e cinco ou trinta passos fora da sua tranqueira, se travou a briga entre uns e outros tão áspera e com tanto ímpeto que *em pouco mais de dous credos* ficaram no campo quarenta e cinco mortos, dos quais sós os oito foram nossos, e todos os mais da parte contrária» (12). Ou em modo mais radical, quase estabelecendo uma forma anti-tética para o uso da expressão dos sentimentos sacros em momentos de particular dramaticidade existencial: «Tanto que o dia foi de todo claro e, descobrindo já todo o mar, não vimos António de Faria, acabámos todos de pasmear de maneira que nenhum de nós teve mais acordo para nada. E continuando neste trabalho e agonia até quase as dez horas, com tanto medo e desventura quanto me não atrevo a declarar com palavras, viemos a dar à costa, e meios alagados nos foram os mares rolando até ùa ponta de pedras que estava adiante, na qual, em chegando, c'o rolo do mar nos fizemos logo em pedaços. E pegados todos uns nos outros, com grande grita de 'Senhor Deus misericórdia', nos salvámos, dos vinte e cinco portugueses que éramos, os catorze somente, e os onze ficaram ali logo afogados com mais dezóitos moços cristãos e sete chins marinheiros.

E esta desventura sucedeo ùa segunda-feira, cinco do mês de Agosto, do ano 1542, pelo qual Nosso Senhor seja louvado para sempre» (13).

(12) Fernão Mendes Pinto, ob. cit., vol. I, p. 34.

(13) *Idem, ibidem*, vol. II, cap. LXXIX, p. 84.

Com este tom de rara invenção expressiva Fernão Mendes Pinto realiza e edifica a sua deambulação testemunhal, porém, do projeto inicial de pura confissão edificante restam somente os aspectos exteriores.

No projeto novo e característico da *Peregrinação* o autor continua o procedimento confessional, mas já agora numa total liberação retórica, não em contradição com as antigas estruturas normativas do gênero, mas perseguindo uma renovação para o mesmo. Ao lado da sinceridade, *topos* normativo da tradição confessional, Fernão Mendes Pinto incorpora à sua *Peregrinação*, o constante processo inventivo de linguagem, outros *topoi*. Ali está um novo sentido da viagem como conhecimento de si mesmo através do conhecimento do «outro»; a revelação do desconhecido exótico como conhecimento do próprio espaço natal; a decodificação do «diverso» para compreensão do normal convencional; a revelação das aparentes antíteses de comportamento do homem como norma do mesmo comportamento humano; a elevação da aventura como ritmo moral para a existência.

O novo projeto mendesiano contempla principalmente a passagem, através da confissão, da sacralidade adquirida e formalizada a uma assacralidade — uso aqui intencionalmente o termo não muito vernáculo — que não é a negação daquela, mas uma sua modernização informal. Com isso, Fernão Mendes Pinto realiza a sua peregrinação no Oriente, isto é, no mundo, com a visão do novo humanismo renascentista: em lugar da destruição violenta e guerreira, a procura ativa de si mesmo no conhecimento do «outro» (14).

«E nisto vieram a parar meus serviços de vinte e um anos, nos quais fui treze vezes cativo, e dezasseis vendido».

(14) A enunciação e elaboração desta temática eu a começo a realizar em «O Brasil como lugar e universo mítico na pesquisa humanístico-renascentista entre os séculos XVI e XVII» in *Contributi sulla genesi della idea di Brasile*, Pádua, Univ. de Pádua, 1985.

BIBLIOGRAFIA CRÍTICA MÍNIMA

- Barreto, Luís, *Descobrimento e Pienascimento*, Lisboa, 1983.
- Catz, Rebeca, *A Sátira social de Fernão Mendes Pinto*, Lisboa, 1978.
- , *Fernão Mendes Pinto - Sátira e anti-cruzada na Peregrinação*, Lisboa, 1981.
- Correia, J. D. Pinto, *A Peregrinação de Fernão Mendes Pinto*, 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1983.
- Dias, J. S. da Silva, *Correntes do sentimento religioso em Portugal nos séculos XVI e XVII*, 2 vols., Coimbra, 1969.
- , *A Política cultural da época de D. João III*, Coimbra, 1969.
- , *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, 1982.
- Flores, A. M.; Gomes, R. Varela; Sousa, R. H. Pereira de, *Fernão Mendes Pinto - Subsídios para a sua bio-bibliografia*, Almadá, 1983.
- Margarido, Alfredo, «La multiplicité des sens dans l'écriture de Fernão Mendes Pinto e: quelques problèmes de la littérature de voyages au XVIème siècle», *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XI, Paris, 1977, pp. 159-199.
- Saraiva, A. J., *Peregrinação e outras obras* (de Fernão Mendes Pinto), 3 vols., Lisboa, 1961.
- , *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, 1961 (vol. III).
- , *Para a historia da cultura em Portugal*, Lisboa, 1961 (vol. II).

ASPECTOS DA SOCIABILIDADE OITOCENTISTA:  
O «JORNAL FRANCÊS» *L'ABEILLE*\* \*\*  
(1840 a 1841)

«O gratuito não existe em Historia. E a autonomia do sectorial também não»

*Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*

*Um «jornal único»*

*L'Abeille*, semanário inteiramente redigido em francês, surge em Lisboa, em Abril de 1836. Escrevem-no Francisco Ladislau Alvares de Andrada, seu fundador, e Catarina Douthat de Andrada.

Inicialmente o jornal congrega os sufrágios dos seus colegas maiores. Estes louvam-no pela «perfeição da língua» e pela cuidadosa selecção dos textos que divulga. Em breve, porém, «le journal du monde élégant» assume posições suspeitas. E não lhe bastará afirmar que:

«...la pauvre *Abeille* (it. no texto) ne s'occupe ordinairement que de faire, *tout bêtement* (it. no texto) son petit butin parmi les fleurs qui ornent la Littérature des différents pays, afin qu'on puisse passer avec agrément quelques instants, dérobé aux graves ou aux ennuyeuses occupations de la journé....» (n.º 9, jun. 1836, p. 234).

Recém-chegado de Paris, e estrangeirado confesso, Francisco de Andrada vê o seu jornal acoimado de conluio com os

\* Universidade de Aveiro.

\*\* Actualizei a ortografia mas mantive as maiúsculas pelos valores que, no séc. XIX, ainda carregavam.

As referências aos números de *L'Abeille*, de que são citados passos, vêm incluídas no texto, para maior facilidade de leitura.

então chamados «devoristas». Os acontecimentos de Novembro, sagrando o Setembrismo, levam-no a suspender *L'Abeille* e a remeter-se a um silêncio prudente, durante quase quatro anos 0). Em Outubro de 1840, porém, sabendo já que os ventos serão outros, decide retomar a tarefa de distrair, e afinar, pelo discurso de uma certa França, a educação da «partie civilisée de la nation», sua destinatária eleita e frequentemente interpelada.

O termo do «pesadelo setembrista» marca bem o reaparecimento do periódico, que ficará na memória dos contemporâneos como «o jornal francês de Lisboa» (2). Com readquirida confiança Francisco de Andrada quebra o pretenso anonimato de 1836. E reivindica, publicamente, a propriedade e a direcção de *L'Abeille*. Assume, também, desde logo, a responsabilidade pela nova rubrica, intitulada «Chronique de la Semaine», e, a seguir chamada «...de la Quinzaine», por força da mudança de periodicidade. Com efeito, a bem-vinda lei de 19 de Outubro de 1840 obriga a revista a tornar-se bimensal. Opta,

C<sup>1</sup>) Em 1836 *L'Abeille* envolve-se em polémica com os jornais *O Independente* e *O Nacional*, representativos de tendências já em confronto declarado. Dessa polémica dou conta em artigo de próxima publicação. O folhetinista do jornal fundado pelo futuro visconde de Seabra recusa, explicitamente, a interferência de estrangeiros na cultura nacional, bem vista por muitos. A proposta de *L'Abeille*, que insistia na contratação do actor francês Paul como mestre dos artistas portugueses é considerada como um grave atentado do redactor, que declara já a sua opção pela Carta e vinha elogiando o *Lisbon English Journal*. O articulista, defendendo a nossa lingua, então quase único baluarte, em meio cidadão, contra a dependência política e económica em que nos encontrávamos, denuncia-o em bloco. A palavra «estrangeirado» não é pronunciada neste número de *O Independente*, mas a recusa da intromissão alheia, na área fulcral do teatro, denota a consciência lúcida da inevitável interpenetração do económico, do político e do cultural, particularmente visível depois da paz hipotecada de 1834.

O termo e o conceito de «estrangeirado» evoluem, no decorrer do séc. XIX, no processo que virá a integrá-lo no léxico dos saberes compreensivo-comunicativos. A problemática complexa que lhe subjaz não se compadece com revisões parciais. Na área da História Literária e da Comparística, em que me situo, esta noção, que vinha carregada de conotações de sinal contrário, tende a ser substituída pela de «intermediário» entendido como agente, maior ou menor, do diálogo entre as culturas, no âmbito de um conceito alargado de Literatura. Cf. Álvaro M. Machado e Daniel-Henri Pageaux, *Literatura Portuguesa. Literatura Comparada. Teoria da Literatura*, Lisboa, 1981, p. 21 e ss.

(2) A visão de um Marquês da Fronteira acerca do Setembrismo confirma os sentimentos dos grupos com os quais Francisco de Andrada se identificava. Cf. José Augusto França, *O Romantismo em Portugal*, Lisboa, s. d., II, p. 340.

assim, por dobrar o número de páginas, alegando as vantagens daí decorrentes, e que nem todas as suas congéneres descortinam.

Em 1841 Francisco de Andrada regressa a França <sup>(3)</sup>. Catarina de Andrada prossegue a obra do marido. Em 1842 assumirá, oficialmente, a direcção do periódico, ao qual vinha imprimindo, em certa medida, um novo estilo, prevalecente até à extinção definitiva, em 1843.

### As crónicas de L'Abeille

Tomei como objecto deste trabalho, resultante de uma análise em processo, o *corpus* constituído pelos textos designados por «Nouvelles de la Cour» e «Nouvelles de la Ville». De 1840 a 1841, ocupam um lugar privilegiado na «Chronique» acima referida. Com ela se encerra, ritualmente, cada um dos números publicados sob a orientação presencial de Francisco de Andrada.

Neste discurso «noticioso» cumpre-se um ciclo completo da vida lisboeta. Iniciado com a «estação dos bailes», prossegue até ao êxodo estival para Sintra e fecha com o regresso da Corte à cidade. Pontualmente, de sábado a sábado, a revista rememora, selecciona os factos marcantes, neste início dos curtos anos de fausto e de glória mundanas, propiciados pelo regresso à Lei e à Ordem. Uma e outra sempre serão promovidas, no discurso variado, mas não vário, do redactor destas crónicas.

Os relatos que focam os dois espaços preferidos por Francisco de Andrada sobrepõem discursos diversificados, instituidores da ambígua ficcionalização de um certo real: o da vida «na Corte» e o da vida «na alta sociedade» <sup>(4)</sup>. A primeira é

<sup>(3)</sup> No artigo referido na nota 1 segui a sinuosa e paradigmática carreira do futuro Conselheiro Andrada. Na época aqui evocada o director de *L'Abeille* acumulava as funções de amanuense da Secretaria de Estado dos Negócios Estrangeiros (SENE), o que lhe permitia incluir-se no «Corps Diplomatique»..., com a actividade de jornalista, cujo estatuto e prerrogativas invoca, altamente, no seu jornal. Sobre *L'Abeille* as informações variam e são escassas. Cf. ob. cit., II, pp. 338-339.

<sup>(4)</sup> Cf. Claude Duchet, «Une écriture de la socialité», *Poétique* 16, pp. 446-454. A escrita de F. de Andrade inverte, em certa medida, os dois aspectos complementares e conflituais conducentes à «...socialité de la matière romanesque», no quadro da literatura dita realista, em muito devedora do discurso jornalístico. As práticas discursivas instrumentalizadas nas «Chroniques» não produzem uma «société du roman», mas pretendem escrever o «romance de uma sociedade real», numa revista mais que reticente em relação ao Romantismo. Deste modo, o extra-texto das «notícias» narrativizadas torna-se o

erigida em mítico exemplo e ambas são objecto de uma ‘proximização’ ambivalente e encantada. Deste modo, através de textos cronologicamente sincopados e sem ligação aparente, senão as dos subtítulos, que os confinam ‘ao Paço’ ou ‘à Cidade’, sucedem-se unidades temáticas agrupadas de forma aparentemente espontânea. Uma leitura mais atenta, contudo, permite encontrar aí a configuração de dois «grupos de referência», em interacção constante. É assim que, ao escasso número de burgueses e burguesas já civilizados, seu público natural, o cronista propõe uma re-visão do «grande mundo», frustemente enfiada num rosário de estereótipos, de uso velho e de eficácia tida por segura. Por necessária brevidade seguirei apenas um fio, entre os muitos outros deste tecido dos micro-dramas construídos nas duas séries paralelas das «Nouvelles». Tudo indica que correspondem, e respondem, a uma pedagogia do novo saber viver, também inscrito nas narrativas ficcionais contidas nos 28 números de 1836, como nos 66 números publicados de 1840 a 1843.

*As «Nouvelles de la Cour»*

O mundo da Corte surge em configurações narrativas de extensão variável, que podem ir das duas linhas por «notícia» às quatro páginas de descrição. A imagem do Trono, na sua imutável continuidade, constitui um dos eixos do discurso em que *L’Abeille* inscreve a sua inserção numa sociedade marcada pela consciência da sua participação numa radical mudança do caminho da História. Como se verá, a iteração temática permite-lhe compensar, com proveito, os condicionalismos da dilatada periodicidade. Redizendo, ostensivamente, a sua adesão ao presente, as «Nouvelles de la Cour» dirão, invariavelmente, os possíveis do passado.

A testemunhar conflitos larvares e/ou declarados, mais complexos que a pendência conjuntural entre Setembristas e Cartistas, está a quadra emblemática que «abre» *L’Abeille*.

lugar do explicitamente dito, mas tende à «...l’autrice romanesque, à l’autosuffisance d’un microcosme...» que as quer tornar tão inquestionáveis como o foi o «pacto de leitura» que sancionou a ficção da época. Neste processo intervêm, também, estratégias a que chamaríamos ‘de base’: A ficcionalização do real passa, em *L’Abeille*, pela transformação prévia dos «factos» em «acontecimentos» extra-ordinários, através de procedimentos como os que analisa Pierre Rétat. em artigos de útil leitura: «Les Gazettes: de l’évènement à l’histoire» e «Rhétorique de l’article de journal: les *Mémoires de Trévoux*, 1734», in *Etudes sur la presse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, no. 3, 1978, pp. 23-37 e 81-100.

Francisco de Andrada sabe-os bem. Escolhendo versos de Jean-Baptiste Rousseau, recorda e confirma as suas posições de 1836, igualmente presentes nos sucessivos subtítulos, de facto autênticos programas, ainda que não cumpridos <sup>(5)</sup>. Serão sobretudo projectos, em consonância com as expectativas que *L'Abeille* supõe no público de quem quer ser protegida como naquele de quem se pretende mentora e conselheira. Neste contexto, de discurso «de manifesto», o redactor visará sempre «les classes élevées», segundo uma clara hierarquização <sup>(6)</sup>.

*Du côté de la Cour* aparecem, assim sistematicamente, as personalidades designadas por fórmulas como «les membres de la Famille Royale», ou «L'Auguste Famille», em círculo por vezes alargado a «toute la Cour». Nomeadas, ou metonimicamente, representadas pelos seus títulos e qualidades, surgem de forma que leva os leitores a darem-lhe a sua atenção/adesão. A ordem por que são «ditas» obedece ao protocolo oficial, mas contém sinais de reconhecimento descodificáveis pelos contemporâneos como informação suplementar.

A Rainha e o Rei, logo seguidos da imperatriz Maria Amélia de Bragança são os actores principais da encenação que transfigura os «factos» do seu quotidiano em «acontecimentos» <sup>(7)</sup>. O jornalista exerce sobre aqueles o seu poder de escolha, justificada pela periodicidade. Retirados *a posteriori* da actualidade lisboeta, são dados como «actos». Dignos de registo ou prenúncios de um futuro em conformidade com o «horizonte de espera» habilmente alimentado por *L'Abeille*. Os jovens Infantes, envolvidos na estratégia ideológica e retórica destas «Nouvelles»,

<sup>(5)</sup> Nos estudos a publicar referi já as implicações de uma e dos outros. A quadra em questão remete para o ludismo revalorizado pela burguesia instalada, mas a gravura representando uma colmeia, que foi sempre o emblema de *L'Abeille*, sanciona o mito da Ordem e do Trabalho, também proposto pelo «diligente insecto».

<sup>(6)</sup> Muito do que, para a aristocracia cultivada, decorre da nova dinâmica social está ainda por «naturalizar» entre a grande maioria dos burgueses e burguesas de Lisboa. Estes aspiram ao estatuto de «personnes de distinction» e, se possível «de qualité», mais difícil de adquirir. *L'Abeille* deixa implícita, mas clara, a diferença. E promove a necessária mudança de atitudes, possível aos grunos em ascensão. Avesa a todas as revoluções aponta «os modos de emprego» graduado dos costumes fundadores de uma sociabilidade nova em nome do todo-poderoso «bom-tom», título de um artigo-chave, publicado já perto da sua extinção, em 1843.

<sup>(7)</sup> Cf. P. Rétat, «Les Gazettes...», pp. 26-30. É notória a ínvia justaposição temática dos curtos textos que são, de facto, paráfrases laudatorias e/ou sínteses ocultadoras de informações do domínio público. Essa justaposição contribui para uma «escansão do temno» assente na permanência, reforçada por uma quase obsessiva iteratividade textual.

beneficiam do discurso cultural proferido em torno dos seus maiores, a que se acrescenta a nota da respeitosa ternura. Por fim vêm as referências regulares a duas das filhas de D. João VI: as princesas Isabel Maria, antiga regente, e Ana de Jesus Maria, símbolo de uma miscigenação social irreversível.

Nas suas *novas da Corte* Francisco de Andrada pouco mais pode revelar do que o já escrito, ou contado, que respiga nos jornais «grandes», na folha oficial, ou nos salões. Socorre-se, pois, do tópico canonicamente inaugural, nessa época de morbilidade ainda elevada: o estado de saúde da real família. Mas imprime-lhe intencionalidades de vário cariz. Entre estas avulta, redundantemente, o propósito de incutir nos espíritos a noção da dependência fundamental entre a estabilidade política necessária e a sobrevivência, em boas condições físicas, do régio casal e dos filhos. Assim é confirmado o discurso oficial que, aqui, converge, em termos ditirâmicos, na pessoa, sacralizada, de D. Maria II «...adorée de ses sujets.....»

À notícia, rotineira nos seus colegas «com política», é dada a devida importância; em *L'Abeille*, ela assume o carácter de jubilosa epifania quando as individualidades «...qui se portent parfaitement bien...» são «notre Auguste Souveraine» ou «Le Roi et Ses Augustes Enfants». Os três vêm recorrentemente associados em sintagmas deste tipo, que os designam como esteios e esperança de uma dinastia fragilizada por acidentado processo de regeneração política, biológica e cultural. Uma solicitude quase igual é declarada a propósito de «Sa Majesté L'Impératrice», cuja imagem remete para a sua qualidade de «...L'Auguste Veuve de l'immortel DON PÈDRE (sic)....» (n.º 22, Jul. 1841, p. 436). Em termos mais comedidos descrevem-se as oscilações da periclitante saúde de D. Isabel Maria. *L'Abeille* segue os seus passos discretos, onde quer que ela vá. Omite a sua ausência nas celebrações que consagram a nova ordem, mas não deixa de opor, em dois textos contíguos, a sua festa natalícia e a da Duquesa de Bragança, em Sintra, onde é visitada por toda a família real e por altas personagens. Em Benfica será celebrado o aniversário de sua cunhada:

«Le jour de l'anniversaire de S. A. R. l'Infante D. Isabel Maria, une grande quantité de personnes de tous les rangs, ainsi que les Membres du Corps Diplomatique, allèrent saluer la Princesse.... Il y eut le soir une brillante réunion, où Ton fit de la musique, et la jeune comtesse de Lumiares, fille de Mr. le Duc de Lafões, s'y distingua par le talent aussi rare que beau, qu'elle possède sur le piano. Il était près de minuit quand on se retira, enchanté des manières nobles et gracieuses de son Altesse Royale» (*ibid.*).

A tónica desloca-se, aqui, para a popularidade da anfitriã que promove um serão musical, ao modo novo, mas com excepção das árias de ópera, muito apreciadas *du côté de la ville*. Entretanto, os nomes que deslizam nestas linhas enviam para grupos recordados, e representativos, do Portugal velho... (8). *L'Abeille* insinua, assim, um facto que não escapa à experiente sagacidade de Francisco Andrada: a flutuação das fronteiras que só aos olhos do vulgo separam, rígida e irreversivelmente, cartistas, setembristas e miguelistas.

O último degrau das «Nouvelles de la Cour» é ocupado pelos «actos» da Infanta Ana de Jesus Maria, exemplo excelente de atitudes e hábitos em via de adopção pela nova aristocracia que a revista define, formalmente, como: «...tout ce qu'il y a de plus distingué dans les différentes classes de la société...» (n.º 22, Jul. 1841, p. 337). As informações sobre a boa saúde de que goza, quase sempre, esta Princesa, reenviam para a sua legítima posição de sangue, que sobreleva a sua condição de esposa do 2.º marquês de Loulé. O seu controverso casamento será sempre ocultado, mas não será por acaso que *L'Abeille* liga, implicitamente, o *boletim de saúde* de «S.A.R. l'Infante D. Ana» à intensa actividade social que a chama à Cidade (9). Assim os leitores ficam a saber que:

«...Nous [= *L'Abeille*] sommes charmés de pouvoir assurer que les bruits fâcheux qui ont circulé sur l'état de santé de S.A.R. l'Infante D. Ana sont entièrement faux. La Princesse se porte, au contraire, beaucoup mieux, et a été assez bien pour pouvoir passer une soirée de cette semaine chez Mme. la Comtesse de Farrobo», (n.º 3, Out. 1840, p. 85).

Ana de Jesus Maria inclui-se no grupo de mulheres que, para o jornal, estão acima de toda a censura. A Infanta, objecto de fascinada admiração, aparece a legitimar uma sonhada aliança entre a Corte e a Cidade, gradualmente projectada nos discursos da «CHRONIQUE». Assim, logo nas primeiras «notícias», a Corte está ainda em Sintra, sua vilegiatura tradicional. A Infanta, nesse mesmo final de Setembro de 1840, escolhe Pedrouços. E avaliza um hábito da burguesia nova e em dia com \*IV.

(8) Recorde-se que o Duque de Lafões se identificava com a «opção D. Miguel», contemplada pelo esforço reconciliador de D. Pedro IV. Cf. José A. França, ob. cit., p. 345.

(9) Por «Cidade» *L'Abeille*, entende, quase exclusivamente, os salões em que se reúnem a nobreza e a «aristocracia» tal como a revista a define, em termos de mérito pessoal, a desembocar numa noção em breve alargada a duvidosos merecimentos.

preceitos de saúde recém-importados <sup>(10)</sup>. Ligam-se então dois textos:

«...Elle prend des bains de mer et on la voit régulièrement, très bien portante, dans sa loge au Théâtre de St. Charles, chaque jour de spectacle.

...Presque tout le monde est encore à la campagne, ou à prendre des bains de mer à Pedrouços, où Mr. Castilho (l'Avocat), continue cette année ses brillantes réunions des samedis...»; (n.º 1, Out. 1840, p. 26).

Entre as duas informações medeia um título: «Nouvelles de la Ville», que se esbate na contiguidade temática, em processo demasiado frequente para não ser portador de significação, como se verá em relação a outros «acontecimentos». Ainda a propósito da Infanta, pode ler-se, no número que traz o relato do primeiro grande baile do Inverno de 40, que esta «...tout à fait rétablie, orna de sa présence... le Bal de Mme. la Comtesse de Viana» («Nouvelles de Cour», n.º 6, Nov. 1840, p. 204). Logo a seguir vem a maravilha da descrição — a ela voltarei — inserindo o mítico Palácio do Rato num espaço intermédio (e mediador), desprovido de título e colocado, nesta secção de *L'Abeille*, entre as «Nouvelles de la Cour» e as «Nouvelles de la Ville». Frequentemente, esse lugar será reservado aos salões mais cotados da capital.

Francisco de Andrada deixa clara a sua posição de testemunha ocular dessa festa. E termina a sua resenha assinalando, entre todas, a presença de «ce beau cygne vraiment royal (it. no texto), toujours si élégant» (*ibid.*). A metáfora distingue, «na Cidade», a Princesa que só será nomeada «na Corte», espaço seu por direito. As outras senhoras são designadas, como mandava o bom-tom, pelas conhecidíssimas iniciais de seus nomes ou títulos. E para elas bastarão os adjectivos habituais...

*L'Abeille* tinha prometido ser eco fiel dos bailes da estação. Com efeito, à medida que vai transformando as «Nouvelles de la Ville» no «carnet mondain» de Lisboa, abandona a descrição inicial e opta pela lisonjeira nomeação dos ilustres membros desta alta sociedade regressada às práticas sociais ostentatórias. O bom uso da opulência é reabilitado através de um modo discursivo *outro*. Mas lembra usos do Antigo Regime, particular-

<sup>(10)</sup> A Princesa contribuiu também para repor o hábito de contratar mestres estrangeiros para os jovens de boas famílias. Em 1836, a poetisa Pauline Flaugergues é a preceptora dos seus filhos. Colaboradora de *L'Abeille*, por ela a revista terá chegado à Corte. F. de Andrada terá apostado nesse conhecimento, quando, em 1840, dedica tamanha atenção à 2.ª Marquesa de Loulé.

mente gratos ao cronista, provedor dos mitos desejados pela nova sociedade O<sup>1</sup>). Fiel à referência parisiense subjacente, e legitimadora da totalidade do texto *abelhiano*, Francisco de Andrada introduz assim a «nova do baile a que assistiu uma Princesa»:

«C'était avec orgueil que nous lisions l'année dernière dans les journaux de Paris la description des bals et des concerts, données par Mr. le Comte et Mme. la Comtesse de Viana, ces nobles enfants du Portugal, qui, sachant jouir de leur grande fortune, même dans la capitale du monde civilisé, se firent distinguer par leur amabilité, leur élégance et leur bon goût. Mais cette année nous n'aurons rien à envier à l'étranger, puisque nous avons parmi nous Mr. le Duc de Palmeira, Mr. le Comte de Viana, Mme. Monteiro de Almeida &c. qui savent faire un si noble usage de leur immense fortune, et qui comptent cet hiver, à ce qu'on dit, donner à Lisbonne des bals comme ils savent en donner, et dont les parisiens doivent bien regretter l'absence». (n.º 6, Nov. 1840, p. 205).

Nas descrições em que vai fazendo convergir os hábitos novos, introduzidos na Corte, com os costumes novos em im-

O<sup>1</sup>) Cito aqui, pela sua pertinência para este estudo, algumas linhas com que Pierre V. Zima introduz o seu importante trabalho *Le désir du mythe. Une lecture sociologique de Marcel Proust*, Paris, 1973, pp. 15-16. «...ce que la bourgeoisie riche désire en courtisant la noblesse n'est pas seulement un honneur purement formel, dénué de substance concrète. L'honneur, c'est également du pouvoir; ...Tant que l'aristocratie détient, avec la bourgeoisie le pouvoir politique, le titre de noblesse correspond dans le monde social à quelque chose de concret: fréquenter la cour du grand seigneur ou du roi, c'est cultiver des relations avec le pouvoir suprême et participer à sa gloire. La symbiose économique-politique du capitalisme et de la noblesse est le paradis d'un genre d'hommes qui n'existe ni dans la société féodale composée de couches sociales étanches, ni dans une société démocratique 'aplaniée': ce sont les snobs ou plus exactement les dandys (Le dandy est un snob qui a choisi la noblesse comme 'groupe de référence'). Riche et puissante grâce à son rôle économique, la bourgeoisie capitaliste désire et combat en même temps la classe politique de la noblesse, affaiblie et rendue accessible à sa pénétration. Il s'agit donc l'adopter les valeurs et d'imiter les manières des nobles pour être reçu chez eux et devenir membre de leur groupe.... Dans cette situation, ceux qui deviennent le pouvoir économique, peuvent se procurer l'honneur et le pouvoir politique, soit en achetant des titres de nobles ruinés, soit en menant un train de vie nareil à celui des oisifs qu'ils admirent et devenir leurs semblables. Le snobisme du dandy fleurit donc dans une société où la production capitaliste permet l'accumulation assez grandes fortunes qui à leur tour rendent possible une existence désœuvrée de courtisane.» Em Portugal esta situação corresponde ao curto período em que imperou a ilusão da riqueza e da paz.

plantação na Cidade, *L'Abeille* transmite, com incansável redundância, uma arte *de saber viver com todos*. Com os tempos, como com as estações e com as ocasiões, os comportamentos terão de ser outros. Assim se entrecruzam as vozes da sociabilidade com as vozes da fidelidade. Aquela aparece como novo código de conduta, assente na burguesa «civilidade», em vésperas de larga divulgação através dos futuros, e inúmeros manuais <sup>(12)</sup>. A exemplificação faz-se nos pormenores disseminados nas «notícias» das celebrações públicas de acontecimentos da vida privada do casal régio, mas, sobretudo, a propósito de episódios cuja importância política tende a apagar-se em proveito do peso emocional que lhes é imposto. Na época em que estas «Chroniques» são redigidas, trata-se de mostrar que o culto, devido, à Casa de Bragança, é, também merecido.

Não escapa a *L'Abeille* a oportunidade, única, que lhe oferece, em Outubro de 40, a gravidez e o parto infeliz da Rainha, cuja imagem já não era a da jovem soberana de 1834. Nem também a da Princesa por quem todos, cedo ou tarde, haviam derramado sangue e/ou inflamadas declarações. Durante o período a que se poderá chamar «o ciclo da dor», promove-se, com habilidade, um «efeito de familiarização» textualizado em «actos de escrita», de dominante injuntiva, dissimulada na sucessão dos resumos semanais. Estes vão introduzindo temas cripticamente relacionados com as teses de *L'Abeille*, aos poucos insinuadas, e reveladas no termo da história do «nascimento e morte de uma Infanta» <sup>(13)</sup>.

Em 3 de Outubro a Soberana começa a dar lugar à mulher de comportamento exemplar:

«...On attend à chaque instant l'heureux accouchement de S.M. la Reine, qui, malgré la délicatesse de son état, se promène encore journellement dans son beau jardin des Necessidades» (n.º 1, Out. 1840, p. 26).

Era prática ainda inusitada. E surge reiterada no parágrafo seguinte. Este, relembando os mesmos preceitos higiénicos,

<sup>(12)</sup> Cf. Maria de Lourdes Lima dos Santos, «Os costumes do bom-tom», in *Para uma sociologia da cultura burguesa em Portugal no século XIX*, Lisboa, (1983), pp. 11-55.

<sup>(13)</sup> Utilizando o «On» (da autoridade delegada pelo Saber jornalístico e político «do mundo») mas preferindo o «Nous» (quase sempre da cumplicidade) o discurso, em «Nouvelles de la Cour» generaliza e/ou legitima, confirma ou infirma boatos e factos. O recurso ao «Il», como instância de enunciação, terá um uso particular em *L'Abeille*, que prefere entregar à Igreja a expressão das suas posições, progressivamente reveladas, a reenvolver o Trono e o Altar numa antiga e indefectível veneração. Cf. Pierre Rétat, «Rhétorique de l'article de journal...», p. 91.

recorda, indirectamente, a tranquilizadora presença de dois herdeiros, já iniciados a hábitos saudáveis:

«Le Prince Royal et l'Infant D. Louis, ou sortent chaque jour en voiture...., ou se promènent et jouent au jardin du Palais. Aussi la fraîcheur de ces deux jeunes Princes est un de charmes de leur étonnante beauté» (*ibid.*).

No número seguinte começa a encenação do trágico acontecimento, numa escrita rememorativa da história cujo desenlace é antecipadamente conhecido. As peripécias do nascimento e da morte da Infanta constituem o melhor post-texto para as considerações que Francisco de Andrada nela entretece, com relevo para pormenores técnicos nos limites do permitido pelas conveniências. A resultante é um discurso eminentemente didático, aqui impossível de analisar em detalhe. Esta «notícia», já mais longa, termina com a evocação patética das pompas fúnebres. Mas é visível a pressa de dar por encerrado, na memória dos leitores, o infausto episódio. Assim, o exórdio é uma tentativa para transferir o impacto emocional, a seguir gerado, para a solidarização com os vivos e para a esperança de novas maternidades (14):

«...nous osons espérer que la santé de Sa Majesté sera bientôt remise, malgré le choc causé par la douloureuse perte qu'Elle a faite!.... Voir enlever, en naissant, une tendre fleur, qui eût embelli les jours de la Reine et de son Auguste Epoux, est vraiment cruel pour nous tous; car le Coeur Maternel de notre Souveraine contient des flots d'amour, que ses sujets aiment à lui voir répandre sur ses Augustes Enfants, dont le nombre croissant ne peut que raffermir le Trône, en comblant les vœux de tous les loyaux Portugais! Mais hélas!, ce dernier gage nous a été dérobé!.... Mêlons nos larmes à celles de l'Auguste Famille» (n.º 2, Out. 1840, p. 53).

O imperativo final indica a atitude adequada e, simultaneamente, pretende congrega em redor da Rainha devoções e

(14) *Id., ibid.*, «L'extrait se construit très souvent à partir d'un 'préambule', ou 'réflexions liminaires'. L'éclat rhétorique de l'article se concentre dans cette attaque et ces morceaux obéissent précisément à une des prescriptions de la rhétorique, qui consiste à «généraliser» le sujet, à mettre tout fait, toute 'hypothèse' particulière en rapport avec une ou plusieurs thèse qui lui conviennent». Do gazeteiro das revistas «literárias» do sec. XVIII ao jornalista lisboeta de oitocentos, não é ainda grande a distância nem a diferença de formação bebida no Portugal do Antigo Regime. Os processos da persuasão aplicavam-se, apenas, a outras conjunturas e intenções.

emoções potenciadas pelo intertexto, conhecido, característico do culto mariânico (15). Deixando esquecer o alarme geral, só então *L'Abeille* iniciará o «ciclo da celebração». Este passa pelo reconhecimento explícito da gravidade do perigo que ameaçou o país. Recapitulam-se, pois, momentos e pormenores seleccionados em função de propósitos detectáveis sob o conteúdo manifesto das sínteses parciais, elaboradas nos números anteriores (16). Os textos que agora dizem as congratulações públicas assentam numa pluridiscursividade sistemática, em que se dá raro lugar à palavra persuasiva da Igreja, que vinha retomando funções nunca perdidas, mas relegadas para um plano secundário (17).

As antigas fidelidades de *L'Abeille* podem agora explicar-se, em oportuna duplicação de um discurso aglutinador, que a revista, diligente, refracta. Sabendo da generalizada receptividade à viragem que se anuncia na vida político-religiosa, as conivências de Francisco de Andrada desenrolam-se nos três números publicados até 15 de Novembro, em crónicas-lições, pejudas de lugares-comuns pedagogicamente escondidos. Não sendo aqui exequível deslindar os fios da trama que os subtende, delas destacarei alguns passos. Neles se propõe a convivialidade assimétrica que deveria selar as relações entre os membros das «diferentes classes da sociedade», no sentido que *L'Abeille*, e o seu tempo, dão ao termo.

O discurso ficcional da revista é um lugar privilegiado do não-dito e da insinuação; as suas Crónicas são uma aposta no máximo possível da inteligibilidade dos factos/actos que evoca. Neste seu espaço do dizível, agora em via de ser assegurado pela mão do sempre inominado Bernardo da Costa Cabral, *L'Abeille* deixa ver as suas posições e a sua leitura da História. Operando no domínio da modificação dos comportamentos, cuja posse reivindicará em outros textos, serve-se, primeiro, da referência

(15) *L'Abeille* dará especial relevo às festividades em honra da Virgem, antes e depois de 1841.

(16) Cf. Pierre Rétat, «Les Gazettes:....», pp. 28-29: «Une 'action' a eu lieu, mais l'importance qu'elle revêt échappe encore à l'appréciation. La formalisation n'intervient qu'ultérieurement, mais on remarquera qu'elle se fait alors par un saut qualitatif: du bruit on passe sans transition au récit constitué, à la 'relation' qui cristallise l'évènement en fait historique, en unité signifiante».

(17) Id., p. 30. «On voit donc la gazette passer d'une phrase affirmative.... à une phrase narrative, où se met en place un récit 'objectif' et unifié. Ce récit même n'est pas dissociable d'une formulation officielle de l'évènement, de son intégration dans le dispositif du pouvoir politique et religieux».

à Portaria que confirma o restabelecimento da Soberana <sup>(18)</sup>. A frase sucinta que abre a Crónica do número subsequente contém a injunção decorrente do já escrito anteriormente:

«S.M. la Reine continue à bien se porter, nouvelle dont tout le monde doit apprécier la haute importance!» (n.º 4, Out. 1840, p. 119).

Abertas com este preâmbulo, virão as resenhas das «acções de graças», espectaculares, que terão lugar em Lisboa. Nesta encenação da glória entrelaçam-se, estreitamente, os discursos dominantes da fidelidade e da sociabilidade, na intersecção sancionada pelas novas formas de viver o profano, no sagrado. Assim *U Abeille* as acolhe e as diz:

«S.M. la Reine étant entièrement rétablie, a assisté au Te Deum qui fut dit... pour Son retour à la Santé. Jamais notre Jeune Souveraine ne parut plus fraîche et plus brillante qu'en cette occasion, où entourée de Sa Cour et des personnes les plus distinguées, Elle remerciait le Ciel pour l'avoir conservée à ses fidèles sujets» (n.º 6, Nov. 1840, p. 204).

O relato seguinte ocupa quatro páginas. Caracteriza-se por um luxo de pormenores revelador da presença do redactor, pessoalmente envolvido no processo de popularização/humanização da Rainha. Esta surge na Igreja do Convento da Estrela, em contacto com mais amplas camadas sociais, representadas pelos «officiers de la Maison Royale et par tous ceux qui jouissent du même honneur...» a quem se deve esta iniciativa.

Em nota quase prévia, no rodapé, lugar que *U Abeille* utiliza para o diálogo com os leitores, reproduz-se, dramaticamente, a linguagem autenticadora dos médicos. Ficam, assim, excluídas opiniões divergentes sobre a veracidade do drama protagonizado por D. Maria II:

«On ne peut douter que la vie de S.M. la Reine, à l'occasion de sa troisième couche a été exposée au plus grand danger le 4 octobre dernier; les accoucheurs, les médecins et tous les membres de la Faculté présents,

<sup>(18)</sup> Na economia geral do discurso de *L'Abeille*, o território dos «comportamentos adequados» integra os conselhos sobre a moda, disseminados profusamente nas «Crónicas», em detrimento de artigos específicos, pouco numerosos, mas quase sempre ilustrados com gravuras coloridas. A partir de 1841 surge uma série de artigos sobre a «condição da mulher no sec. XIX», que fazem de *L'Abeille*, com efeito, «un journal unique en son temps» e no seu género.

## O Sagrado e o Profano

ayant d'abord déclaré que le travail serait long, peu après difficile, ensuite périlleux et finalement le lendemain à 7 heures, que l'accouchement ne pourrait avoir lieu sans être aidé par les secours de l'art.» (n.º 8, Dez. 1840, p. 319).

Segue-se a descrição das pompas religiosas, em que avultam a decoração, magnífica, e a recepção dispensada às «pessoas de qualidade», segundo a melhor etiqueta. Para a beleza da cena contribuem as participantes.... e a música:

«...le choeur et les chapelles latérales offraient le plus beau coup-d'oeil, étant remplis des plus élégantes dames de la Cour et de La Ville.... au fond était l'orchestre.... [e a missa].... fut admirablement exécutée, surtout par Mme. Fabrica et Mlles. Boccabadatti qui chantèrent des solos d'une manière ravissante» (*ibid.*).

À celebração do officio divino é consagrada uma curta frase. A vivência religiosa aparece, entretanto no período final:

«...ce qui nous fit la plus vive impression, fut de voir notre Excellente Souveraine pieusement agenouillée, ayant à ses côtés l'aîné de Ses Augustes Enfants qu'Elle enseignait à prier et dont le maintien n'était pas celui d'un enfant de trois ans, mais bien celui d'une personne qui connaissait la majesté de l'acte auquel il assistait, ainsi que l'exemple qu'il devait donner à tous ceux dont les regards étaient fixés sur son angélique Personne. Quelles espérances ne doit-on pas fonder sur la belle éducation que reçoit dès à présent ce jeune et intéressant Prince!» (*ibid.*, p. 323) (19).

Ocupando o centro destas páginas vem o resumo citacional do sermão pronunciado pelo Capelão da Rainha, cuja reconhecida eloquência é assim avaliada: «...Profitant habilement de toutes les circonstances, [il] ...arracha des larmes d'attendris-

(19) Um ano mais tarde *U Abeille* amplia a imagem dos Príncipes, que constituía a prova das suas previsões; «...le 3, Leurs Majestés, le Roi, la Reine avec Leurs Altesses.... se rendirent l'après-midi au Royal Palais de Belém, afin de voir la religieuse et édifiante Procession de la Confrérie du Saint Rosaire de Notre Dame, donnant par là une nouvelle preuve de dévouement à la Foi. Alors comme toujours, l'on admira la beauté, les grâces naturelles et les manières admirables de nos jeunes Princes! L'on peut donc affirmer, sans craindre d'être taxé d'adulation, que Leurs Altesses attirent les coeurs de tous ceux qui ont le bonheur de Les approcher, et qu'il nous soit permis de dire que jamais en Portugal l'on ne vit donner pareille éducation aux Enfants de nos Rois dans un âge aussi tendre, éducation qui devient pour les Portugais le meilleur gage et le plus sûr garant de la prospérité future du royaume» (*Abeille*, 28, 15 Out. 1841, p. 104).

sement à tous ceux qui l'écouterent» (*ibid.*, p. 320). O passo que a seguir se transcreve constitui um dos primeiros exemplos da voluntária estratificação dos discursos, reproduzidos pela palavra da aparente transparência. Francisco de Andrada fala por interposta pessoa, como sempre fará:

«...[ = o Capelão] parla du mariage du Roi avec la Reine, de leur tendresse mutuelle qui nous promec des jours heureux et calmes malgré les tempêtes causées par les crises politiques, dont la cause, dit-il, n'était pas la perversité des Portugais, mais bien le caractère et la nature de la guerre qu'on avait faite à l'usurpation. Il n'oublia pas la naissance des deux Princes et prononça leurs noms avec émotion; il affirma que Leurs Majestés étaient adorées de tous les Portugais, de tous, répéta-t-il, et que pour cela il n'y avait pas de parti. Si quelqu'un pensait autrement, celui-là n'avait pas un coeur portugais» (*ibid.*, p. 322).

A temática da fidelidade aparece, mais uma vez, a travejar o discurso da convivialidade, projectada no casal régio, que realiza a relação conjugal de novo tipo, bem pouco semelhante àquela que antes predominava. Era um dado novo, e frequente, nos contos escolhidos por *L'Abeille*, que aposta na sobrecodificação como tática principal.

No outro polo do quotidiano régio a revista mostra D. Maria II e D. Fernando no exercício conjunto, e mais raras vezes separado, das funções decorrentes dos poderes cometidos ao Trono <sup>(20)</sup>. Uma especial atenção vai para os actos de cariz mundano e para o cumprimento dos deveres de civilidade que incumbem agora à aristocracia, e, por maioria de razão, aos seus representantes máximos. As visitas reais a instituições militares, culturais, de caridade ou a unidade fabris cedem o passo às «Festas»: os bailes palacianos, o solene e antigo beija-

<sup>(20)</sup> Eis os dois textos: «Sa Majesté la Reine, dans les circonstances difficiles où nous nous trouvons, travaille constamment avec Ses Ministres.

— Sa Majesté le Roi, pendant cette dernière quinzaine, est sorti..., pour visiter les Arsenaux de terre e de mer, les casernes de Corps appartenant à la Garnison de Lisbonne, le Château de St. Georges, les Parcs d'Artillerie et les travaux des Lignes de Lisbonne; voyant et examinant les armes, les uniformes et les munitions de guerre; faisant les recherches, les observations et les questions les plus justes; prenant des notes, goûtant de la soupe des soldats; et partout Sa Majesté fut reçue avec des marques de profond respect et de l'enthousiasme le plus vif» (*L'Abeille* 9, Jan. 1841, p. 393).

Outras «sugestões» estão contidas nesta justaposta «divisão de tarefas» e na promoção da imagem de D. Fernando como chefe militar. Não é aqui, porém, a ocasião de desenrolarmos mais esta meada do discurso de F. de Andrada.

-mão, as reuniões, menos formais, das noites de Domingo. Em cada um detes relatos se acumulam as subtilezas visíveis que inculcam preceitos de estilo ainda raro. Dois textos revelam a forma como são abonados o bom-tom e as boas maneiras. No primeiro descrevem-se os serões musicais realizados no espaço intercalar, já aludido, que, em *L'Abeille*, conduz os leitores da Cidade à Corte, pelo caminho mirífico de aristocráticos salões; no segundo «mostram-se» as recepções no Paço:

«...Les réunions des mardis chez Mme. la Comtesse de Viana est tout ce qu'il y a de plus agréable aujourd'hui à Lisbonne. La haute noblesse portugaise, si remarquable par ses noms historiques et en partie encore par ses richesses; les personnages les plus éminents de la société qu'on y rencontre, ne possèdent guère cette morgue et cette rigueur, apanage ordinaire de l'aristocratie de quel-quer pays, et se font distinguer seulement par leur exquise politesse et leur amabilité, dont les maîtres de la maison donnent l'exemple. La fleur de la beauté qui s'y réunit toujours n'est pas non plus fière et dédaigneuse et nous désirerions que bien des belles, qui nous sont connues, imitassent de pareils modèles» (n.º 7, Dez. 1840, p. 259).

«...Tous les Dimanches il y a grand cercle à la Cour; et ceux qui ont l'honneur d'y assister une fois ne perdront jamais le souvenir de l'extrême bonté avec laquelle nos Augustes Souverains daignent recevoir chacun n'oubliant rien pour se faire véritablement adorer de Leurs sujets» (n.º 9, Jan. 1841, p. 259).

*L'Abeille* vive ela mesma o «passe mágico da igualização/diferenciação» prosseguido, nas décadas seguintes, por outros processos <sup>(21)</sup>. Desde sempre portadora da marca nostálgica que a há-de condenar, propõe a uns poucos, e só a esses, as regras da elegância, bebidas mais na França de Carlos X do que na nação de Luis Filipe <sup>(22)</sup>. A sua intenção iniciática transparece no próprio uso do francês, habitualmente utilizado entre nós pelos seres de excepção, que o jornal tentou dar a 1er. Singularmente, esses seres não se manifestam pela fala. O cronista assume a completa «régie» dos seus dramas mimados, e encar-

<sup>(21)</sup> Cf. Maria de Lourdes L. dos Santos, *ob. cit.*, e «O drama social», pp. 56-92.

<sup>(22)</sup> As duas serão lidas como «erzats» possível dos Antigos Regimes, tão conflituamente sonhados pelas classes em tentativa de ascensão como pelo seu conivente porta-voz. A aglutiná-las vem a França do Império como meio de uma permanente mitificação de Bonaparte et de Josefina. Ainda aí *U Abeille* segue o processo de recuperação, em curso em França, e cultiva as conveniências pessoais do seu director.

rega-se de descodificar gestos e atitudes. Regula distâncias e focagens de acordo com os seus intentos e possibilidades. Os grandes planos integram-se, sobretudo, na empresa de popularização da Rainha, que prosseguirá fielmente. Assim, neste passo, em que se pinta um baile no Palácio de Belém:

«...Sa Majesté portait une robe de crêpe rose, sur du satin de la même couleur, également garni de fleurs, entremêlées de diamants. Un simple diadème de brillants, attaché à un cercle d'or, retenait les boucles gracieuses de ses blonds cheveux, et sur cette Auguste Tête (sic), pour quelques instants débarrassée du poids de la Couronne, on ne voyait que la douce gaieté de la jeune femme qui jouit des plaisirs de son âge» (n.º 11, Fev. 1841, p. 511).

Re-produzindo os acontecimentos, a que alguns eleitos assistiram, na língua que ajuda a construir o mito, Francisco de Andrada «ilumina», também, no sentido garrettiano do termo, os lugares em que evoluem os nomes e os títulos que se substituem aos entes que os usam. O paradigma perfeito, e preferido, é a feérica casa dos condes de Viana:

«...Nous regrettons de ne pas pouvoir dignement décrire cette brillante soirée, à laquelle assistaient toute la haute noblesse et un grand nombre de personnes de distinction. Le luxe et le goût exquis régnaient partout dans les décors et les tentures des salons, dans les meubles commodes et élégants, dans la qualité et la profusion des rafraîchissements, dans un domestique nombreux et empressé. On remarquait surtout un boudoir, qui était un véritable bijou: on y foulait aux pieds un riche tapis de Turquie aux brillantes couleurs; des divans et un sofa, d'une forme nouvelle et gracieuse, en velours cerise broché, entouraient cette pièce; sur une table, couverte d'un drap de velours cramoisi, l'on voyait nombreuse vaisselle d'or, aux formes antiques et richement ciselée; sur d'autres il y avait de magnifiques albums et ces mille riens élégants qui flattent l'imagination en charmant les yeux» (n.º 6, Nov. 1840, p. 205).

Nos domínios em que *U Abeille* fala por si, o discurso da moda completa-se pelo discurso da morada-modelo. Nela se enquadraram as «toilettes» adequadas. E são, sempre, as *grâças naturais* de quem as veste o elemento fundamental de uma acabada artificialidade, sempre lá, à flor do discurso que a oculta<sup>(23)</sup>.

A vida prossegue nos espaços dourados da capital. Depois, o Verão esvazia a Cidade. Assim, as férias em Sintra abrem o

(23) Cf. Maria de Lourdes L. dos Santos, «*Os costumes....*», p. 35.

segmento final do ciclo abrangido por estas Crónicas. Os cenários prestigiosos de Lisboa dão lugar a outros palcos. Neles se reafirma uma convivialidade pública e privada, renovadamente sublinhada através de comportamentos a «normalizar», uma vez repostas as hierarquias um instante discutidas pelo também inominado Setembrismo.

As «Nouvelles de la Cour», em Julho de 1841, inauguram uma série nova de estereótipos:

«Sintra, ce délicieux séjour d'été, cet Edén du Portugal, est devenu de bonne heure, cette année, un lieu vraiment enchanteur. D'abord toute la Cour s'y trouve réunie.... [e, acrescenta-se].... ces Augustes Personnages se voient tous les jours et sortent tantôt à pied, tantôt à cheval, laissant tout le monde charmé des manières simples et affables qui Les distinguent» (n.º 21, Jul. 1841, p. 337).

O relato prossegue, deixando ver, nos caminhos paradisíacos, simbolicamente abolidores de diferenças, a possível transfusão entre a Corte e a Cidade, indiciada em formas diversas, e pré-dita, por exemplo, na preferência da Imperatriz pelo Passeio de S. Pedro de Alcântara.

«Todo este mundo» que segue a Corte, é, em suma, a aristocracia definida nos termos atrás citados. Pela primeira vez surge em contacto regular, não apenas com uma Infanta, mas com toda a Corte.

#### *As «notícias da igreja»*

Não se encontra na «Chronique» de *L'Abeille* a rubrica que teria podido instituir-se «Nouvelles de l'Eglise». Teria sido desnecessária.

Sublinhei já a insistência de Francisco de Andrada, inscrevendo, no seu discurso laudatório dos Poderes, uma religiosidade de novo estilo. Com efeito, os templos da capital, e não só eles, reaparecem como espaços eleitos da reconciliação e da igualização desejável. As festividades tradicionalmente promovidas pela Igreja nunca deixam de ser referidas. E a ênfase cresce à medida que se ultimam as negociações entre o Governo e a Santa Sé. *L'Abeille* esmalta, pois, as suas Crónicas, com o requinte novo das minúcias de antigos esplendores.

A estadia régia em Sintra é gostosamente interrompida pela viagem da «Augusta Família» a Alhandra. Aí se vai revificar, em meio rural, a aliança espectacular entre o sagrado e o profano. Aí a força e o prestígio da Realeza podem mani-

festar-se, e mesmo sobrepor-se, à prudente e ostensiva urbanidade praticada na capital, onde perdura a memória de confrontos recentes. Também não será por acaso que o povo faz, no texto que segue, uma das suas raras aparições na revista (24). Em três parágrafos justapostos convocam-se situações, locais e tempos vários que mutuamente se esclarecem.

«...Leurs Majestés quittèrent Sintra pour Lisbonne le 22 juin, et le 23 Elles allèrent à la belle Quinta de Sobralinho d'Alverca de Mr. le Duc da Terceira, afin d'assister à la fête de St. Jean-Baptiste d'Alhandra dont S.A. le Prince Royal était Juiz (sic). LL. MM. et les Princes furent reçus avec enthousiasme partout où ils passèrent. A Alverca il y avait des arches de triomphe, et la Municipalité vint saluer les Augustes Personnages, qui furent accueillis avec des girandoles de feu et des cris de joie.  
— Leurs Excellences Mr. le Duc et Mme. la Duchesse de Terceira traitèrent et reçurent Leurs Majestés et Leurs Altesses avec la délicatesse la plus respectueuse, ce dont Leurs Majestés daignèrent montrer une grande satisfaction.  
— Le 22 (sic), Leurs Majestés et le Prince Royal allèrent de Sobralinho à la Municipalité de Alhandra. où il serait impossible de rendre compte de la joie enthousiaste du concours immense de peuple qui s'y trouvait» (ibid.).

O quadro fica completo com as frases aue dão conta da solenidade religiosa, fazendo alternar maiúsculas de minúsculas de forma curiosa:

«Ils se rendirent à l'Eglise paroissiale et furent reçus sous le dais, qui était porté par des personnes de la plus haute distinction; on récita les Prières de La Liturgie Romaine, puis commença la grand-messe; le Saint-Sacrement était exposé, et Leurs Majestés avec Leurs Altesses assises sur le Trône» (ibid., p. 338).

O sermão, como habitualmente, esteve a cargo de D. Marcos Vaz Preto e contemplou, desta vez, o reconhecimento da soberana por Gregorio XVI. De novo Francisco de Andrada o reproduz, dando a palavra à Igreja e dela se apropriando para exprimir opiniões suas.

(24) «Vendredi, 20 Novembre, S.M. l'Impératrice visita l'Etablissement industriel de la Travessa da Horta.... Sa Majesté parut satisfaite des résultats qu'en moins de deux ans on est parvenu à obtenir, et l'a témoigné de la manière la plus honorable aux propriétaires.... Plût à Dieu que nos capitalistes suivissent l'exemple du noble entrepreneur de cet Etablissement, et nous ne verrions pas tant de mains suppliantes et tant de bras desséchés, faute de travail!» {*JJAbeille*, 7, Dez. 1840, p. 258). Outro raro exemplo.

A longa reportagem prossegue, com a sucessão dos festejos: missas, refeições oferecidas pela «nobreza da Cidade» (Condes de Suberra e de Farrobo) e as inevitáveis touradas. No seu termo, porém, irrompe a dificuldade que impossibilita a construção de um discurso especular sem brecha. Fica a involuntária denúncia da mitificação laboriosa de uma realidade ocultada, mas bem sabida por *L'Abeille* (25). A redundância informativa-formativa joga, aqui, contra o cronista, incapaz de prevenir as armadilhas da sua pobre retórica da persuasão:

«...Une garde de capitaine (sic) était de service auprès de Leurs Majestés pendant toute la Fête, et un escadron de Lanciers veilla, pour la forme, dans le bourg et ses alentours.... Toute cette journée fut consacrée à la Religion [=o dia 23] et aucun amusement profane n'altéra la Sainteté des Mystères.... Après la Fête Leurs Majestés reçurent quelques Membres du Corps Diplomatique, et beaucoup d'autres personnes de distinction» (*ibid.*, p. 339).

A agitação política cada vez menos larvar, e a latência de um profano popular que a mesma prudência leva a censurar, esbatem-se, a seguir, no relato do regresso triunfal a Lisboa. A atenção dos leitores terá ficado presa ao discurso reverencial que envolve Altar e Trono. Desta renovada aliança de poderes e de saberes decorre a denúncia dos «faux dévots» e das suas enganadoras previsões sobre a atitude do Pontífice, que *L'Abeille* põe na homília do Capelão e Conselheiro da Coroa.

As «notícias da Igreja» disseminam-se progressivamente nas duas rubricas-chave da revista. O discurso sacralizador acerca da Realeza é alargado à Religião. E promove os valores de uma Fé alimentada pelas belezas e pelas vantagens do Cristianismo, que um Conde de Chateaubriand vinha apontando de há muito. Francisco de Andrada, «afrancesado» por excelência, situava-se entre aqueles que melhor podiam apreciá-las e fazê-las apreciar.

#### *As «Nouvelles de la Ville»*

Os elos que se vão tecendo entre o mundo da Corte e o mundo da Cidade levarão, já depois de 1841, a omitir os subtítulos que os separam. Entretanto os leitores de *L'Abeille* revêm-se nela, ou por ela vêem as personagens que se movi-

(25) A nota do pessimismo surge frequentemente, a propósito de temas que, directamente, nada têm a ver com qualquer análise sobre a situação do país, de que *U Abeille* nunca se ocupa.

mentam entre os salões de baile, a ópera, os teatros, as salas de visita e as igrejas. Em todos estes espaços a revista vê palcos em que se forjam as novas maneira de estar, de vestir... e de cantar, diferenciadas por códigos em clarificação <sup>(26)</sup>. Pelo menos no «jornal francês de Lisboa» reina o bom-tom. No mundo de que *L'Abeille* tenta ser o espelho mágico e enfeitado, triunfam a cultura epidérmica e o cosmopolitismo de periferia. O obscuro funcionário do Corpo Diplomático, enfim aceite, contribui para fazer aumentar o número das «pessoas de distinção», mencionando-as nesta rubrica.

Desfilam na capital do reino, que ainda se não sabe «entre-duas-guerras», nomes ilustres ou apenas sonantes. Daí passam para as «Nouvelles de la Ville», recontextualizados pelo discurso transfigurador dos factos da vida cidadina. Estas reduplicam, com as distâncias devidas, os actos do Paço. E se os códigos retóricos e ideológicos são os mesmos, os *faits e actos* são interpretados por um elenco alargado de actores.

Como se disse, as silhuetas brilhantes que vivem em *L'Abeille* não falam. Os «ditos», ingrediente obrigatório que passa do «discurso social» (Marc Angenot) para a História narrativa do séc. XIX, não podem ser reproduzidos por Francisco de Andrada. Limita-se, pois, a dar a ler o que viu ou ouviu, eludindo a sua própria condição de intérprete identificado com aqueles de quem não é habitual interlocutor. E, talvez por isso, privilegia as vozes que cantam, quer nos salões, quer nos templos.

Os nomes dos que cultivam a música pouco variam. Mas os juízos de valor marcam a diferença entre os «amadores» e os profissionais, que comercializam os seus talentos. Assim, a concluir o relato do serão musical no palacete de Farrobo, que já referi, diz-se:

«Nous entendîmes, outre le célèbre Professeur Manuel Inocêncio (it. no texto)... un duo admirablement chanté par M.le Marquis de Nisa et D. Carlos da Cunha e Meneses, le plus jeune fils de M. le Comte de Lumières... mais ce quis est au-dessus de tout éloge, est la manière dont la séduisante Mlle, de Farrobo (D. Maria Joaquina) a chanté deux grands airs.... Sa voix est d'une étendue et d'une pureté telles que nous n'en n'avons jamais entendue à une personne de la société» (n.º 7, Dez. 1840, p. 259).

Nas festividades em que o sagrado e o mundano (avatar civilizado e inocuo do profano) marcam a vida religiosa, a ma-

(26) Cf. noita 6 deste trabalho.

gia do canto tende, em certas ocasiões, a instituir vivências igualizadoras, nesses lugares próprios da fraternidade eclesial. Se, entretanto, compararmos o *Te Deum* «da Corte», já referido, com o *Te Deum* «da Cidade», cantado em honra de Santa Cecília, resulta que, no primeiro, se nomeiam os músicos e as cantoras, no exercício da sua profissão, já que os «amadores» e «amadoras» estariam nos seus lugares próprios, enquanto brilhante assistência. No segundo o anonimato é reservado aos artistas, em contraste com a escrupulosa nomeação dos «outros»:

«Nous remarquâmes à l'orchestre, outre plusieurs amateurs distingués, M. le Comte de Lumières, jouant du violoncelle, et M. le Comte de Farrobo, du cor (sic), entremêlés aux artistes. Parmi les chanteurs on comptait Mr.L. de Vasconcelos, oncle de M. le Marquis de Castelo-Melhor, Mr. de Sousa Coutinho, fils de M. le Marquis de Santa-Iria, etc, et dans une galerie à part étaient M.lles de Farrobo (D. Maria Joaquina), O'Neill, Vidal, Lima et Mesdames Lodi» (n.º 7, Dez. 1840, p. 260).

A celebração, realizada na Igreja dos Mártires, 15 dias depois da cerimónia solene no Convento da Estrela, contou, também, com a presença dos Soberanos. Mas das cantoras de S. Carlos nada se diz. Os mesmos solos estarão a cargo das senhoras acima mencionadas.

Nos textos de «Nouvelles de la Ville», o prestígio dos nomes «novos» reconhece a irreversibilidade da História; a presença dos nomes «antigos» consagra o passado e, em certa medida, reabilita o que ainda é estigmatizado. O procedimento de *L'Abeille* segue, também aqui, uma táctica relativamente constante.

O cronista redige «por encomenda» as notícias que consagram os ritos ligados a momentos fulcrais de passagem, nutrindo, de outra forma, o mesmo «desejo do mito». De facto, anunciando «Casamentos», «Falecimentos» e «Nascimentos», opta pela transcrição simples das participações «comunicadas» pelos interessados, se estes não pertencem (ainda) ao grémio das «pessoas de qualidade» ou «de distinção». Para essa vai a desvanecida enunciação de títulos e propriedades, de que se assinala o trânsito pela via da herança ou da aliança matrimonial. Quando à riqueza se liga a nobreza, *L'Abeille* prodigaliza os «clichés» em que se projectam as aspirações da nova sociedade. Os «barões», porém, se gozam da consideração devida ao mérito, aparecem nos seus lugares próprios: as fábricas visitadas por régias per-

sonagens (27). Finalmente, para alguns Francisco de Andrada guarda o discurso aprendido no Portugal da sua juventude. Nesta etapa da sua carreira, solidariza-se com as altas personagens de um «agora» vigente, mas alude, antes, a um «antigamente» recente, de que ainda pouco se quer falar. Os textos a seguir reproduzidos, mais uma vez, vêm juntos:

«Décès. — Le 26 du mois dernier, est décédée... Mme. la Marquise de Alvito, D. Maria Isabel, Dame de Tordre de Sainte Elizabeth et Dona de Chambre de feu S.M. l'Impératrice et Reine D. Carlota Joaquina, de service auprès de S.A.R. l'Infante D. Isabel Maria....» (n.º 16, Abril 1841, p. 105).

«...Le Baron da Ribeira de Sabrosa, Ministre et Secrétaire d'Etat Honoraire, Sénateur, Député aux Cortes en 1836 et 1837, Général de Brigade, Grand Officier de la Légion d'Honneur en France, Commandeur de l'Ordre de la Conception, et Chevalier de celui de S. Bento de A viz. est décédé.... Nous donnerons plus tarde une biographie détaillée de cet homme d'Etat, aussi illustre par sa carrière politique que par ses ancêtres. La mort de Mr. le Baron de Sabrosa doit être comptée au nombre des malheurs qui pèsent sur ce pauvre pays: et la douleur avec laquelle les vrais Portugais reçurent la confirmation de cette triste nouvelle.... est le meilleur éloge que nous puissions en faire pour le moment» (*ibid.*, pp. 107-108).

Até Outubro de 1841 este será o timbre de «Nouvelles de la Ville», que também celebra, veneradora, o nascimento dos descendentes das grandes famílias. A propósito de *João Maria da Conceição* (it. no texto), sublinha-se que:

«C'est avec un véritable plaisir que nous annonçons la naissance de ce rejeton de la race du grand et immortel Don João de Castro». (n.º 22, Jul. 1841, p. 437).

### Conclusão

Como tentei mostrar, o discurso da sociabilidade serve o discurso de fidelidades, quase viscerais, que Francisco de Andrada partilhou com bom número de portugueses, de todas as classes. Assim, o seu jornal é bem um testemunho do novelo das contradições que minavam, a vários níveis, as camadas de uma população em tempo de mobilidade social.

C<sup>27</sup>) A fábrica em questão no texto transcrito na nota 24 pertence ao Barão do Tojal. Será visitada, alguns dias mais tarde, por D. Maria e D. Fernando. O nome do proprietário só é referido na segunda notícia. (*U Abeille*, 8, Dez. 1840, p. 323).

O director de *L'Abeille* disse, por vezes, em francês aquilo que seria até impensável em português. Fazendo autorizar por um Paris mitificado o fio dos seus discursos, contribuiu para nutrir a historicização mistificada e mistificadora de um presente que urgia justificar e religar ao passado. Terá, porém, errado o tempo da sua acção. Em 1836 foi visto como agente de espúria francização; em 1841 abandona *L'Abeille*, que se extingue antes da geração que a poderia sustentar. Também esta se esgotará, política, cultural e economicamente, na tentativa de «viver os mitos», incompatível com a implantação tardia, mas inexorável, do nosso pobre capitalismo.

*L'Abeille* de 1840 a 1841 fica como documento do alvorecer brilhante de uma sociabilidade em breve reduzida aos limites de um necessário «juste milieu». Sobre a eficácia do discurso in vivo introduzido nos textos de ficção, como sobre o efeito do claro discurso das «Chroniques» deter-me-ei no limiar das hipóteses.

A difusão do jornal foi despicienda. Pelo contrário, a sua influência, potenciada pela carreira posterior de Catarina de Andrada, merece alguma consideração. *L'Abeille* foi mais do que as suas «notícias», veios claros da continuidade das suas opções de raiz, e respostas a expectativas palpáveis. Sob o alibi da periodicidade e das necessidades do labor antológico, transparece, nas suas quase mil páginas, o permanente esforço para instaurar o acordo em torno das instâncias ideológicas que sobre-determinaram uma ostentada pluridiscursividade, mal cozida, a esconder uma duplicação do discurso monológico dos Poderes.

As vozes dissonantes que não calou, ou involuntariamente acolheu, anunciavam tempos difíceis por vir. Hoje, *L'Abeille*, sobretudo por ter adivinhado que as mentalidades se forjam nos quotidianos, pode ser lida como texto indiciador do árduo arranque do nosso país para os tempos modernos.

## OS INQUÉRITOS LITERÁRIOS \*\* 1912-1920

Em 1915 foi publicado, em volume, o *Inquérito Literário* que José Boavida Portugal organizou, em 1912, no jornal *República*. Foi, aliás, por intermédio desse *Inquérito* que Boavida Portugal, 1889-1931, se notabilizou, já que o seu *Eça de Queiroz Bolchevista* não passa de um estudo medíocre. O jornalista conseguiu reunir depoimentos de Júlio de Matos, Henrique Lopes de Mendonça, Teixeira de Pascoes, Augusto de Castro, Gomes Leal, João Grave, Gonçalves Viana, F. Adolfo Coelho, Veiga Simões, Júlio Brandão, Vila Moura, Carlos Malheiro Dias, e réplicas de Raúl Proença, Antero de Figueiredo, Júlio de Matos, Fernando Pessoa, Augusto Casimiro, João Amaral, Jaime Cortesão, Teixeira de Pascoes, Gomes Leal, Albino de Meneses, Sousa Costa, Aarão de Lacerda, Manuel António de Almeida, Garcia Pulido, José Constantino Ribeiro Coelho, Rita Martins, António Sardinha, Afonso de Bourbon e Hernâni Cidade. Dos comentários da imprensa, coligiu ecos, polémicas ou simples alusões por por vezes desdenhosas ou insípidas que apareceram n'*A Montanha*, n'*O Socialista*, n'*A Capital*, n'*O País*, n'*A Fronteira*, n'*A Voz Pública*, n'*O Novidades*, n'*O Primeiro de Janeiro*, n'*O Intransigente* e n'*O Mundo*.

Na abertura da edição em livro, Boavida Portugal punha em confronto as duas formas de sentir que, no país, tinham oposto, durante os doze anos decorridos do século XX, duas orientações políticas e sociais: o republicanismo (representado pelas novas escolas) e o monarquismo (representado pelas velhas igrejas). Se as escolas tinham, de facto, «afogado» as igrejas,

\* Director do Instituto Português do Património Cultural.

\*\* Capítulo do 2.º volume de *Literatura Portuguesa — História e Crítica*.

se o republicanismo asfixiara a sobrevivência do monarquismo, então algumas modificações teriam de notar-se não apenas na sociedade portuguesa, mas também na sua maneira de encarar os problemas do espírito e os literários, em suma, os problemas culturais. Boavida Portugal pergunta-se: *As tendências dos nossos escritores indiciarão, porventura, a ressurreição da vida nacional?* E ainda: *Qual é o laço histórico-social que nos liga ao passado?* O) Pretendia-se, mais do que responder àquelas perguntas, que eram pertinentes numa época em que a ânsia de exame descera a pormenores ínfimos, saber se, nas letras, se evidenciava algum reflexo da revolução política que prosseguia cada vez mais violenta. Como que se tomava o pulso à nação; como que se tentava encontrar a forma por que na literatura se expressavam os ideais e as aspirações que tinham tomado corpo na República de 1910.

Logo ao fazer o balanço do inquérito à vida literária portuguesa, Boavida Portugal deplorava que alguns intelectuais, e dos mais evidenciados, tivessem falseado os depoimentos sem atenderem à responsabilidade social que lhes cabia; mas o mais interessante é o verificar-se quanto Boavida Portugal e alguma imprensa da época (pelo menos a mais consciente) sublinhavam com fervor essa mesma responsabilidade do intelectual na evolução ou na involução da vida social portuguesa, o que põe em evidência alguns dos aspectos fundamentais da campanha republicana e da intervenção do homem de letras na política e na luta ideológica. Por isso, o inquérito do jornal *República* incidia sobre as grandes personalidades, algumas que vinham do século XIX e das hostes positivistas (embora se notasse a ausência de Teófilo Braga), com Júlio de Matos à cabeça, então indigitado Ministro da Instrução Pública e escolhido para Reitor da Universidade de Lisboa, sem esquecer os à época jovens escritores do nascente Nacionalismo político-literário, com Vila Moura e Veiga Simões a representá-los mais significativamente; sem esquecer os monarquistas conservadores, como Carlos Malheiro Dias que tinha alcançado grande popularidade; sem esquecer os educadores, como Adolfo Coelho, prestigiado por uma longa e brilhante carreira; sem esquecer, em suma, o movimento da *Águia* e da Renascença Portuguesa, pela voz do seu poeta-profeta. Teixeira de Pascoaes. A amostragem, incluindo embora escritores de sucesso, muito lidos na época, como Gomes Leal, João Grave ou Lopes de Mendonça, não cobria, obviamente, todo o fermento intelectual da década e só nas réplicas vão

O) José Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1915, p. 7.

figurar depoimentos de importância como os de Fernando Pessoa, Manuel Ribeiro, Júlio Brandão, Nuno Simões, Mayer Garção, Leonardo Coimbra, J. Simões Coelho, na liça de uma polémica muitas vezes pedantemente satirizada pelos *parvenus* da grosseira imprensa partidarista. A polémica mais ruidosa centrou-se em torno d' *A Águia* e do Saudosismo o que, de certo modo, apesar de desvirtuar a missão originária do Inquérito, veio revelar alguns aspectos curiosos da luta que se travava entre o Positivismo, o Intuicionismo e o Racionalismo.

A questão central do Inquérito consistia em se colher opinião sobre se, de facto, se operava ou não um renascimento literário em Portugal. Para Júlio de Matos, o primeiro depoente, a literatura portuguesa, tal como as restantes manifestações da vida nacional, atravessava um período de profunda desorientação, paralela, aliás, à que se deparava na literatura francesa, com excepção feita a Anatole France. Na origem desta desorganização mental, acusava-se a ausência de contactos intelectuais com outras culturas (nomeadamente a espanhola e a inglesa) e influía a grande dependência da França (a galolatria a que se referiria Mendes dos Remédios), país onde «os escritores mais procuravam escolher títulos do que escrever obras de valor» (2), como insistia Júlio de Matos que, ao lado da desorientação e da desorganização colocava, como factores negativos, ainda a *flutuação e a incerteza* do espírito nacional. Como não se lutava por qualquer ideal, a época era de depressão e não se descortinava vontade de decidir e de agir. O pessimismo de Júlio de Matos ia ao ponto de afirmar, não sem coragem, que *somos homens da ocasião* (3) e que à monarquia nada de novo sucedera a não ser partidos políticos. Todas as tarefas ingentes de recuperação eram deixadas para amanhã, seguindo-se, ao país dos descobridores, o país dos *mergulhadores*. A literatura teria de reflectir este estado de coisas, pelo que nem havia correntes de pensamento definidas, nem grandes escritores mau grado a popularidade recente de Carlos Malheiro Dias (*A Paixão de Maria do Céu*); o teatro era de *vomitare* e entre os poetas, Júlio de Matos, enfim, apenas distinguia Correia de Oliveira. Finalmente atacava a Renascença Portuguesa, porque «cultivar a saudade é amarrar-se ao passado, é alimentar um estado mórbido, é ajudar a definir mais a raça» (4). O célebre positivista não falava, a propósito do Saudosismo, uma linguagem muito diversa da de António Sérgio. Para Júlio de Matos, a Renascença Portuguesa nascera da fase de regressão de *Os Simples*,

(2) *Ob. cit.*, p. 14.

(3) *Idem*, p. 15.

(4) *Idem*, p. 18.

do Junqueiro asceta, de quem descendia em linha recta; e comparava o esforço imperialista da Alemanha do Kaiser, ou o engrandecimento industrial da Inglaterra, com a apatia portuguesa que tinha no *Desterrado*, de Soares dos Reis, o seu triste e verdadeiro símbolo. E já que considerava o Saudosismo como urna forma de Sebastianismo, a literatura saudosista não podia deixar de ser socialmente regressiva, panteísticamente abúlica, a fazer a apologia de urna vida utópicamente patriarcal e campestre que não se coadunava com a marcha implacável do progresso.

As declarações de Júlio de Matos provocaram reacções. Da *Montanha*, do Porto, em 5 de Setembro de 1912, veio a primeira voz discordante e escandalizada, seguindo-se-lhe textos de polémica n' *A Capital* e noutros jornais, mas a verdadeira defesa do Saudosismo só veio a ser feita, de forma consistente, por Leonardo Coimbra, novamente na *Montanha*, em 8 de Setembro. O artigo do filósofo, que pouco antes, no Porto, afirmara que o *pessimismo é uma ingratidão* <sup>(5)</sup>, é um texto rude e violento de ataque ao conceito de patriotismo que grassara entre a geração da República e é, sobretudo, uma tentativa de decifração da caracterologia do pensamento e da literatura portuguesa. Assim, contradizendo Júlio de Matos, afirma Leonardo Coimbra que o parente próximo da poesia, em Portugal, é a poesia inglesa e que foi o pragmatismo inglês que, antes do neo-criticismo francês, mais nos impressionou e influenciou. Até nos domínios da ciência, a lógica portuguesa recebeu os Kelvin e os Maxwell apenas tornados mais inteligíveis por Duhem e Poincaré e, ao contrário do que afirma Júlio de Matos, da Alemanha era impossível escamotear a influência de Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Schiller e Kant. Negava ainda a pobreza da cultura francesa da época, na qual assinalava, entre outros, Bergson, Boutroux, Curie e Perrier. É, finalmente, quanto à poesia portuguesa moderna, denunciava nas opiniões de Júlio de Matos o desconhecimento total dos poetas d' *A Águia*, como erróneo era o apodo de pessimista que dera ao Saudosismo, no qual elogiava, pelo contrário, uma forma de optimismo anti-depressivo, porque sendo os saudosistas homens fortes, viviam no «heroísmo de consciências morais que se afirmam e, nesse próprio heroísmo, bebem a luz duma vida supra-natural» <sup>(6)</sup>. Convém sublinhar, de Leonardo Coimbra, a forma como caracterizou psicologicamente os poetas saudosistas: «Neles e para eles a vida

<sup>(5)</sup> Sant' Anna Dionisio, *Leonardo Coimbra, o Filósofo e o Tribuno*, Lisboa, 1985, p. 50.

<sup>(8)</sup> José Boavida Portugal, *ob. cit.*, p. 314.

è dramática e trágica. Dramática, porque a sua moral tem de romper e dominar a penedia dos instintos. Trágica, porque neles, a vida supra-humana é exilada na indiferente natureza circundante. Por isso, a vida é, neles, melancólica; a sua atitude perante a vida é de livre afirmação de bem querer» (7). A Saudade poderia, portanto, *cousar* (conforme a terminologia de Leonardo Coimbra) no nível a que o pensamento a poderia guindar e não se restringia ao *chorar do passado* em que depreciativamente a colocava Júlio de Matos. De qualquer modo, Leonardo Coimbra acabava de ultrapassar publicamente o jacobinismo primário de uma parte significativa da geração da República que apenas via n'Os *Simples*, de Junqueiro, uma forma de regresso ao catolicismo beato, e afirmava um tipo novo de patriotismo, longe do horizonte positivista, que só podia resultar do fortalecimento da alma nacional que era *concentração, riqueza interior e não movimento e luta por si e só por si* (8).

O segundo entrevistado no Inquérito Literário do jornal *República* foi Henrique Lopes de Mendonça para quem a desorientação literária do momento provinha do facto de se ter operado um grande desvio da linha evolutiva do Romantismo, ultrapassado pelo deslumbramento provocado por todos os estrangeirismos recentes; e nas causas da falta de uma verdadeira corrente literária, colocava a falta de leitores interessados que de todas as correntes literárias eram o estímulo fundamental. Vislumbra, no entanto, uma atmosfera de simpatia pelos clássicos e daí o desabrochar de uma nova escola lírica impregnada de tradições nacionais que vinha substituir-se aos artificialismos mitológicos e ao panteísmo científico que *de Shelley se propagou para as literaturas europeias* (9).

O terceiro e um dos curiosos depoimentos foi o de Teixeira de Pascoaes (10) que sobrevalorizou o papel da poesia portuguesa do momento. Os poetas, segundo Pascoaes, passaram a fundamentar-se no *íntimo veio religioso da alma lusitana* (11) que criara a Saudade, *Virgem do Desejo e da Lembrança, nascida do casamento do Paganismo com o Cristianismo\** (12). Assim, a poesia religiosa era o primeiro sinal de renascimento literário e da raça, transformado o sentimento religioso lusitano no cerne de uma filosofia que se expressava concretamente no *Criadonismo*, de Leonardo Coimbra. O depoimento de Teixeira de

(7) *Idem*, p. 314.

(\*) *Idem*, p. 316.

(») *Ob. cit.*, p. 25.

(10) P. 29.

(11) *Idem*, p. 30.

(12) *Idem*.

Pascoaes, escasso de informação minuciosa, caía em grandes generalizações e insistia no valor elegíaco da poesia portuguesa, forma essencial do lirismo da nação e timbre da sua cultura proiunda, oposta ao Drama que apenas pode preocupar-se com *o' olhar dos homens* e com o qual caracterizava a literatura e a cultura espanholas.

O depoimento de Augusto de Castro enfileira na campanha de recuperação nacionalista da literatura portuguesa. Uma vez ultrapassados o Naturalismo e o Simbolismo, o escritor contestava a ausência, em Portugal, de verdadeiras correntes dominantes, caracterizando a época como de dispersão total e afigurando-se-lhe que apenas um fugaz novi-romantismo aflorava momentaneamente a poesia e o romance, mas mesmo essa tendência era *dispersiva e multiforme* <sup>(13)</sup>. Se a sociedade vivia um momento de combate, centralizava-se ele no confronto das pessoas e não das ideias e o divórcio entre a sociedade e a arte ainda mais se radicalizava. As mesmas e chamadas personalidades dominantes ou representativas eram escassas, já que mortos estavam Eça e Fialho e afastados Ramalho ou Junqueiro. Num ponto de vista que só superficialmente pode parecer contrário ao nacionalismo nascente, Augusto de Castro avançava a doutrina de que a existência de uma literatura pressupõe a existência de uma acção social e moral dos seus homens de letras, no que, de modo embora não ostensivo, secundava a posição de empenhamento do escritor na função social da arte. Mas, sublinhava, *uma literatura é uma força espiritual dirigente*. Ora ocorria que possuíamos então algumas elites literárias, com as suas *cotteries* limitadas e egoístas, representadas por Júlio Dantas, Eugênio de Castro, Carlos Malheiro Dias, Junqueiro, Gomes Leal e outros, talvez mais temperamentos do que elites, a que acrescentava ainda nos nomes de Marcelino Mesquita, Correia de Oliveira, Pascoaes que, em Portugal, viviam como numa ilha deserta. Por isso, Augusto de Castro assentava em que era necessário fundamentar uma literatura nacional de facto, para escapar ao puro cosmopolitismo céptico e literário que as últimas gerações do século XIX tinham feito enraizar, o que significou o abandono, na literatura, do veio fecundo da tradição da raça, acentuando a desnacionalização dos costumes. Ao atacar o Oitocentismo, ou o cosmopolitismo em que Eça e Ramalho pontificaram antes de se recolherem no mais lídimo casticismo, elogiava simultaneamente o nacionalismo de Teófilo Braga e do grupo de filólogos que recuperaram o interesse pelas épocas áureas do classicismo português. E terminava afirmando

(13) Ob. *cit.*, p. 34.

que «a tradição clássica, a tradição popular, a tradição camiliana vêm purificar a obra literária, nacionalizá-la não só nos seus aspectos mas no seu espírito, vivificá-la, dar-lhe o sentimento de raça que começava a faltar-lhe, o culto da linguagem que se prostituía» (14).

Gomes Leal, ao depor no *Inquérito Literário* de Boavida Portugal, pouco adiantava ao consabido princípio de que sendo os portugueses um povo de imitadores, na literatura nada podia traduzir um ideal novo se nada havia para imitar, mantendo-se o domínio do Realismo, já envelhecido e caduco. A Garrett via como o criador do elo de ligação entre o Romantismo e o Realismo, veio que se perdeu com Eça de Queirós que considerava como um simples continuador do Naturalismo de Zola ou de Flaubert e muito inferior, no seu portuguesismo, a Júlio Dinis e a Trindade Coelho. De resto, o depoimento de Gomes Leal consistiu num enunciar de predileções literárias, muito ao gosto do poeta, em que distinguia Carlos Malheiro Dias, Júlio Dantas, Antero de Figueiredo, João de Deus, Castilho, Junqueiro, Lopes Vieira, Pascoaes e outros. Mas, não sem espírito de bravata e com a arrogância incómoda que lhe era típica, anunciava, como se em vez de um depoimento bradasse um manifesto, que do seu misticismo (o do segundo *Anti-Cristo*, da *História de Jesus* e de *Senhora da Melancolia*), como do misticismo de Junqueiro e de Antero, saíria *uma nova ordem de ideias*, a verdadeira *renascença literária portuguesa*. É já o Gomes Leal da última fase, obscuro e preocupado com os seus dramas pessoais, quando afirma, em defesa do espiritualismo e da vertente misticista de Antero, que «a natureza não é mais do que uma longínqua imitação, um vago arremedo, um símbolo imperfeito do espírito» (15), anunciando o triunfo de uma nova misticidade que tanto vinha da Itália, da Alemanha, da *casta inglesa*, como dele próprio, em Portugal, já que *A Águia* não passava do jornal de uma *roda de rapazes* que alimentava pretensões literárias à custa do mútuo elogio.

Muito diversa é a posição de João Grave, no *Inquérito Literário*, que, crendo numa espécie de espontaneidade timbrada pelo absoluto, acreditava também no fenómeno de um ressurgimento literário simplesmente espontâneo. Porém, na época, acusava o domínio exagerado do sentimento e da impressão (em detrimento das sínteses de ideias) *produto de alma e não do cérebro*, como escreve (16) ; mas no julgamento de uma

(14) *Idem*, p. 40.

(15) *Ob. cit.*, p. 48.

(16) *Idem*, p. 55.

literatura só eram dominantes as ideias que ela exprime e não os sentimentos que evoca, porque «todas as tendências literárias têm por origem a especulação, o que as torna, evidentemente, em condensações ideológicas» (17).

Aniceto Gonçalves Viana, 1840-1914, um dos mais notáveis filólogos portugueses, poliglota, foneticista, antropólogo, iniciador, em Portugal, dos estudos de fonética fisiológica, colaborador do *Positivismo*, impulsionador da reforma ortográfica de 1911, companheiro de Vasconcelos Abreu, tradutor de Goethe e autor de uma extensa obra em que se salientam os seus *Estudos Glotológicos*, sábio de renome europeu biografado por José Leite de Vasconcelos e cuja actividade científica está parcialmente evocada nos *Problemas de Linguagem*, de Cândido de Figueiredo, também depôs no *Inquérito Literário* de Boavida Portugal. Analisando a perspectiva literária que vinha dos fins do século XVIII, acusava também o decaimento das formas de raciocínio em favor do sentimentalismo avulso, o que fazia que nenhuma geração novas se sobrepusessem à de Alexandre Herculano, Rebelo da Silva ou Oliveira Martins e que só Leite de Vasconcelos ombreasse com a geração em que se distinguiam Carlos Ribeiro, Nery Delgado, Estácio da Veiga, Paulo de Oliveira, Martins Sarmiento, Santos Rocha, Arruda Furtado, Consiglieri Pedroso, Teófilo Braga, Adolfo Coelho, Vasconcelos Abreu e Tomás Pires. A filologia triunfante substituíra o pensamento crítico-literário, motivo por que Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Rodolfo Dalgado, David Lopes, Esteves Pereira, José Maria Rodrigues, Cortesão, Pedro de Azevedo e José Joaquim Nunes marcavam uma época que, noutros sectores, excluídos os casos da história das artes e da biografia artística (Joaquim de Vasconcelos, António Arroio e Sousa Viterbo) era de franca decadência. Como motivos para este obscurantismo, Gonçalves Viana apontava a influência dominante das ideias importadas do estrangeiro, a ausência de vocabulário especializado que acompanhasse o progresso, a decadência do teatro nacional, do romance português, da verdadeira poesia que, à época, não passava de «faceta», como pitorescamente a designava. E vituperando um progresso demasiadamente lento, nas ciências, denunciava o desgaste que o culto das personalidades impunha nas espécies novas levando ao apagamento da literatura.

O depoimento de F. Adolfo Coelho, um dos mais contundentes, reflecte a reacção da ciência positiva ao intuicionismo e ao messianismo que caracterizavam a Renascença Portuguesa o *A Águia*. Logo ao abrir da sua objurgatoria, Adolfo Coelho

(17) *Idem*, p. 55.

afirmava, de permeio com algumas ironias, que nem sequer nos assistia o direito de saudarmos a aurora de um verdaaeiro renascimento literário, até porque, nos decorridos doze anos do século XX, ainda não se produzira qualquer estudo rigoroso dos materiais que já possuíamos sobre a vida nacional, quer nos seus aspectos sociais, quer nos artísticos, éticos, religiosos e científicos, pelo que nem havia sínteses correctas nem diagnósticos de confiança sobre o estado das letras em Portugal. Por outro lado, não sem falta de modéstia, Adolfo Coelho indicava quase como único estudo e análise de base, o *Plano geral do ensino público*, que ele próprio publicara n.º Instituto, de 1911, e no qual concluía que nos faltavam todas as condições indispensáveis para uma renovação literária.

Seguidamente comparava o período pós-romântico de 1860-1870, aberto pela *escola coimbrã*, e que teve como decano o poeta João de Deus, com a actividade d' *A Águia* e de *Dionysos*. Se no primeiro punha de relevo Antero de Quental, Teófilo Braga, Oliveira Martins, Eça de Queirós, Alberto Sampaio e Anselmo de Andrade, sublinhando a acção dos dois últimos, Sampaio nos domínios da história e Andrade nas questões económico-financeiras, confrontava aquelas duas revistas com o esquecido *Tira-Teimas*, para concluir que entre os dois períodos havia bastas semelhanças: o mesmo culto de Camões, os mesmos intuits patrióticos, o mesmo republicanismo, o mesmo timbre poético na juventude que titubeantemente fazia versos e se assenhoreava da política, como a do meio século XIX, quando adulta, política veio a ser (Teófilo Braga e Manuel de Arriaga, entre outros). O que, porém, verificava não ter grassado na geração de 1860-70, era a visão messiânica, nem então — no que a alusão ia directa a Fernando Pessoa — se anunciara a vinda de um supra-Camões. E ainda que Teófilo e Antero fossem megalómanos, a megalomania, entrado o século XX, tornara-se de individual em colectiva e no própria nome da revista *Águia* descobria um indício dessa megalomania, provavelmente inspirada na congénere brasileira do *Condorismo* que fizera a apresentação de Castro Alves e de Fagundes Varela. E prosseguindo o esboço de comparativismo, para negar à geração da Renascença Portuguesa qualquer vislumbre de inovação, assinalava que os jovens de 1912 também, como os de 1860-70, combinavam o republicanismo com o aristocracismo intelectual, embora os da Escola de Coimbra pretendessem, com esse intelectualismo, *combater o indígena, o compatriota bestializado nos hábitos tradicionais* (18). E se na geração de 1860-70 denunciava,

(18) Ob. cit., p. 80.

no âmbito da poesia, o culto de *um gongorismo inspirado*<sup>1</sup> talvez nos discursos anfigurísticos da cerimônia dos graus aos calouros (19), na dos novíssimos de 1912 denunciava também o culto demesurado de uma singeleza tão rigorosa que acabava por se transformar em chateza; e se os românticos e os pós-românticos faziam subir a Natureza à altura dos homens, os novíssimos, por seu turno, nada obtinham nesse domínio, revelando-se os poetas da *Águia* tão ineptos como a maioria dos do século XVII. E isto porque, segundo Adolfo Coelho, os novíssimos eram incapazes de aceitar uma estética normativa, pretendendo, pelo contrário, *sacá-la íntegra do próprio espírito*, quando, conforme os preceitos do Evolucionismo, *a condição essencial do progresso, para cada um, está em que se reconheça como um elo na cadeia da Evolução e não se julgue capaz de se constituir em começo absoluto* (20), pelo que defendia o cultivo possível da poesia social ou filosófica, ausente na geração da *Águia* mas a que os poetas da segunda metade do século XIX não foram estranhos. E, em suma, nos novíssimos acabava a atacar a ausência de espírito filosófico autêntico, uma vez que o Positivismo comtista caíra em descrédito e não fora substituído por outro sistema de ideias.

Fernando Pessoa, que preparava, para a Renascença, um folheto de refutação a todos os que tinham atacado os novos poetas, responde a Adolfo Coelho em 21 de Setembro de 1912, em artigo de réplica que faz publicar no *República*. Pessoa começa por denunciar uma *íntima desconexão* no texto de Adolfo Coelho, mau grado a aparente lucidez e a quase erudição e, contra-argumentando em face das objecções levantadas, que sumaria (falta de avanço da poesia nova em relação à poesia de 1860-70, falta de avanço espiritual sobre outra qualquer corrente poética, falta de originalidade e de grandeza para se impor como uma renascença literária), determina que a grandeza dos poetas de uma corrente literária só pode ser avaliada através do grau da sua originalidade, equilíbrio e nacionalidade. Como exemplos, cita a poesia grega (que surge *anadiomenicamente do oceano escuro do tempo*, mas com uma alma original e própria) e a da Renascença, particularmente a inglesa, (que rompe, flagrante, *da noite da idade chamada média*). Essas seriam as grandes épocas literariamente originais e o próprio Romantismo não se lhes pode comparar. Naqueles grandes períodos originais é que, exactamente, aparecem as maiores obras individuais (a *Iliada* e Shakespeare, Dante e Milton). Por irónica

(19) *Idem*, p. 81.

(20) *Ob. cit.*, p. 84.

dedução lógica, Pessoa concluía que se a originalidade, o equilíbrio e a nacionalidade do período poético de 1912 viessem a ser considerados grandes, grandes teriam também de ser os poetas das novíssimas gerações ou, «caso seja impossível considerá-los como tais... brevemente surgirão grandes poetas ou, pelo menos, um grande poeta da nossa nova poesia» (21), por onde Pessoa retomava a anunciação do supra-Camões. Seguindo o mesmo raciocínio, entre ingénuo e deslumbrado, entre irónico e irreverente, Pessoa provava a nacionalidade de uma poesia através da sua plena originalidade (como já insistira nos artigos que publicara na *Aguia*, nos inícios de 1912), justificando: «... Se a poesia de uma nação é em certo período em absoluto original, donde lhe poderá vir essa originalidade, esse poder de ser diversa e outra do que todas as outras poesias, se não de ser a genuína e suprema interpretação do que esse país tem de essencialmente diverso e outro do que outros países — e isso é ser tal país e não outro — é a raça» (22). Fundamentada, assim, a nacionalidade da novíssima poesia, restava assegurar a sua originalidade e equilíbrio.

Mas não pode haver originalidade sem equilíbrio, entendido este, como num psiquismo qualquer, pelo *grau de sua atenção ao mundo exterior*; e a originalidade, garantida de equilíbrio, consistirá, por sua vez, em *ter ideias inteiramente próprias e individuais*-, por outras palavras, *subjectivas*. De dedução em dedução, Fernando Pessoa acabava por concluir que o que se tornava necessário distinguir era se a nova poesia portuguesa envolvia ou não qualquer novo conceito do que é a realidade e *se a sua atitude perante o universo e a vida era uma atitude inteiramente nova* (23). Com uma implacabilidade vertiginosa onde escondeu a fraqueza dos seus argumentos, Fernando Pessoa distinguia, primeiro, Portugal como membro da civilização da Europa Ocidental; donde a sua evolução literária sé integrava na evolução literária da Europa; se nessa linha evolutiva, a nova poesia portuguesa trazia algo de novo em si, então essa *originalidade* teria de ser o *princípio de um novo estádio na linha evolutiva da civilização em que Portugal está integrado* (24). Donde, finalmente, essa Nova Renascença se vasaria pela Europa, tal o Renascimento, da Itália, contaminou todo o continente. Para melhor provar a sua tese, passava à análise dos estádios anteriores da evolução literária da Europa, para carac-

(21) *Ob. cit.* p. 91.

(22) Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa*, Lisboa, 1944,

p. 91.

(23) J. Boavida Portugal, *ob. cit.*, p. 92.

(24) *Idem*, p. 92.

terizar, por eles, o estádio literário seguinte e, por fim, comparar os dados obtidos com as características da novíssima poesia. Da concordância ou coincidência, se as houvesse, estava provada a tese de Pessoa.

Para a Renascença, a realidade fora exclusivamente a alma, porque a Renascença nunca atingiu o sentimento da Natureza e os seus máximos poetas (Petrarca ou Shakespeare) foram poetas do amor que é um sentimento que liga as almas; para os românticos, a realidade expressou-se pela Natureza e os seus máximos poetas, da alma só conheceram *cada um a sua alma individual* <sup>(25)</sup>, e acabaram a pensar por *imagens*, enquanto os renascentistas pensaram por *ideias*. Como o nosso conhecimento *não tem outros objectivos além da Alma e da Natureza*, a partir das características da Renascença e do Romantismo, deduz-se que o estádio seguinte da evolução literária, a nova Renascença, teria de consistir na  *fusão do psiquismo da Renascença com o psiquismo do Romantismo*, como exultantemente conclui Fernando Pessoa. E dessa fusão, adianta ainda, nasceu uma dupla noção de Realidade, a Realidade *Natureza-Alma* ou melhor, na *Nova Renascença a Natureza será concebida como Alma* <sup>(26)</sup>. De resto, como *provas*, Fernando Pessoa quase repetia as que já deixara nos artigos da *Águia*, recorrendo a trechos de Pascoês e de Jaime Cortesão.

Veiga Simões, que usufruía ainda dos ecos recentes da publicação d'*A Nova Geração*, veio depôr para aplaudir os novíssimos nos quais começava por assinalar a expressão do sentimento pátrio. Atacando a literatura académica e auto-satisfeita dos finais do século XIX, no que repetia, aliás, alguns pontos de vista que deixara n'*A Nova Geração*, fazia o elogio de um ruralismo simplista e chão que ficava para «os lados do Norte, bem distante do sussurro do Chiado, ali onde o sul tem agonias mais saudosas, a vida é simples como a quiz Sá de Miranda é ninguém sabe dos génios que esmorecem melancolicamente diante duma salsa, no Martinho» <sup>(27)</sup>.

Os grandes homens do fontismo (que realizou, lá fora, *empréstimos de dinheiro e de inspiração*), haviam recolhido do estrangeiro tudo o que em literatura tinham para dizer. Mas os novos, pelo contrário, tentavam reatar o filão do génio português, recorrendo a Camões e a Garrett. Veiga Simões não fazia mais do que repetir os pontos de vista, críticos, políticos e morais que os artigos da *Águia* martelavam, defrontando o estado de

<sup>(25)</sup> *Idem*, p. 94.

<sup>(26)</sup> *Idem*, p. 95.

<sup>(27)</sup> *Ob. cit.*, p. 89

coisas criado pelo constitucionalismo burguês, tudo para tentar que o país se interessasse por si próprio através do renascimento literário operado pelo poeta-profeta Teixeira de Pascoaes, que Veiga Simões considerava como uma verdadeira figura bíblica. E embora não deixasse de prestar homenagem a Teófilo Braga, cuja obra tinha, para o autor de *Nitókris*, intenção paralela à de Camões e à de Garrett, indiciava como mestres da nova escola o Teixeira-Gomes do *Agosto Azul*, Silva Gaio e Eugénio de Castro, Jaime Cortesão e Mário Beirão, Correia de Oliveira e Lopes Vieira, Carlos Parreira, Augusto Gil e Vila Moura.

O depoimento de Júlio Brandão é uma diatribe despropositada contra Pascoaes e representa a reacção do ressentimento académico e romântico aos rumos do Saudosismo. Por isso, defendendo-se, apreciava a nova poesia apenas como subjectiva; apresentava como único escritor de qualidade o polígrafo D. João de Castro; denunciava o teatro como de completa decadência apesar de alguns êxitos de Henrique Lopes de Mendonça; na Renascença, finalmente, não via mais do que uma *patuscada de vaudeville*. Júlio Brandão atacou Pascoaes com inusitada rudeza e muito maior injustiça, chegando ao insulto gratuito e mesquinho. A Renascença era, para o poeta convencional, uma *coisa imprevista de audácia e estupidez*; Pascoaes era uma *bexiga de porco*, um *tartufo*, um *Budasinho com navalha de ponta e mola*, de uma *ignorância e de uma abundância poética aflitiva*, a escrever *baboseiras em prosa colegial*. O depoimento de Júlio Brandão provocou gáudio e escândalo.

Particularmente assinalável foi o testemunho do visconde de Vila Moura, a que deu o título de *Os preconceitos literários da velha e da actual literatura*, e no qual agrupou com alguma lógica e inteligência, os prejuízos que corriam contra o Saudosismo e que o *Inquérito Literário* ainda mais agravara. Eram eles, segundo Vila Moura, a *guerra ao personalismo*, o *espírito de seita*, a *preocupação de uma arte social e exacta* e, enfim, a *reacção positivista*. Preconceitos dessa natureza já tinham dividido a família literária do século XIX (e iriam agitar o pequeno mundo literário português na polémica da arte comprometida e da arte livre), quando Garrett, Herculano, Camilo, Oliveira Martins, Fialho, João de Deus, Nobre e Junqueiro se haviam libertado dos compromissos das escolas e quando os seus seguidores, escritores menores que mais não fizeram que glosá-los, voltaram ao círculo fechado de novas subserviências escolares. Foi através desses, dos menores, que a arte acabou numa *estética de régua e compasso*, através do Realismo, ou numa *casuística de ingenuidades e de lamúrias*, através do pretexto romântico convencional.

Os descendentes dos *formigueiros literários*, já no século XX, agarraram-se aos lugares-comuns de sempre (Positivismo, Realismo, Romantismo, Arte Social, Nacionalismo, Regionalismo), esquecendo, porém, que o *cosmopolitismo, longe de ser um erro, deve ser um fim*, no que Vila Moura começava a distanciar-se do nacional-tradicionalismo de Veiga Simões e do casticismo da geração da *Águia*. Numa sequência que chega a lembrar um manifesto, Vila Moura enunciava, seguidamente, o seu conceito de Arte, as características dos escritores modernos, as causas do erro na Renascença literária. Assim, a arte, compreendendo toda a beleza, era profundamente amoral e não devia ser usada como um espelho já que apenas referia um mundo que podia ser apenas íntimo e estranho, um polipersonalismo que se escudava nos princípios de que o mundo real é inverosímil em Arte e de que a base da estética é a imaginação. *O temperamento, sublinhava, é o fio-mestre da vida impressiva* (28). Neste conceito de estética, Vila Moura admitia que existiam, em Portugal, realizações que podiam e deviam incluir-se no âmbito da arte pura e, nas gerações novas, felicitava-se, em suma, porque o elemento étnico deixara neles de ser um pretexto artístico, para passar a sugerir e a premiar a própria arte. Aí triunfava claramente o idealismo novecentista.

Mas havia erros na Renascença Portuguesa, porque abandonada à «literatura», nada lhe correspondia nas Academias e nas escolas. E só a *Águia* era um elemento novo de divulgação tanto dos pensadores mais jovens como dos inéditos de autores do século XIX, que já antecipavam a nova mentalidade. De resto, como novidades no campo da ciência, tudo se ficava na *Portugália* e na *Revista Lusitana*, porque nas Universidades a desolação era geral, como desoladoras eram a crítica, o romance e o teatro que não passava de *um simples desdobramento da eloquência fácil dos demais tablados*.

Retraído, numa carta ambígua, Carlos Malheiro Dias respondeu ao *Inquérito* com algumas evasivas, evitando as franjas da polémica que por Setembro de 1912 lavrava em quase todos os jornais de Lisboa e Porto. Colocando-se numa posição equidistante das várias tendências, inculcava à situação do homem de letras, em Portugal, (ou um proletário, ou um parasita, ou um diletante) a pobreza da própria literatura. Se com o advento do Liberalismo, os homens de letras tinham obtido uma certa notoriedade social, não tardou que, no país vegetativo e inculto de finais do século XIX, a ideia liberal passasse para as mãos ávidas de juristas e de pequenos letrados. A moda dos homens de letras

(28) *Ob. cit.* p. 102.

ao serviço da política acabou por desvanecer-se logo após a República, donde qualquer verdadeira reacção estético-literária não conseguia passar a barreira do indiferentismo e da abulia. Quanto a tudo o mais era céptico: «Acredito numa renascença precária, afirmava, restrita ao fenómeno periódico de uma renovação do nosso pequeno elenco literário. Mas, como as restantes renascenças literárias, essa... acha-se condenada a viver a mesma vida de privações que comprometeu o pujante desenvolvimento das gerações anteriores». E, com grande lucidez, previa já «o cruel desastre de tantas generosas esperanças, o aniquilamento de tantas e nobres ambições» (29), o fim sombrio do que tomava com um *programa de ilusões*.

Os depoimentos findaram com o de Carlos Malheiro Dias. Nas réplicas, além das mais significativas e a que já aludimos, de Leonardo Coimbra e de Fernando Pessoa, há que distinguir a de Raúl Proença (assinou o comentário na qualidade de *Dissidente da «Renascença»*) que foi um ataque violento a Júlio de Matos. Não é por esse facto polémico que a intervenção de Raúl Proença é importante, mas sim porque tendo sido o redactor do manifesto da *Renascença Portuguesa*, melhor do que ninguém podia aclarar os intuitos do seu processo de formação. O texto é ainda hoje esclarecedor, tanto mais que Proença o expurgou de tudo o que, por 1912, já era francamente acessório ou estava ultrapassado pelos factos de uma dissidência irremediável. Sublinhava, no entanto, que pelo programa originário da *Renascença* se pretendia, mais do que criar um foco de acção, organizar um bloco de inteligências que concentrasse tudo o que corria esparso, as boas-vontades que esbarravam com a indiferença, as iniciativas que se malogravam por falta de persistência, os intelectuais que estiolavam no isolamento. Se de bloco se apodava esse conjunto de pessoas, desejava-se, porém, que fosse estranho a factores políticos e distante das *cotteries* literárias para que a *Renascença* pudesse saltar, na sua generosidade originária, por sobre todas as divergências e apontasse a uma solidariedade sem equívocos. Para tanto, no próprio manifesto se fazia a etiologia da doença colectiva portuguesa, cuja principal causa recaía no tipo de educação que durante três séculos outro mais não fizera do que prolongar o movimento da Contra-Reforma. E Raúl Proença sublinhava: «o nosso espírito, a nossa maneira de encarar os problemas, o nosso modo de os resolver, as ideias fundamentais que formamos da vida e do mundo... são coisas anacrónicas sem relação nenhuma com o meio europeu em que nos integramos fisicamente (30). É como

(30) Ob. *cit.*, p. 121.

(29) Ob. *cit.*, p. 112.

se fossemos uma pústula no seio da Europa»<sup>(31)</sup>. Só os ventos que do Continente sopravam, por vezes, mais fortes, chegavam a açoitar-nos, tais os do Cientismo, do Positivismo, do Evolucionismo, do Determinismo. Mas mesmo assim, enquanto na Europa esses movimentos foram formas fecundas de progresso, em Portugal acabaram a transformar-se noutros tantos preconceitos, o do Cientismo a apontar apenas o que não se pode fazer; o do Positivismo a insistir no monolitismo dos dogmas; o do Evolucionismo a impor uma maior lentidão na resolução de tudo; o do Determinismo a ensinar o rigor das leis imanes. Progressivas, na Europa, as ideias, em Portugal, apenas se tornavam inibitórias, acentuando ainda mais o fatalismo hereditário e, por isso, é que sempre se tentava resolver os problemas graves que a Nação enfrentava, com o inevitável recurso de uma mentalidade envelhecida, se não antiga. Por esses motivos, a base do programa da *Renascença Portuguesa* consistia em pôr a nossa sociedade «em contacto com o mundo moderno, fazê-la interessar pelo que interessa os homens lá fora, dar-lhe o espírito actual, a cultura actual, sem perder nunca de vista, já se sabe, o ponto de vista nacional e as condições, os recursos e os fins nacionais»<sup>(32)</sup>. A *Renascença* criaria, enfim, duas coisas novas em Portugal, *uma elite consciente e uma opinião pública esclarecida*.

Confessava, todavia, Raúl Proença que a *Renascença*, através da *Águia*, não cumprira aquele programa porque, tendo dois grupos originários, o núcleo do Norte, *entusiasta, febril, ébrio de dedicação e de audácia*, e o do Sul, *pessimista, descrente, sem iniciativa e sem ímpeto*, o primeiro constituído por poetas, o segundo por espíritos mais intelectivos, o que na *Renascença* triunfara fora a *falange emotiva, mística, amorosa de sonho e de mistério*. Daí que a poesia tivesse tomado posse da *Águia* e que o Saudosismo fosse um elemento *sur-ajouté* que nada tinha a ver com a primitiva orgânica da *Renascença*. Esta era, como se sabe, a posição de António Sérgio e dos fundadores da *Seara Nova* que se afastaram da *Renascença Portuguesa* face à evolução literária da *Águia*, em cujo primeiro número nascera o grande equívoco quando Pascoaes decidira que era pela *Saudade revelada* que existia a *razão de ser* da *Renascença*, tendência radicalmente oposta ao espírito que animava o núcleo do Sul. Apesar do seu afastamento, não podia Raúl Proença aceitar os ataques de Júlio de Matos contra os poetas da *Águia*,

<sup>(31)</sup> *Idem*.

<sup>(32)</sup> *Ob. cit.*, p. 122.

ainda que individualmente considerados, e se ripostou a Júlio de Matos com desnecessária violência, não deixou de ter razão, ao contrariar o célebre psiquiatra, quando afirmou que por 1912 dependíamos muito menos da França do que dependera a geração que se amparou no Positivismo, sistema filosófico que denegriu em termos ásperos: «Há-de fazer-se um dia a história do que foi o Positivismo em Portugal e então ver-se-á que ele foi, em charlatanismo e em filáucia, em dogmatismo asinino e em incompreensão estupenda, mil vezes mais degradante do que todos os 'saudosismos' imagináveis» (33). Em vez de desnacionalizada, como pretendia Júlio de Matos, via Raúl Proença, na geração da *Águia* uma excessiva nacionalização, uma desmesurada tendência para a *lusitanidade*. E foi o próprio Proença quem assumiu a defesa do idealismo místico de 1912, rebatendo um a um os argumentos de Júlio de Matos, colocando-se, enfim, numa curiosíssima posição em que, se por um lado defendia o intelectualismo racionalista em face do Saudosismo, idealista e lusista, não o diminuía no seu nexo poético e no seu valor literário.

Também Antero de Figueiredo se insurgiu contra Júlio de Matos. Veio este novamente à liça, em réplica, mas nem se defendeu convincentemente, nem abandonou o pigarro catedrático e a incômoda posição olímpica que nunca deixou de assumir durante a polémica.

Augusto Casimiro, já adiantada e popularizada a contenda, confrontou-se com Júlio de Matos e com Gomes Leal. Quanto à refutação dos argumentos do primeiro, nada adiantou, na sua intervenção, ao que Proença já não tivesse deixado esclarecido e a Gomes Leal apenas ofereceu algumas flores de retórica académica.

João Amaral, que pouco viria a distinguir-se, antagonista confesso da *Renascença*, também respondeu a Júlio de Matos, a Gonçalves Viana e a Gomes Leal, acabando, porém, a beneficiar a *Águia*, na qual considerava que se encontrava o que de melhor a literatura portuguesa possuía, acentuando, como importantes, as experiências que corriam na *Rajada* e na *Dionysos*. Mas em algumas considerações curiosas, a modo de balanço, João Amaral não dava ao Saudosismo mais do que o curto horizonte de *um ambiente criado para joute de emoções e sugestões*, aceitando em pleno a existência de uma renascença literária de que o demiurgismo de Gomes Leal era indício percursor.

O depoimento de Jaime Cortesão merece referência especial na medida em que configura, em termos claros, o conceito

(33) *Ob. cit.*, p. 126.

de saudade que a *Águia* entretanto publicitava poeticamente. Sem ser um sentimento depressivo ou a recordação de uma pessoa querida, como pretendia Júlio de Matos, nem cultivá-la seria *amarrar-se ao passado*, era, pelo contrário, a expressão de um sentimento gratificante e generoso pelo qual se desejava «elevar a Raça à consciência activa das mais altas virtudes, levantá-la às suas mais sublimes culminâncias, arrebatá-la no ímpeto da sua antiga audácia» (34), no que ia coincidir estreitamente com Teixeira de Pascoaes que, no seu desforço com Júlio de Matos, apresentava como objectivo do Saudosismo e da Renascença, o despertar da raça na *sua renovada alma original*, de modo a insuflar-lhe novas energias. Para atingir esse objectivo, ainda segundo Pascoaes e Cortesão, os poetas da Renascença tinham descoberto na alma da raça a *síntese da alma espiritualista dos semitas e da alma pagã dos árias*, síntese, por sua vez, de dois princípios filosóficos, a espiritualidade e a sensualidade, que a palavra *saudade* inteiramente expressava. Pascoaes insistia e pormenorizava o que já deixara em artigos publicados na *Águia* e no próprio *Inquérito*, voltando a sublinhar os seus conceitos e opiniões tanto no comentário à intervenção de Proença, como nas réplicas a Adolfo Coelho e a Júlio de Matos. Refira-se ainda que quando Proença voltou à liça, em nova réplica a Júlio de Matos, produziu outro notável e violento ataque contra o Positivismo.

Albino de Meneses, que não viria a assumir qualquer papel de relevo na vida literária, atacou particularmente a *Dionysos* como se fosse «uma pobre lâmpada ramelosa do templo em que a arte... de fundilhos e pontas de cigarro pede arrimos a lentes e a figuras de destaque» (35), forma de denúncia em que se sentia o ressentimento das querelas estudantis que ainda agitavam a geração dos novos poetas. E tão pouco estimulante é, como a de Albino de Meneses, a intervenção de Sousa Costa que se não deixava de contrariar a *Águia*, também não deixava de elogiar a sua qualidade literária.

Aarão de Lacerda deplorava que o *Inquérito* apenas se abeirasse da literatura, quando, no fundo, as alterações do momento deviam muito mais à renovação filosófica que, entretanto, por intermédio de William James, de Bergson, de Eucken e de Boutroux, tinha modificado o pensamento ocidental. E, elogiando e defendendo o bergsonismo, descobria, na poesia da época, um veio filosófico representado por Pascoaes e outro, de transição filosófica para o lusitanismo, representado por Correia de Oliveira.

(34) *Ob. cit.*, p. 164.

(35) *Ob. cit.*, p. 208.

Do esquecido militar e crítico Manuel António de Almeida possuímos, no *Inquérito*, uma das primeiras e claras defesas do Modernismo que se fizeram em Portugal. Manuel António de Almeida, cuja escassa mas curiosa obra conviria reunir em volume, citado por Fernando Pessoa na carta a Adolfo Rocha que Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho incluíram no volume *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias* (36), evitando uma discussão meramente literária e personalista, aceitava a tendência idealista como um aspecto do movimento geral da arte europeia, em cujas ambições se inscrevia o desejo de exprimir o inefável, *a essência da alma indizível e fluída* (37), e a ideia integral, com o *seu cortejo de imagens, de sensações e de sentimentos*, tendo como característica fundamental a *Aspiração*, pelo que se organizava como uma arte mística, ardente e apostólica. Essa *Aspiração* traduzia-se na poesia, na estatuária, na pintura, tendo como condição o *sentimento religioso* a tentar, porventura, «uma representação nítida em torno da qual paira um nimbo de coisas evocadas» (38), definição da arte moderna que o próprio Fernando Pessoa (que considerou M. António de Almeida, em 1930, quando já pouco ou nada dele se sabia, como o *mais curioso espírito crítico português*) veio a seleccionar para exprimir a necessidade de *jogar num ponto nítido e universalmente transmissível a intelectualização da sensação*, como aconselhava a Miguel Torga; definição ainda que, como nenhuma outra ia, aliás, ao encontro dos pontos de vista de Fernando Pessoa, enunciados dezoito anos após o *Inquérito Literário*, de que *toda a arte se baseia na sensibilidade*, de que *a sensibilidade é pessoal e intransmissível*, de que *para se transmitir a outrem o que sentimos.... temos de decompor a sensação.... aproveitando nela.... o que é susceptível de generalidade*, e de que *não há arte intelectual, a não ser, é claro, a arte de raciocinar* (39). Mas Fernando Pessoa, em 1930, já nada poderia saber de Manuel António de Almeida que, nascido em 29 de Março de 1879, tinha falecido em 18 de Setembro de 1922. A sua biografia militar, única que mais intimamente conhecemos, não é rica em pormenores literários. Filho de mãe solteira, Gertrudes da Conceição Duarte, provavelmente de origem humilde, assentou praça com 18 anos, como voluntário, no Regimento de Cavalaria 4, tendo sido promovido a alferes, em Infantaria 5, em 1903, depois de ter frequentado, em 1902, o

(36) Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, *Páginas de Estética e de Teoria e Crítica Literárias*, p. 72.

(37) J. Boavida Portugal, *ob. cit.*, p. 229.

(38) *Idem*, p. 231.

(39) Fernando Pessoa, *ob. cit.*, pp. 70-71.

curso da Escola do Exército. Prosseguiu a carreira castrense sem incidentes, até que em 23 de Janeiro de 1917 foi mandado deter por ordem do Ministro da Guerra, devido a actos de indisciplina em colectivo, pena que vira a ficar sem efeito por força do decreto sidonista de 3 de Janeiro de 1918. Em 20 de Janeiro de 1917 embarcou, integrado no Corpo Expedicionário Português, para a frente de combate, em França, de onde só regressou, passado o armistício, em 5 de Março de 1919. Tinha, então, o posto de major e estava colocado em Lisboa, no Estado Maior da Infantaria. Afligido por grave enfermidade, o *mais curioso espírito crítico português*, conforme Fernando Pessoa, possuidor da Ordem Militar de Avis e da Medalha da Liberdade, apenas sobreviveu três anos, para morrer em quase completa obscuridade.

Outros depoentes houve, porém, no *Inquérito Literário*. Garcia Pulido, que colaborava na *Rajada*, fez o balanço da polémica, quer em desfavor da *inconsistência dos velhos* (forma por que aludia a Júlio de Matos e a Adolfo Coelho), quer da incompetência dos jovens para lhes responder e concluiu que perante os resultados do Inquérito era inevitável considerar que, completamente isolado, o artista se divorciava das multidões e que a *Renascença Portuguesa* vivia alheada das realidades. Restantes intervenções, como a do tipógrafo Ribeiro Coelho, trazem a curiosidade de referir já a crescente hostilidade do catolicismo militante ao Modernismo que começava a despontar; outras, como a do médico biliófilo Rita Martins, atacavam os preconceitos escolares dos continuadores forçados de Eça e de Fialho; outras, como a de António de Monforte, pseudónimo de António Sardinha, denegriam a *Renascença Portuguesa* em nome do nacionalismo radical, considerando-a uma *bastardia ignóbil*, ou, como a de Afonso de Bourbon, perguntavam-se se a concepção de Saudade, de Pascoaes, que era profundamente racista, se poderia aplicar a um momento histórico em que a Pátria não passava de um eufemismo.

Hernâni Cidade fez a síntese da polémica. Um pouco como vem depois de tudo dito, retirava conclusões também polemizantes sobre a ausência de verdadeira crítica literária em Portugal e apenas nas intervenções de Adolfo Coelho e de Fernando Pessoa encontrava matéria assinalável que valia por todo o Inquérito. Cabe-lhe a honra de ter descoberto, para a posteridade, o Fernando Pessoa de 1912 e o seu depoimento tem o grande interesse de se constituir numa tentativa de enquadramento das questões discutidas num pano de fundo filosoficamente aceitável. Apontando, sumariamente, os motivos por que, em Portugal, não era possível exercer a crítica literária, enumerava Hernâni Cidade algumas deficiências ou factores

negativos que António Sérgio, entre outros, viria a sublinhar e que primordialmente residiam na ausência de faculdades de análise e do *dom divinatório da síntese*, na falta de serenidade religiosa nos processos e até, porventura, na escassez de matéria verdadeiramente criticável. Tal como Garcia Pulido, do *Inquérito* retirava um diagnóstico: a intelectualidade, dominada já pelo magistério da crítica — existisse ela, de facto, ou não — dividia-se em críticos da velha escola e em críticos da nova escola. Nesta opunham-se, por sua vez, os não-renascentes e os renascentes. Os primeiros, os da velha escola, exerciam a crítica do palpite e, saturados de erudição, apenas viam no novo panteísmo uma das formas por que se substituía o arcadismo ou o quinhentismo. E acabavam a olhar, com desprezo, o que de poesia se ia ensaiando.

Quanto aos novos (renascentes e não-renascentes), como poderia Hernâni Cidade aceitá-los? O futuro professor da Universidade de Lisboa fora, como os da sua geração, férreamente educado nos dogmas de Taine. Ele próprio o esclarece: «...um povo étnicamente diferenciado, muito tempo vivendo num meio físico e psíquico distintos, deveria estereotipar na obra de arte o seu 'facies' psicológico individualizante» (40). Por isso, e não pelo rebater de ideias com que pretendeu contradizer Fernando Pessoa, não poderia aceitar a expressão de nacionalidade com que o autor da *Mensagem* acabava de timbrar a novíssima poesia portuguesa na síntese *Realidade-alma*, que Hernâni Cidade simplificadamente fazia assentar no naturalismo transcendental de Schelling, como teoria da identificação da natureza e do espírito numa suprema realidade ontológica que nada tinha a ver com um caso singular português. A única nacionalidade da literatura portuguesa, para Hernâni Cidade, não poderia ter outra proveniência que não fosse a do fundo sentimental da raça e nem a teoria das ondulações imitatorias de Tarde poderia explicar a nossa comunidade de sentimento e de ideia pelo que, talvez para defender Adolfo Coelho e os folcloristas das gerações anteriores, aconselhasse Fernando Pessoa a procurar no romancero e no cancionero populares o germe da decantada poesia nacional. Que se saiba, Fernando Pessoa não respondeu.

Boavida Portugal finalizou o *Inquérito*. Das considerações que exarou no termo do volume de 1915 convém recordar quem não respondeu: Manuel de Oliveira Ramos, Eugênio de Castro, Marcelino Mesquita, Sampaio Bruno, Mendes dos Remédios, Carlos Mesquita, Teixeira de Queirós, Antero de Figueiredo, Manuel da Silva Gaio, Coelho de Carvalho. Só decorridos alguns

(40) J. Boavida Portugal, *ob. cit.*, p. 273.

anos, Álvaro Maia lançaria um novo inquérito, nas páginas do *Diário de Notícias*, em 1920, sob a epígrafe de *Literatura de ontem, de hoje e de amanhã*, que novamente agitou o meio cultural português, não sem que antes, mas desta feita sem qualquer repercussão digna de registo o *República* voltasse a publicar novo *Inquérito*, em 1914, subordinado ao tema *O mais belo livro*, a que responderam muitos dos escritores que já haviam feito intervenções no de Boavida Portugal.

O inquérito de Alvaro Maia como que coroa as modificações que no *Diário de Notícias* se operam, ainda que muito lentamente, desde que, em 1 de Junho de 1919, Augusto de Castro substitui Alfredo da Cunha na sua direcção. Logo no mês seguinte aparece da autoria de Aníbal Soares o folhetim *A Semana do Chiado* que, embora de intenção satírica e ilustrado por Francisco Valença, faz a crónica da vida intelectual e cultural de Lisboa, exactamente no ano em que desapareceram algumas das figuras principais do passado imediato e da literatura do século XIX, como Teixeira de Queirós e Marcelino Mesquita. Em Novembro de 1919, passa Júlio Dantas a assinar artigos periódicos sobre o *Momento Literário*, em Portugal e no Brasil, sublinhando a obra de escritores como Lopes de Mendonça e a tendência para a literatura de cunho fragmentário, cosmopolita e exageradamente epocal, de que é testemunho a narrativa de Samuel Maia, entre outras. O *Diário de Notícias*, porém, não se fica por aí e introduz o gosto pelas grandes sínteses, quer através da discussão sobre o *Problema Português* (com conferências que também são anunciadas pelos finais de Novembro de 1919), quer através dos artigos de D. José Pessanha sobre a arte portuguesa, quer mediante o entusiástico apoio à fundação do Museu etnográfico, quer, ainda, por intermédio dos artigos de fundo da autoria de Fernando Emídio da Silva.

Pelo fim da guerra e enquanto se discute a Revolução Bolchevista, acentua-se, em Portugal, a campanha patriótica e proliferam tomadas de posição, as mais diversas, sobre a *Hora Nacional*, a redenção da pátria e o regresso ao regionalismo que é discutido sob as mais diversas facetas e pormenores. É neste movimento que se insere o curioso inquérito de Álvaro Maia, 1887-1940, jornalista monárquico intransigente, colaborador da *Monarquia*, do *Diário da Manhã*, do *Diário Nacional* e de outros periódicos radicais, que se distinguiu como crítico literário e como polemista político e que foi autor de um único livro, *Vento Sobre a Charneca*, publicado postumamente em 1944. O Inquérito vem anunciado no *Diário de Notícias* de 5 de Março de 1920, a propor questões em torno da hipótese de uma renovação da literatura nacional como consequência dos condicionalismos políticos, sociais e morais da época; sobre as

tendências mais vincadas ou características das letras portuguesas no início do segundo decénio do século XX; sobre as causas que determinavam o movimento literário que se fazia sentir no país; sobre as mais modernas gerações e os valores que despontavam; sobre a influência crescente do regionalismo, sem deixar de aflorar temas de carácter pessoal. Logo a 6 de Março responde António Correia de Oliveira que, na pegada de Fernando Pessoa, mas de forma assaz pedante e exageradamente académica, anuncia a vinda de um grande poeta futuro que, afinal, consubstanciasse as campanhas do neo-garrettismo e do nacionalismo estético.

O segundo depoente foi João de Barros que, retomando a discussão de temas que já deixara em artigos publicados em *La Revue*, apostava no triunfo de um movimento literário e artístico de base idealista, assumido como reacção contra o tédio, a decadência e a indiferença *laxista* que há muito caracterizavam o panorama cultural português. Seguiu-se-lhe Antero de Figueiredo que, na negação da fé, que foi um dos principais vectores da campanha republicana, assinalava, afinal, uma afirmação da mesma fé e um ineludível refrescamento e triunfo do Catolicismo tradicionalista, chegando ao ponto de anunciar ou de vaticinar uma época de conversões em massa. Hipólito Raposo respondeu em 5 de Abril de 1920 e negou, pura e simplesmente, a existência de uma literatura moderna, ou de outra qualquer, em Portugal. Através da óptica do seu conservadorismo típico e contundente, via, no momento português, a quase exclusiva manifestação das rebeliões do indivíduo contra os *grupos naturais*, a família, a profissão, a Nação, e ainda a revolta do sentimentalismo contra a disciplina da Razão, considerando o regionalismo como um regresso às virtudes da *Terra Patrum* e a literatura do futuro como uma forma de predomínio da inteligência sobre a sensibilidade.

Henrique Lopes de Mendonça, que responde a 17 de Abril, suspira por uma autêntica renascença romântica e dá a tradição nacional como único fundamento de todas as renovações, ao passo que Afonso Lopes Vieira, que responde a 21 de Abril, entrincheirando-se nas temáticas fundamentais do Saudosismo, propõe um esquema confuso e palavroso de reaportuguesamento de Portugal, através de uma geração que fosse afilhada de Garrett e que conseguisse europeizar, ou universalizar, a especificidade ou as singularidades dos nossos particularismos nacionais.

Aquilino Ribeiro, que responde em 14 de Maio, deixa, no seu depoimento, algumas notas curiosas e inteligentes sobre o problema das correspondências entre a literatura e o meio. Começa por chamar a atenção para a crise moral que grassava

na sociedade portuguesa, sem esquecer que há uma lei de relação entre a literatura e o meio social em virtude da qual, literatura e meio mutuamente se condicionam ou explicam. E perguntava-se: Mas *haverá entre nós uma atmosfera social que possa comportar uma renascença literária?* É que nos fenómenos sociais e até espirituais que, na época, poderiam determinar uma verdadeira renascença literária, o que, de facto, sobressaltava, eram factores negativos. A República era anti-intelectual ou, como escrevia Aquilino Ribeiro, *inintelectual* e nos seus bastidores quem se impunha, ou era o traficante sem grandes escrúpulos e sem grandes letras, ou era o cacique com muitos votos. E em todo o leque partidário, o único que oferecia uma platibanda ao intelectual era o partido unionista, desde que, obviamente, o intelectual fosse unionista. Ao mesmo tempo, a moral desaparecia da sociedade portuguesa e o mundo verdadeiramente novo por que todos aspiravam, *sem sanção, nem obrigação*, parecia cada vez mais longínquo. Até na própria vida da província, de que Aquilino Ribeiro era um dos grandes cronistas, nada substituíra os deuses abatidos em 1910, esses que apenas tinham sido trocados por uma justiça verbal, arbitrária, personalista. E, no entanto, apesar de *inintelectualista*, a República colaborou, de certo modo, até 1920 ou 21, na redenção cultural do país, ora mediante a criação de museus e bibliotecas, ora restaurando alguns grandes monumentos, acabando a incentivar o gosto periférico pelo classicismo, pelo *objecto que representa no trajecto da raça um transporte individual ou colectivo para fora do quebradamento humano*, conforme as palavras de Aquilino. E na literatura esse classicismo significava um retorno às fontes da língua e da raça, num movimento que, apesar de tudo, não deixava de ser esperançoso.

A renovação era, portanto, nacionalista, em clara oposição aos estrangeirismos de Eça de Queiroz e aos barbarismos de Fialho de Almeida. E, se uma geração o conseguisse, separando o trigo do joio, começariam a produzir-se, dentro do *nosso jardim*, as flores que tinham sido cultivadas por Fernão Lopes, Camões, Jorge Ferreira de Vasconcelos, Bernardes, Vieira, Garrett e Herculano. Melhor ou mais cristalinamente do que qualquer dos outros escritores que depuseram no inquérito de Álvaro Maia, enunciava Aquilino Ribeiro os fundamentos da tendência regionalista como regresso à madre e em cujos arcanos se desenvolve o embrião do ideário do futuro neo-realismo português ou, nele menos, do que o antecede na fase puramente crítica. É a vertente do regionalismo- ou da campanha regionalista que fora, em parte, desencadeada por Aquilino Ribeiro e que veio a congregar outros interesses quando o *Diário de Notícias*, a partir de 1920, se fez arauto das suas virtudes patrióticas. E ao

regionalismo prendia-se, afinal, o problema da língua literária, que teria de ser a língua do povo a invadir ou a contaminar, refrescando-a, a língua da literatura, envenenada de estrangeirismos. Na província, em suma, residia a qualidade de ser português e de continuar a sê-lo, donde a arte que se impunha ou que começava a impor-se, era uma arte de contracção, como, aliás, o próprio Aquilino Ribeiro deixara na abertura de *Terras do Demo*. O regionalismo constituir-se-ia numa forma de defender a nacionalidade que sempre fora realista e que urgia expurgar dos falsos idealismos e das galopadas românticas, sem, contudo, fechar os ouvidos, segundo as próprias palavras de Aquilino, *à forte voz que ia atravessando as fronteiras, chamando à união dos povos...., já que o ideal da Humanidade preferira ao ideal da Pátria*. No depoimento de 1920 parece estar generosamente concebido todo o programa que só viria a estabilizar-se e a consciencializar-se ideologicamente nas gerações neo-realistas de muito mais tarde: *....Podemos ser uma parcela do mundo novo, assente sobre outras bases económicas e sociais*.

Enquanto a campanha regionalista prosseguia com afirmações que iam assumindo um claro tom político, inclusivamente de Sousa Costa (*o regionalismo é o sistema muscular da Nação*), deslocando-se lentamente das zonas do progressismo para a área do nacionalismo provincialista, depunha Fausto Guedes Teixeira, em 21 de Maio de 1920 no Inquérito de Álvaro Maia. Novamente se aflorava o problema do regionalismo, apesar do poeta considerar que não há literatura velha ou nova, mas boa ou má. Guedes Teixeira opunha-se claramente a uma concepção de regionalismo, para Portugal, que fosse buscar as suas origens nos regionalismos provençal ou catalão, porque em Portugal era a mesma a língua para todo o território. A renovação proviria, assim, do culto do intimismo que era o fundamento do lirismo e este o era da literatura.

Entretanto, sempre sob a égide do *Diário de Notícias* e do seu director, Augusto de Castro, outra campanha se abria em Portugal: a do colonialismo que, associada ou matrimoniada com a do regionalismo lusista, conferia uma singular matriz ao nacionalismo que se desenvolvia, inclusivamente nos domínios da recuperação patrimonial, com campanhas permanentes em abono da salvaguarda dos bens nacionais, a baixela Germain, o castelo de Obidos, a querela sobre o mosteiro de Pombeiro, as associações de amigos de Tomar e de Leiria, o renascimento dos Jerónimos e da Torre de Belém e de um numeroso conjunto de edifícios que a República classificara. É já nesse ambiente que se comemora o dia de Camões, em 1920\* com apelos patrióticos de Guerra Junqueiro, de Antero de Figueiredo e de Júlio

Dantas e que, em certa medida, se deve entender o depoimento de Jaime Cortesão, publicado no *Diário de Notícias* de 24 de Junho de 1920. Cortesão admitia que se estava então no limiar de uma nova era da Humanidade, embora a arte, a religião e a política estivessem em crise. A guerra de 1914-1918 trouxera um inferno novo à vida do homem e, por isso, as velhas fórmulas políticas ou artísticas tinham-se tornado insuficientes para definir a realidade. A arte passara a ter grandes e inadiáveis responsabilidades perante a vida. Cortesão analisava, seguidamente, o que considerou a incubação nacionalista, como tentativa da Nação para decifrar o seu destino. Nesse enquadramento, o regionalismo era a sêde de verdade que devorava a alma contemporânea, e os seus poetas, filósofos e romancistas, um conjunto de valores inexcedíveis.

Carlos Selvagem depõe em 1 de Julho. Opondo-se à ideia de que em Portugal florescesse uma geração nova, no sentido mais amplo, apenas reconhecia, de uma banda, os Integralistas com um corpo de doutrina sólidamente fundamentado (ainda que utópico) que, embora espanejando o algebrismo racionalista e intolerante que dominou o século XIX, acabou, por seu turno, por criar um novo algebrismo teórico, absurdo e utópico para a burguesia dos anos 20. O misticismo do Integralismo era incompreensível para o utilitarismo moderno e, como escrevia Carlos Selvagem, ao manter-se *numa ortodoxa irredutibilidade política, transformou-se de algum modo em quantidade neutra, suspeita para o livre comércio das ideias*. Na outra banda estavam os extremistas da Ordem Nova, os portadores das temíveis ideias avançadas, de tendências puramente revolucionárias, internacionalistas, anti-capitalistas e anti-parlamentaristas, que constituíam uma minoria apenas grotesca na sua sinceridade impulsiva, preconceituosa e brutal. Não obstante, conforme Carlos Selvagem, os dois extremismos poderiam entender-se, porque sendo o nacionalismo um ideal profundamente generoso, fecundo e libertador, nenhum homem desempoeirado e culto poderia amesquinhá-lo em proveito de outras utopias. Nesse confluir de generosidades, via Carlos Selvagem a possibilidade de surgir um *Homem Novo*, uma espécie de renovado Fichte ou um outro Victor Hugo, o que, porém, a prática literária e o pensamento contemporâneo pareciam negar. Quanto ao regionalismo, seria talvez a única fórmula enérgica de Portugal poder refluir para as suas capacidades de pátria velha de oito séculos e de recuperar a herança literária de Garrett e de Herculano. E já anunciava Carlos Selvagem a necessidade de que um Homem viesse salvar o país e fazê-lo ressurgir no espírito do seu passado...

Seguiu-se o depoimento de Fidelino de Figueiredo, a que já nos referimos (vol. I) e em 28 de Setembro, o de Alberto Monsaraz que fazia pender a renovação literária de uma prévia renovação político-social, sublinhando a actividade dos nacionalistas como Mário Beirão, Hipólito Raposo, António Sardinha, Lopes Vieira e Correia de Oliveira. A tendência nacionalista via-a como uma natural expansão do espírito nacional contra o demorado estrangeirismo das gerações anteriores. De natureza praticamente idêntica foram as intervenções de Manuel da Silva Gaió e de António Sardinha, esta caracterizadamente polémica. Pode dizer-se, em suma, que o Inquérito de Álvaro Maia, pouco significativo, sob o ponto de vista literário, foi, no entanto, para o Nacionalismo e para o Integralismo, o que o de Boavida Portugal foi para o Saudosismo. Os integralistas utilizaram-no como um meio de divulgação, sem esconderem, muitas vezes, a forma quase capciosa com que se apropriaram do Regionalismo e do Nacionalismo estético.



## O SAGRADO E O PROFANO NO PENSAMENTO ETNOGRÁFICO DE JAIME CORTESÃO

É como simples estudioso das coisas da historia e da etnografia que nos aventurámos no tratamento deste tema.

O que vai seguir-se reflecte isso mesmo, o esforço para dar resposta a certas questões que assaltaram o nosso espírito, no contacto com a obra etnográfica de Jaime Cortesão, vista a alguns anos de distância.

Que nos relevem os especialistas dos estudos etnográficos a profanação do seu «templo sagrado».

Que nos absolvam por urna certa irreverência com que por vezes encaramos os problemas. Irreverência própria da «santa ignorância», mas também do «sagrado inconformismo».

Que nos perdoem se bulimos com a quietude do seu espírito e com a arquitectura dos seus conceitos.

Depois deste exórdio, em jeito de nota prévia, vamos tentar construir uma rede interpretativa que nos permita apreender o todo etnográfico, não duma forma puramente holística, mas tanto quanto possível sistémica, tendo sempre presente o sagrado e o profano como emanações subjacentes da própria realidade antropossocial.

Segundo Edgar Morin (1), os seres vivos e os sistemas biológicos e antropossociais (ao contrário das máquinas cibernéticas) têm a capacidade de se auto-organizar, reorganizá-lo constantemente.

O que garante a constância reorganizativa daqueles sistemas é a sua finalidade vitalista e a sua funcionalidade. As má- \*

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

C<sup>1</sup>) Cf. Edgar Morin, *O Método — A Natureza da Natureza*, Lisboa, Publicações Europa-América, Biblioteca Universitária, n.º 28, s.d.

quinas artificiais, ainda que paradas, mantêm a sua qualidade de máquinas e estão prontas a retomar a sua função sempre que reaccionadas; as máquinas naturais não, se deixarem de funcionar, desintegram-se imediatamente.

Todo o sistema comporta uma organização interna e complexa: consome e degrada energia, tende a degenerar na desordem e na desorganização entrópica, necessita de generatividade, de ordem e de organização neguentrópica para regenerar-se e reorganizar-se nas e pelas interacções e inter-relações, durante as quais volta a entropizar-se, a desordenar-se, a desorganizar-se...

É neste movimento turbilhonar e no tempo espiral que se configura o anel generativo/recorrente, produtor-de-si, fora do qual nada existe ou, se preferirmos, só existe a desintegração.

Ora, este modelo interpretativo pode aplicar-se com alguma vantagem à realidade etnográfica que pretendemos captar.

A primeira dificuldade com que se depara o estudioso das coisas etnográficas é uma certa indefinição e arbitrariedade, por falta de conceptualização, no emprego dos termos etnografia e etnologia.

Segundo a construção teórica de Jorge Dias, na esteira, aliás, de Leite de Vasconcelos, «estas duas palavras não se podem usar indistintamente, pois estão intimamente relacionadas. Uma e outra não são mais do que a sequência lógica de dois momentos dentro do processo científico. A etnografia designa o estudo descritivo de culturas individualizadas ou de sectores de uma cultura. A etnologia representa a parte geral, comparativa, interpretativa, ou seja, a ciência propriamente dita. Também se pode usar a expressão etnologia regional em vez de etnografia» — acrescenta o mesmo autor (2).

Podemos, pois, considerar que a etnografia representa a primeira fase do pensamento etnológico. Folclore, etnomusicologia, etno-história, etnogeografia, linguística, etnossociologia, etnopsicologia, ergologia, dialectologia, etc., não são ciências autónomas, mas simples especialidades ou disciplinas da etnologia, ou seja, capítulos, fases, momentos de uma única ciência que tem por objecto comparar, interpretar, generalizar, em suma, teorizar, a partir do estudo das manifestações culturais que caracterizam e individualizam os povos. Essa ciência é a

(2) Jorge Dias, *A Etnografia Como Ciência*, separata da *Revista de Etnografia*, n.º 1, Museu de Etnografia, Junta Distrital do Porto, s.d.; *Etnologia, Etnografia, Volkskundé e Folclore*, separata de *Douro Litoral, Boletim da Comissão de Etnografia e História*, Oitava Série, I—II.

etnologia, que os seguidores da escola anglo-saxónica designam por *antropologia* e os da escola alemã por *volkskunde*.

Mas não estará a etnografia/etnologia condenada a desparecer como ciência, por entropia do seu objecto?

Não será que o *kosmos* tende a aniquilar o *ethnos*?

Não terão as ciências etnográficas que reformular os seus processos e o método, neguentropizar o seu objecto, repensar o seu sistema conceptual, fazendo-o assentar em novas bases epistemológicas, para garantir a sua continuidade como ciência?

Não será urgente conceber e utilizar novas ferramentas mentais capazes de reedificar as ruínas do templo etnológico?

Dentre essas possíveis operatórias, não terão os responsáveis pelos estudos etnográficos/etnológicos que conceptualizar o modelo do anel generativo/recorrente e seguir uma *praxis* que potencie o pleno emprego das suas virtualidades? E a síntese do profano e do sagrado, caminho, aliás, seguido entre nós noutros domínios por Jaime Cortesão e Silva Dias, não serão materiais úteis a transportar para a (re) construção do edifício etnográfico/etnológico?

Tentemos uma primeira abordagem destas questões, procurando as origens e seguindo a trajectória da ciência etnográfica/etnológica.

Pode dizer-se que foi o fenómeno da expansão europeia iniciada pelos portugueses (tema tão caro a Jaime Cortesão) que deu origem aos estudos etnográficos, muito embora o termo etnografia só começasse a ser usado nos finais do século XVIII e só no século XIX esta ciência saísse do seu estádio embrionário e empírico. O contacto com povos desconhecidos e com diferentes sistemas de valores, por via de regra apoiados numa forte tradição oral, com modos de vida primitivos e extravagantes, despertou no recém-chegado europeu uma natural curiosidade.

Surgiram descrições apaixonadas e apaixonantes, escritas por navegadores-narradores que, sem o saberem, produziram preciosos documentos etnográficos, criando matéria alimentadora do anel generativo/recorrente, pela organização neguentrópica operada e pela transformação antropossocial em cadeia que vão possibilitar. Lembremos — para citar apenas um exemplo português — *A carta de Pero Vaz de Caminha*, que mereceu de Jaime Cortesão um estudo atento, profundo e até hoje insuperado.

A etnografia apareceu, pois, como a ciência dos povos sem história e sem alma, (povos ditos «primitivos», «atrasados», «bárbaros», «selvagens», «pagãos») formações sociais politeístas ou ateístas, mas em qualquer dos casos ignorantes do verdadeiro Deus — o Deus universal dos cristãos. Estes povos passaram a

ser vistos pela janela da civilização ocidental, numa atitude marcadamente etnocêntrica. O seu sistema de valores, o seu nível tecnológico, o seu padrão de comportamento, no fundo, o seu *ethos*, passou a ser avaliado em função do quadro mental do sujeito (observador/conceptor), tendo como ponto de referência os padrões civilizacionais europeus.

A este etnocentrismo dos restantes povos colonizadores, opõe Jaime Cortesão, aliás, na pegada de Gilberto Freire e de Jorge Dias, o cristocentrismo português, caracterizado pelo seu sincretismo cultural e pelo seu espírito de missão, de fraternidade e de tolerância étnica <sup>(3)</sup>.

Só no entardecer do século XIX e mais acentuadamente no nosso século é que a ciência etnográfica tenta libertar-se do exclusivismo das sociedades «primitivas» e procura alargar o seu campo de acção às sociedades históricas «civilizadas», particularmente as europeias.

No entanto, autores consagrados como Morgan, Durkheim, Marcel Mauss, Radeliff-Brown e Malinowski não escaparam à atracção pelas sociedades «primitivas», devendo a sua celebridade a trabalhos de campo ou a publicações sobre povos ou etnias aborígenes.

A acentuada mudança de ritmo que o arranque industrial introduziu na «caixa de velocidades» do tempo histórico e do progresso traz consigo um processo entrópico que leva ao desaparecimento contínuo e progressivo de todo o sistema de valores culturais da sociedade tradicional. Primeiramente nas cidades e centros industriais; depois, numa segunda fase, favorecida pela massificação dos meios de comunicação social, a ruptura alastra aos meios rurais, onde, aí mesmo, os valores tradicionais correm perigo.

É então que a atenção dos etnógrafos se volta para o campo, para as aldeias e lugarejos recônditos, a tentar salvar, enquanto é tempo, o que está condenado a cair em desuso e a desaparecer da vida quotidiana. É o processo neguentrópico que inverte a tendência e realimenta o fluxo do anel generativo/recorrente, produtor de regeneração e reorganização.

A etnografia ganha nova dimensão. Esbatem-se as tendências etnocêntricas e a etnografia/etnologia consolida o seu estatuto de ciência.

Atentos ao que se passa lá fora, mas em melhores condições etnopsicológicas porque historicamente libertos de etnocentrismo, (e servimo-nos aqui da reflexão de Jaime Cortesão)

<sup>(3)</sup> Veja-se o artigo de Jaime Cortesão, «Etnocentrismo e Cristocentrismo», *Notícias*, Lourenço Marques, de 4 de Maio de 1958.

os portugueses vêm nascer no seu seio uma plêiade de etnógrafos/etnólogos, nos quais o autor de *O Que o Povo Canta em Portugal* procurou haurir as suas bases etnográficas. Entre outros, permitimo-nos destacar Almeida Garrett, Adolfo Coelho, Teófilo Braga, Leite de Vasconcelos e Jorge Dias.

Mas a etnografia continua com diagnóstico reservado. Afectada ainda de «etnocentrismo», vai contrair uma nova doença; ou melhor, o etnocentrismo tende a degenerar em civitocentrismo. Com efeito, não só as sociedades «primitivas», mas também as populações campestres, pastoris e piscatórias dos países industrializados ou em vias de industrialização passam a ser aferidas pelos padrões culturais das grandes cidades.

A etnografia passa assim a ser concebida como um meio para desvendar coisas misteriosas e sagradas que os meios rurais guardam sem o saber e de que os cidadãos partem à descoberta, assim à maneira de turistas, para satisfazerem a sua curiosidade. É a profanação consciente do templo sagrado da Tradição.

Mas a percepção do fenómeno reforça a consciencialização do povo e a responsabilidade dos especialistas. É a tarefa de salvar, antes que desapareçam, velhas tradições, usos e costumes, utensílios, artesanato, crenças, mitos, lendas, danças, cantares, trajes, jogos tradicionais, padrões de vida e de comportamento, em suma, todo um sistema de valores condenado à morte pelo tribunal da civilização industrial de produção em série e de consumo em massa. Alarga-se, assim, o perímetro do anel que, para se manter, tem de aumentar proporcionalmente o caudal do fluxo do seu movimento turbilhonar.

À europeização do mundo sucede historicamente a industrialização do mundo. E a organização industrial transforma-se numa força imparável que alastra por todo o planeta na crista das ondas hertzianas.

Façamos uma pausa no nosso excuro para reequacionarmos certas ideias contidas nas questões atrás formuladas.

Se hoje os países altamente industrializados, ao contrário do que aconteceu no período colonial, não entram, antes favorecem, a industrialização generalizada aos países periféricos, porque sabem que não põem em risco, antes reforçam, as suas posições centrais, na medida em que é a única forma de, por um lado, venderem a sua maquinaria usada e ultrapassada e alargarem, por outro lado, o mercado para as novas tecnologias de que são produtores;

Se os países em vias de desenvolvimento pretendem a todo o custo industrializar-se e introduzir em todos os domínios as modernas tecnologias;

Se os povos ditos «primitivos», hoje reduzidos a pequenas etnias, tendem a desaparecer, porque é absolutamente impos-

sível e inadmissível mantê-los invulneráveis às influências das ondas de choque do progresso;

Se o meios rurais tendem a ser permeáveis à civilização industrial;

Então, a etnografia/etnologia, tal como hoje é entendida, tem os seus dias contados. Estará condenada a entropizar-se progressiva e desconsoladamente, tornando-se incapaz de manter a generatividade e a recorrência do vórtice produtor-de-si. Por outras palavras, estará condenada a desaparecer pelo desaparecimento do seu actual objecto de estudo e pela incapacidade de neguentropizar esse mesmo objecto, de modo a alimentar o movimento do anel generativo/recorrente.

Mas será que a sagrada «Carruagem Eterna» de caso pensado quer atropelar os laboriosos peões que, nas passeiras, cruzam a «Avenida do Progresso», ao dirigirem-se como conversos penitentes à «Universal Oficina da Criação», no ritual do seu dia-a-dia de trabalho?

Será que o *kosmos* tende mesmo a aniquilar o *etnos*?

Pensamos que não. Segundo a nossa óptica, as ciências etnográficas continuarão a ter o seu lugar. Temos até boas razões para pensar que, se os especialistas souberem reagir à inevitável ruptura epistemológica, reformulando conceitos e métodos e reinventando o seu objecto no e pelo fluxo generativo/recorrente do anel, a etnografia/etnologia sairá reforçada e remoçada da dura prova a que inevitavelmente vai ser submetida.

Antes de prosseguirmos, queremos deixar bem vincado que, na construção do nosso pensamento, tomámos o profano e o sagrado como ideia exploratória, inspirámo-nos na teoria cortesaneana da criação dos fenómenos etnográficos, aceitámos a ideia de que os materiais etnográficos tendem a desaparecer por degradação contínua e socorremo-nos do modelo do anel generativo/recorrente, segundo o qual todo o sistema se degrada e se realimenta continuamente.

No actual estágio do nosso quadro mental, estamos seriamente convencidos de que a poesia popular é um misto de profano e de sagrado que nasce no coração de poetas anónimos, tocados pelas emoções do quotidiano no momento sagrado de criar. Idêntico processo ocorre no eterno sentir da massa anónima do povo, relativamente à criação de outros fenómenos etnográficos.

Quanto ao problema etiológico da poesia popular, Cortesão rejeita a tese da criação colectiva, como que de geração espontânea, ao mesmo tempo que não aceita a tese das criações individuais de origem culta, adoptadas pelo povo.

Na introdução do seu *Cancioneiro Popular*, publicado em 1914, escreve: «É bem claro que todas essas cantigas são na sua origem de criação pessoal, obra de poetas anónimos, que o dia inteiro revolvem a terra com a enxada, ou lançam as redes ao mar, ou afeiçoam a pedra ou a madeira, pobre gente abandonada, cuja única educação lhes foi transmitida pela grande Mãe Natureza, em grandeza, bondade, singeleza e amor» (4).

E em 1942, seguindo o rasto de Leite de Vasconcelos, retoma o tema em *O Que o Povo Canta em Portugal*. Diz ele: «Para nós, pois, a poesia popular portuguesa, ainda que sendo criação individual, pertence, na sua quase totalidade, a poetas do povo de ambos os sexos, cuja produção é sucessivamente seleccionada, aperfeiçoada, adaptada a novos casos, como os seixos rolados da praia a que o atrito do mar multiplica constantemente as suas formas e a beleza» (5).

Repare-se que Cortesão, ao introduzir a expressão «na sua quase totalidade», admite a possibilidade de casos isolados de etiologia diferente da apontada na sua lei geral, mas que não passam de excepções que apenas confirmam a regra.

Para Cortesão, pois, a poesia popular portuguesa é, regra geral, obra de improvisadores e repentistas de ambos os sexos que, segundo o nosso quadro mental, continuamente realimentam o anel do sistema etnográfico. E Cortesão aponta casos concretos como o «Potra», o «Poeta Cavador» (Manuel Alves), o «Cantador de Setúbal», o «Zé Duarte» e a «Emilia Bernardo», de S. João do Campo.

Referindo-se aos dois últimos, cujos descantes e improvisos muitas vezes presenciou escreve: «Assisti, então, sem o pensar, a muitos desses momentos sagrados da criação da poesia popular». E acrescenta: «Mas Josés e Emílias, Manuéis e Rosas, cantadores e improvisadores, qual é a aldeia portuguesa que os não tem ou não teve?» (6).

Mas não é só à criação da poesia popular que Cortesão aplica esta teoria. Vejamos outros exemplos.

Pela «via rápida» do franciscanismo, cujo estudo tanto o apaixonou, chegou Jaime Cortesão aos complexos rituais das *Festas do Natal* e das *Festas do Império do Espírito Santa*.

Quanto às primeiras, conclui que a criação do *Presépio* e a popularização do *Natal* restituído às suas origens bíblicas se

(4) Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 18.

(5) Jaime Cortesão, *O Que o Povo Canta em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980, p. 14; *Cantigas do Povo para as Escolas*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914,

(6) *Idem, ibidem*.

deve aos franciscanos que o irão introduzir em Portugal e o levarão depois consigo no processo de expansão cristã pelo Mundo, de que os Portugueses são pedra basilar (7). O sistema ritual do Natal, de inspiração franciscana, como que vai profanar o divino e sacralizar o humano, na medida em que, no *Presépio*, ressurgem em cada criança um Menino Jesus, em cada homem um São José e em cada mulher uma Virgem Maria (8).

É a aproximação do Deus Criador das Suas Criaturas. Ao Deus abstracto, distante, invisível, inatingível e até vingativo apresentado pela parenética ortodoxa da igreja romana, contrapõem os franciscanos um Deus concreto, compreensivo e misericordioso, que se manifesta aos homens através de si próprios e do irmão sol e das irmãs aves e dos irmãos peixes e das irmãs plantas, em suma, através da Criação, que não se limitou ao simbolismo dos seis dias bíblicos, mas que continua incessantemente em cada dia do Tempo. É na linha de coerência destes princípios que os franciscanos enquadram o sistema ritual do *Auto Sacro do Presépio*.

Esta nova concepção teológica gerou enorme controvérsia no seio da igreja medieval, valendo aos franciscanos terríveis perseguições, tendo até sido acusados de hereges pelos elementos eclesiásticos mais conservadores.

Outro complexo etno-religioso a que Cortesão prestou muita atenção foi, como referimos atrás, às chamadas *Festas do Invério do Espírito Santo* (9), nas quais, como iremos ver, se entrechoca e se confunde com espantosa intensidade o profano e o sagrado.

Não há, ainda hoje, certezas acerca da origem remota das *Festas do Império do Espírito Santo*. Parece que certo imperador da Alemanha — possivelmente Otão IV, o Soberbo (1197 ou 1208-1218) — terá sido quem primeiro lançou os fundamentos duma instituição sob a invocação do Espírito Santo, destinada a socorrer os pobres atingidos pela fome que grassou no império ao raiar o século XIII. Daí se teria propagado a outros

(7) Sobre «O franciscanismo e a mística dos descobrimentos», além do seu estudo desenvolvido em *Os Descobrimientos Portugueses*, Lisboa, Arcádia, 1960, veja-se o seu artigo com aquele título em *Seara Nova*, n.º 301, de 2 de Junho de 1932.

(8) Acerca do Natal no pensamento de Jaime Cortesão, podem ver-se os seus artigos «O Natal na História da Civilização», *Diário de Lourenço Marques*, Natal de 1957, Número Especial; «Natal entre as Estrelas», in *Portugal — A Terra e o Homem*, Lisboa, Artis, 1966. Veja-se ainda, a este respeito, o nosso artigo «O Natal no Pensamento de Jaime Cortesão», *Diário de Coimbra*, de 21 de Dezembro de 1984.

(9) Ver «Espírito Santo. Culto do», in *Dicionário de História de Portugal*, vol. II.

estados da Europa, atingidos também pela mesma calamidade, normalmente acompanhada pela peste.

Do facto de ter sido instituída num império, por um imperador, terão resultado as cerimónias da «coroação», figurando tanto nos ritos litúrgicos como no cortejo pagão, entre outras manifestações etnográficas, os profaníssimos foliões, que talvez possam também ser tidos como os representantes directos dos famosos bobos palacianos, tão em voga nos últimos séculos da Idade Média (10\*).

Jaime Cortesão mostrou-se profundamente empenhado em resolver o enigma da origem do *Culto do Espírito Santo* e das *Festas do Império* a ele associadas, para o que tinha projectada, ao que parece, obra de fôlego, cujo plano chegou a apresentar a alguns amigos (n).

A sua morte em 1960 não lhe permitiu levar por diante a projectada obra. Porém, dos escritos que sobre a matéria nos deixou dispersos, podemos vislumbrar um pouco do que lhe ia no espírito.

Segundo ele, terão sido também os franciscanos os grandes mentores e difusores das *Festas do Império do Espírito Santo* em Portugal (12). E explica: «Desde a primeira metade do século XIII que se propaga entre os Franciscanos a chamada heresia dos *irmãos espirituais*, que exigiam a estrita observância da regra de São Francisco, em particular o voto de pobreza, em breve seguidos pelos *fraticelli*; e todos, sob a influência de

(10) Para o conhecimento destas festas que ainda hoje se realizam nos Açores, ver Frederico Lopes, «Memória sobre as festas do Espírito Santo na Ilha Terceira dos Açores», separata do Vol. 15.º do *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, Angra do Heroísmo, Tipografia Andrade, s.d.

(11) Veja-se a fotografia inserta em Ricardo Saraiva, *Jaime Cortesão—Subsídios para a sua Biografia*, Lisboa, Seara Nova, 1953, p 45, cuja legenda diz: «Jaime Cortesão expondo a David Ferreira, num Parque de Sintra, em Agosto de 1952, o plano da obra acerca de *O Culto do Espírito Santo em Portugal*. Veja-se também, Vitorino Nemésio *O Segredo de Ouro Preto e outros Caminhos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1960, pp. 100-101, onde pode ler-se: «Jaime Cortesão, que é o historiador que sabemos, mostrou-se-me empenhado em resolver o enigma da origem do Culto do Espírito Santo, que ele crê entroncado numa ramificação heterodoxa, ou suspeita de tal, da espiritualidade franciscana».

(12) Veja-se sobre este assunto «O Sentido da Cultura em Portugal no Século XIV», *Seara Nova*, 1311-1314, Janeiro-Fevereiro de 1956 e 1315-1316, de Março de 1956. Este estudo foi publicado em separata e também inserto em *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, in *Obras Completas* de Jaime Cortesão, Lisboa, Livros Horizonte, 1974, pp. 159-202: «Pentecostes em Santa Catarina», *O Primeiro de Janeiro*, de 27 de Junho de 1957.

Joaquim de Flora <sup>(13)</sup>, dividem a historia em três idades: a do *Pai* e da lei de Moisés, que terminara; a do *Filho* e do Novo Testamento, em crise; e, por fim, a do *Espirito Santo*, cujo advento estava próximo e viria substituir-se ao poder da Igreja, corrupta e decadente. Os *irmãos espirituais* seriam a alma dos tempos novos. Como é lógico, negavam a autoridade do Papa; e durante o grave conflito das investiduras, entre o papado e o Imperador da Alemanha, tomaram o partido deste último, assim como o de todos os monarcas de tendências civilistas que, por sua vez, os ampararam nas suas lutas dentro da Ordem ou contra a Santa Sé».

«Conhecida, como conhecemos, a rapidíssima expansão da Ordem de São Francisco em Portugal; a sua comunhão de espírito com as classes populares; e o grande prestígio dos frades observantes, continuadores dos *espirituais*, entre nós, não será de considerar que a heresia dos *irmãos espirituais* houvesse vingado também aqui, onde fora tão ardente e dramática a luta entre os reis, em defesa da soberania civil, contra os bispos e o clero?» <sup>(14)</sup>

Cortesão corrobora a sua convicção do prestígio dos *espirituais* em Portugal com a «existência de numerosas e diferentes versões da *Demanda do Santo Graal*» e da sua extraordinária voga na corte portuguesa, particularmente no tempo de D. Dinis, onde a Rainha Santa Isabel teve papel de relevo.

Ao que parece «toda a família de Isabel de Aragão — seu pai Pedro III, seu irmão e tios, que sucederam nos tronos de Aragão, de Maiorca, da Sicília e Nápoles — partilhou, em maior ou menor grau, das crenças dos espirituais, cujos princípios religiosos, éticos e políticos adoptou» pelo que é de crer que a Rainha Santa tenha sido fortemente influenciada pelo meio em que foi criada e com o qual continuou a manter estreitas relações <sup>(15)</sup>.

Apoiando-se no testemunho de vários cronistas portugueses, entre os quais D. Rodrigo da Cunha, Frei Francisco

<sup>(13)</sup> Segundo apurámos, Joaquim de Flora, Abade de Cister, faleceu em 1202, mas as suas ideias foram alguns anos mais tarde assimiladas e divulgadas pelos franciscanos espirituais. Cf. Henri de Lubac. *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore*, Paris, Éditions Lethielleux, 1981. Sobre as obras atribuídas a Joaquim de Flora, consultar José Veiga Torres, «O Temno Colectivo Progressivo e a Contestação Sebastianista», *Revista de História das Ideias*, n.º 6, Coimbra, 1984, pp. 236-237, nota 23.

<sup>(14)</sup> Ver nota 12.

<sup>(15)</sup> Além do que Cortesão diz sobre Santa Isabel quando noutras obras fala dos franciscanos, veja-se ainda o seu artigo «Santa Isabel», *Notícias*, Lourenço Marques, de 24 de Dezembro de 1958.

Brandão e Frei Manuel da Esperança, defende que a *Festa do Império do Espírito Santo* foi fundada pela Rainha Isabel e pelo Rei D. Dmis, no convento franciscano de Alenquer, por volta de 1323, sob a influência dos *espirituais*. Pela leitura do capítulo XXXVII da *História Seráfica*.... do último daqueles cronistas, que transcrevemos em nota e que, pelo seu realismo, nos abstermos de comentar, ficamos a conhecer o complexo ritual das festas do *Paráclito* associadas ao *Império*, nos seus primórdios, em Alenquer, onde o sagrado e o profano se entrelaçam e se combinam em perfeita harmonia (16).

(i6) p<sub>re</sub>i Manuel da Esperança, *História Seraphica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1956, tomo I, Livro Primeiro, cap. XXXVII, com o título «Do Império na festa do Efpirito Santo, & outras antiguidades, que tocão ao convento».

1. «A muitas coufas notaueis, em que teue boa parte a Rainha fanta Ifabel, fez lugar a velhice desta cafa. Hũa he a folemnnidade do Imperio, do qual ella & feu marido, pera celebrar a festa do Efpirito Santo, forão os inuentores primeiros. E porque a feu exemplo o mefmo Imperio se vfa em muitas partes, breuemente efcreueremos as ceremonias delle.

2. Dia de Pafchoa pela manhaam entra na noffa igreja o que ha de fer Emperador, affittido de dous Reis, & todos acõpanhados da nobreza, & do pouo, com tres pagens, que lhes trazem tres coroas, hũa das quaes deixou pera este acto a mefma Rainha fanta. E fendo primeiro offerecidas no altar ao Senhor dos fenhores, hum religioso veftido em veftes facerdotaes coroa com ellas a todos tres, que affi coroados acompanhão a noffa procifsão de Chisto refucitado. No mefmo dia a tarde faie da igreja o Efpirito fanto o dito Emperador com muitas leftas, & trõbetas, grande multidão de gente cõ canas verdes nas mãos, & dous pagens adiante, hum delles com a coroa, o outro com o' eftoque, & tornando a este noffo conuento, nelle fe lhe faz a mefma coroação. O faancristão dá ramalhetes aos nobres, & elles coftumão aqui dançar com duas donzellas de muita honeftidade, que a titulo de fe lhes dar parte do dote pera, o feu cafameto acompanhão o Emperador, & fe chamão fuas damas. Acabada esta festa torna elle a fobredita igreja, da qual primeiro faio, co a mefma majestade, onde depois de offerecer a coroa no altar, pelas mãos d'hũ facerdote a recebe outra vez. Logo fe afseta em throno debaixo de hũ docel, & os nobres repetindo os feus bailes o festejão cortezmete. Erão tantos os gantos em efas occafões, qel-Rei D. Manoel as limitou a duas frutas, as quaes fe dão a quem fe acha prefente. Defte modo continua o Imperio pelos domingos fequentes antes do dia da festa, & o vitimo, q por rezão das mefmas festas entrarem muito pela noite neceffitaua de luzes, ainda hoje fe chama o *domingo dos fogareos*.

3. Solenizaãofe as veſperas co a procifsão, nomeada da *candeg* da qual tâbe foi autora a mefma sãta Rainha. Saie do noffo coueto cõ toda a popa, & grandeza do Imperio, acompanhando hum home, q lejiã hũas madeixas de cera beta nas mãos, da qual fica ardedo hũa pota fobre o noffo altar, & o mais fe eftende pela villa ate chegar a igreja de noffa Senhora de Trianna. Aqui ordenou a Sãta, q toda fe enrolaffe

Esta *Festa do Imperio do Espirito Santo* alcançou tamanho êxito que rapidamente se espalhou pelo Reino e depois pelas Conquistas, de tal modo que se criou o proloquio: «A cada canto seu Espirito Santo».

Com base na investigação e comparação dos documentos acerca da cronologia e distribuição geográfica do *Culto do Espirito Santo em Portugal*, constatou Cortesão que, antes de 1321, nenhuma igreja matriz e apenas quatro hospitais tinham o Espirito Santo por patrono, mas, depois daquela data e até finais de quinhentos, a igreja matriz de 75 localidades, 80 capelas de hospitais e albergarias e cerca de um milhar de conventos, capelas de igreja e ermidas tinham aquela invocação.

Quase sempre, nesses grandes ou pequenos templos, irmandades do Espirito Santo celebravam festas alusivas ao *Império* e à coroação do Imperador.

Uma das localidades onde se realizaram anualmente essas festas sacro-profanas foi Eiras, cujo relato chegou até nós pela pena de Borges de Figueiredo. Esse relato, escrito em 1886, no livro *Coimbra Antiga e Moderna*, terá sido recolhido pelo autor por via oral junto de pessoas que ainda presenciaram essa tradicional manifestação etno-religiosa, onde o profano e o sagrado são os traços dominantes.

Se, porém, atentarmos nas *Festas do Imperador de Eiras* e nas *Festas do Senhor Espirito Santo nos Açores* <sup>(17)</sup> ambas registadas em épocas recentes, e as compararmos com as primitivas *Festas do Império do Espirito Santo de Alenquer*, registadas por Frei Manuel da Esperança, verificamos que se mantêm os traços essenciais, mas o complexo ritual no seu todo é diferente, o que vem provar uma certa evolução ao longo dos tempos, perdendo alguns traços, introduzindo outros, mantendo assim o fluxo anelante do sistema etno-religioso.

pera depois fe gaftar nos diuinos officios, & miff as, ficando ja cingido todo o corpo da villa cO o fio da fua intercefsão, ajudado por húa parte da Emperatriz dos anjos, & por outra do Patriarcha dos pobres. E affi acôteceo, q abrazôdofe efte pouo em crueliffima pefte, a mefma cãdea eftendida pelas ruas lhe purificou o ar corrupto, & defterrou o cotagio. Mas hoje, alterada a fua difpozição, a cãdea fe reparte pela noffa, & mais igrejas da villa; & a procifsão vai adiãte cO ella ate a cafa do Espirito Sãoto, onde logo fe hade gaftar no vodo. As marauilhas do ceo, q ja nifto forão viftas, pôde fer q noutra parte as conte efa hiftoria. Doutras feftas não tratamos, porque não ha nellas correpondencia com efte noffo conuento».

<sup>(17)</sup> Francisco Ernesto de Oliveira Martins, *Em Louvor do Divino Espirito Santo — Fotomemória*, nota introdutória de Américo Farinha de Carvalho, Região Autónoma dos Açores, Imprensa Nacional— Casa da Moeda, 1983, pp. 13-14.

Para possibilitarmos essa comparação e revelarmos a simbiose de profano e de sagrado a que vimos fazendo referência no ritual destas festas, chamamos a atenção do leitor para o relato das *Festas do> Imperador de Eiras* que em resumo apresentamos a seguir (18).

A cerca de uma légua a norte da cidade de Coimbra fica a povoação de Eiras, onde, segundo tradição muito- antiga e até 1832, se realizava a *Festa do Imperador do Espírito Santo* nos dias de Páscoa e de Pentecostes de cada ano.

Esta festa terá tido origem, segundo reza a tradição, num voto do povo de Eiras feito pelo pároco ao Divino Espírito Santo, para que a peste que grassava na cidade de Coimbra não atingisse a povoação. A pomba divina acolheu os rogos dos eirenses que não deixaram de cumprir anualmente o seu voto.

A câmara da povoação (Eiras tinha então honras de concelho) procedia à eleição do imperador, escolhido de entre os seus cidadãos, e fazia-lhe a entrega solene de meios considerados suficientes para a sua subsistência durante o ano: vinte e seis mil réis em dinheiro, cinquenta alqueires de trigo e oito almudes de vinho. Na primeira oitava do Espírito Santo, este imperador, acompanhado pela câmara, pela nobreza da vila, por dois pagens e dois criados, em cortejo precedido duma bandeira de damasco escarlate, dirigia-se à igreja matriz, onde tomava posse do seu cargo.

Assistido pelo juiz da igreja com cruz alçada e duas tochas, o pároco esperava no arco da capela-mor o imperador que, ao chegar, ajoelhava. Em seguida, o padre colocava-lhe na cabeça a coroa de prata sobre um casquete vermelho que dois pagens lhe apresentavam, dizendo com toda a solenidade: «Eu vos constituo Imperador de Eiras». Entregava-lhe depois um terçado antiquíssimo que o imperador beijava, restituindo-o ao pagem.

Finda esta cerimónia no templo, começava «sua majestade» a percorrer as ruas da capital do seu estado, dirigindo-se com o mesmo acompanhamento, mas agora com a cruz alçada entre duas tochas, à capela do Santo Cristo, onde ajoelhava para o pároco lhe tirar a coroa e o casquete.

Dali, com a bandeira à frente e alguns músicos, dirigia-se o cortejo em luzida cavalgada ao Mosteiro de Celas, em Coimbra. Uma vez chegados, entravam todos na igreja do Mosteiro ao som do repique dos sinos e, feita a oração do estilo, era

(18> Ver A. C. Borges de Figueiredo, *Coimbra Antiga e Moderna*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1886, pp. 329-332.

cantado um solene *Te-Deum*, no decorrer do qual era o imperador novamente coroado pelo capelão do Mosteiro <sup>(19)</sup>.

Terminado o ofício divino, ia o imperador sentar-se junto as grades do coro e aí conversava algum tempo com a madre abadessa e demais freirás.

Em seguida, «sua majestade» era convidado a recolher-se à hospedaria para descansar um pouco e tomar alguns refrescos que a abadessa lhe mandava servir. Então, a madre abadessa pedia-lhe a coroa para a dar a beijar às freirás que a consideravam «milagrosa». Todavia, e entretanto, as freirás mais travessas divertiam-se, troçando dele com pilhérias e dichotes.

Sucedendo-se aos logros das bernardas, ao sair à rua o rapazio escarnecia-o de mil modos, conseguindo até atar-lhe ao rabicho da peruca um fio (ou uma liga de meia) que, puxado, deitava por terra a cabeleira, o casquete e a coroa, ficando à vista a imperial careca. Porém, os leais e dedicados pagens protegiam «sua majestade», conseguindo salvar as insígnias imperiais <sup>(20)</sup>.

De Celas dirigia-se o cortejo imperial à capela do Espírito Santo, perto do santuário franciscano de Santo António dos Olivais, onde continuavam as festas com arraial, um grande banquete público, no qual tomavam parte, além do imperador, o seu antecessor e o pároco, ocorrendo na ocasião lutas de homens, corridas de éguas, leilões, etc. <sup>(21)</sup>.

Do relato da *Festa do Imperador de Eiras*, que em síntese acabámos de apresentar, é notório o imbricamento do sagrado e do profano no seu complexo ritual de vincada riqueza etnográfica.

Abrimos aqui um parêntesis para assinalar que as festas do Espírito Santo que hoje se realizam no alto dos Olivais são

<sup>(19)</sup> Note-se que a igreja do Mosteiro era da estrita serventia litúrgica da comunidade religiosa das freirás bernardas e que só neste dia e para esta manifestação sacro-profana abria as suas portas. O facto de Eiras ser fôreira do Mosteiro de Celas ajudará a compreender esta particularíssima excepção.

<sup>(20)</sup> Santa Rita Durão, o autor do *Caramuru*, descreve óptimamente num poema em latim macarrónico as zombarias de que era alvo o Imperador de Eiras.

<sup>(21)</sup> A. C. Borges de Figueiredo, ob. cit., pp. 329-332. Refira-se, a propósito, que certos enfiteutas, nomeadamente os cabeças de prazo de Figueiró do Campo, eram obrigados, pelas condições do foro, a trazer nesta época do ano ac Mosteiro de Celas um queijo bom e uma fogaça (bolo grande) destinados a serem leiloados na Festa do Espírito Santo, o que constituía uma fonte de receita. Ver o nosso artigo «O Mosteiro e o Burgo de Celas nos meados do século XVIII — Estudo Económico e Social», *Munda*, n.º 2, Coimbra, 1981, p. 27.

ainda uma reminiscência da *Festa do Imperador de Eiras*, extinta há mais de século e meio.

Com teor mais ou menos idêntico ou diferente, consoante o lugar e o tempo, estas festas sacro-profanas realizaram-se em variadíssimos pontos do continente e dos territórios ultramarinos. O *Culto do Espírito Santo*, ligado à *Festa do Império*, possivelmente fundado pelos *franciscanos espirituais*, mas consolidado pelo apoio oficial de D. Dinis e da Rainha Santa Isabel, espalhou-se rapidamente no país e, depois do século XV, na África Portuguesa, na Índia, nos arquipélagos da Madeira e dos Açores, donde passou, em grande parte por acção do açoreanos, ao Brasil e a outros espaços americanos, onde ainda hoje se mantém vivo.

Vimos que o ritual e o significado destas festas evoluiu através dos tempos. Mas que *significado* teria nos primeiros tempos a cerimónia da *coroação do imperador*?

É ainda em Cortesão que procuramos a resposta: «Quando nos lembramos de que o problema máximo da política na Idade Média foi o da investidura, ou seja, da coroação do imperador da Alemanha, a cuja família pertencia a Rainha Santa, prerrogativa que o Papa reivindicava como sua, própria e exclusiva, mas que os soberanos e os *espirituais* lhe negavam; e que esse conflito esteve particularmente aceso ou reaceso nos fins do século XIII e começo do seguinte, torna-se evidente que a cerimónia, logo tão rapidamente estendida a todo o Reino, representava, e não podia deixar de o ser, o *mistério* litúrgico dum culto que negava a autoridade do Supremo Pontífice, por consequência herético, e que, ao contrário, proclamava a supremacia triunfante do poder civil..... Não se nos afigura excessivo, por consequência, crer que a cerimónia da coroação do Imperador tenha significado aos olhos de muitos portugueses, e quando menos daqueles, frades ou leigos, iniciados na doutrina dos *espirituais*, a investidura simbólica da Nação pelo Espírito Santo — espécie de Pentecostes nacional, na missão de pio-pagar a fé a todo o mundo» (22).

Este tema das festas sacro-profanas do *Culto do Espírito Santo* que Cortesão não pôde concluir é vasto e não cabe nos parâmetros deste trabalho. Continua a aguardar estudo aprofundado, talvez a propiciar uma óptima tese de doutoramento.

Fiquemos, pois, por aqui, no que tange às *Festas do Império do Espírito Santo*, mas continuemos com Cortesão e com o sagrado e o profano no seu pensamento etnográfico.

(22) Jaime Cortesão, «O Sentido da Cultura em Portugal no Século XIV», (ver nota 12).

Em muitos dos seus artigos de feição etnográfica Cortesão deixa vincada a ideia da criação individual de vários elementos etnográficos.

Pensamos, pois, que o modelo cortesaneano da criação da poesia popular pode ser aplicado a outros complexos etnográficos, tanto em Portugal como noutros países ou regiões.

Vimos atrás como nascem e morrem os fenómenos etnográficos. Vamos ver agora como vivem e como se integram na realidade antropossocial.

Os elementos etnográficos comportam interinfluências, interações e inter-relações que asseguram ao conjunto complexidade, unidade e finalidade. Estamos, portanto, em presença dum sistema; dum sistema específico (como, em última análise, são todos os sistemas) com a sua própria escatologia, que se desenvolve no jogo da vida antropossocial e cujas balizas são o profano e o sagrado.

O sistema etnográfico tem como finalidade tentar assegurar a homeostasia dos complexos culturais que caracterizam e individualizam os povos, isto é, a sua identidade. É hoje frequente ouvir dizer que Portugal sofre duma grave crise de identidade, o que vale por dizer que está em crise o seu sistema etnográfico.

Já em 1914, Jaime Cortesão patenteou ideias claras a este respeito, pois escreveu o seu *Cancioneiro Popular* «para que os Portugueses possam inteirar-se da sua própria Alma e fundamentalmente sintam a prendê-los e a dirigi-los os laços, íntimos do Espírito, para que enfim se forme ou se torne clara a consciência nacional, dando-nos a possível unidade finalista»<sup>(23)</sup>.

Nós apenas acrescentaríamos o seguinte: Para que a Alma e o Espírito do Povo e a consciência nacional se formem e se revelem em toda a sua plenitude, torna-se necessário o conhecimento, não só do *Cancioneiro Popular*, mas de todas as manifestações culturais constituintes do seu sistema etnográfico. É a nossa visão sistémica que, nessa altura, (1914) falta a Jaime Cortesão.

No seu funcionamento e na sua finalidade como sistema, o sistema etnográfico tem capacidade para auto-reorganizar-se no e pelo anelamento generativo/recorrente.

É um facto que muitos elementos etnográficos se degradam e desaparecem da vida quotidiana. Mas essa desorganização entrópica é motivada pelo próprio funcionamento do sistema que não pode fechar-se sobre si, mas tem que abrir-se a outros

<sup>(23)</sup> Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 14.

sistemas, isto é, tem de acompanhar o ritmo da civilização, do progresso, do tempo espiral da história.

Isto significa que, na e pela desorganização, o sistema etnográfico vai regenerar-se e reorganizar-se. Como? Porquê?

Porque o desaparecimento de certos fenómenos etnográficos dá lugar ao aparecimento de outros, num processo permanente de reorganização neguentrópica, alimentadora do fluxo turbilhonar do anel generativo/recorrente.

Dias virão em que os «blue jeans» e os computadores hão-de ser considerados etnográficos. Como etnográficos se podem considerar já os «carros eléctricos», as «donas elviras» e outros modelos de automóveis antigos e quejandos objectos e máquinas cibernéticas.

Já em 1933 Leite de Vasconcelos escrevia: «Muitas outras cousas e ideias que hoje se consideram propriedade da civilização, pois se introduziram com ela, virão também um dia a tornar-se etnográficas» (24).

Esta perspectiva, pensamos nós, abre novos caminhos à etnografia, na medida em que ela deixará de confinar-se aos povos «primitivos» e aos meios rurais, pastoris e piscatórios e passará a estender-se às cidades e aos objectos cibernéticos, encarando os complexos culturais como sistemas e os povos não no sentido restrito de ilhas ou arquipélagos da sociedade, mas a sociedade no seu todo.

É evidente que os complexos etnográficos, como sistemas que são, não são fechados sobre si, são abertos a outros complexos, permitindo e favorecendo as trocas e as interinfluências que garantem a sua permanência no anelamento generativo/recorrente.

Nos sistemas biológicos, os indivíduos morrem, mas a espécie continua, mercê da capacidade de reproduzir-se. É a generatividade e a recorrência do anel. Nos sistemas antropossociais (como no caso concreto do sistema etnográfico) passa-se o mesmo: morrem uns fenómenos nascem outros (e uns só nascem porque os outros morrem) e o sistema continua no seu anelamento generativo.

Mas convém reter que a alimentação do anel generativo/recorrente não se faz apenas à custa de novos elementos; faz-se também pela neguentropização de elementos degradados ou em degradação.

(24) José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa — Tentativa de Sistematização*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1980, vol. I, pp. 3-4.

A etnografia é, em si mesma, neguentropia, na medida em que detecta, recupera, recicla, ordena e organiza os elementos etnográficos. É um processo formativo/informativo e toda a informação é potencialmente neguentrópica. Ao recolher, ordenar e acondicionar os materiais etnográficos (seja os próprios objectos, seja a sua imagem ou descrição) o etnógrafo está a recriar os fenómenos e a criar etnotecas que podem ser neguentropicamente utilizadas a todo o momento, pois constituem reservas alimentadoras do fluxo anelante produtor-de-si. É este o importante papel do etnógrafo e a razão de ser da etnografia.

A Jaime Cortesão cabe uma quota parte relevante no processo neguentrópico e anelante da etnografia portuguesa. Recapitulando um pouco do que dissemos sobre Cortesão, temos que uma parte substancial da sua obra etnográfica se encontra dispersa, quer nos livros editados, em especial os de carácter histórico, quer em centenas de artigos, publicados ao longo dos anos, em revistas e jornais, alguns dos quais reunidos na magnífica obra *Portugal — A Terra e o Homem*.

Mas, logo em 1914, publicou dois livros de carácter vincadamente etnográfico: *Cancioneiro Popular*, bem organizada colectânea de poesia popular, precedida de um estudo crítico e explicativo e *Cantigas do Povo para as Escolas*, livrinho que reúne cerca de uma centena de quadras populares, histórias em verso, cantilenas e adivinhas.

Em 1942, publica no Brasil O *Que o Povo Canta em Portugal*, colectânea com uma introdução crítica e uma selecção musical, onde deixa expressas as suas teses sobre a criação da poesia popular portuguesa e as interinfluências na poesia e na música popular entre Portugal e o Brasil. Na abertura deste livro escreve o que pensa de si próprio, a respeito do seu posicionamento no seio das ciências etnográficas. Vejamos o que aí nos diz: «O que vai ler-se não pretende ser obra extreme de ciência. Não nos movem pruridos de folclorista ou de etnólogo que não somos..... Se alguns títulos houvéramos de invocar na portada deste livro, para justificar o nome de quem o coordena e fundamenta, seriam os de poeta e historiador. De poeta, porque vamos encarar a poesia popular portuguesa, essencialmente como obra de arte. De historiador, porque não perdemos de vista o povo português considerado como criador de história» (25).

Para evitar possíveis diatribes, Cortesão deixa bem claro que não se considera etnólogo. Com efeito, embora tenha teorizado alguns temas, não deixou obra teórica sistematizada.

(25) Jaime Cortesão, *O Que o Povo Canta em Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980, p. 7.

Mas não se considerando etnólogo, será que se considera etnógrafo?

Ele nunca nos diz que é, mas também nunca diz que não é etnógrafo. Deixa à consideração dos leitores e críticos esse juízo de valor.

Pela nossa parte, pelo estudo que fizemos da sua obra e pelo modelo que adoptámos na distinção entre etnologia e etnografia, não temos dúvidas em considerá-lo etnógrafo. Mas etnógrafo que contempla o ecossistema etnográfico do mirante da história.

Para ele, o povo, o mesmo povo anónimo criador de etnografia é também criador de história. Em *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal* escreve: «Longos anos passados nos arquivos, quer nos portugueses quer nos estrangeiros, levaram-nos a dar uma importância crescente à criação anónima e colectiva. Convencemo-nos até de que na evolução histórica intervém uma oculta consciência da espécie» (26).

Paladino da interdisciplinaridade (de que a sua obra, concebida no seu conjunto, é um eloquente exemplo) Jaime Cortesão subscreveria, sem quaisquer reboços, a máxima atribuída a Abel Salazar: «O homem que só sabe medicina, nem medicina sabe».

Duma forma particular, entende que a etnografia e a história têm de caminhar de mãos dadas, já que o fim a atingir é idêntico: aprofundar as raízes culturais, conhecer a alma do povo e formar a consciência nacional, criando a possível unidade finalista (27).

Aliás, com o exercício mental necessário à elaboração deste trabalho, começou a tomar corpo no nosso espírito a ideia de que a interdisciplinaridade (em que o vector aparentemente antinómico sagrado/profano não pode deixar de estar presente) é uma das formas neguentropizadoras do pensamento científico e uma das fontes geradoras do fluxo que alimenta o grande «turnover» que é o sistema de ideias constituído por todas as áreas do saber.

A etnografia é, para Cortesão, como que o rés-do-chão do edifício da história. Estamos até convencidos de que é pela «escada de serviço» da poesia e pela «porta» da etnografia que Jaime Cortesão entra nos aposentos da história.

(26) Cf. Jaime Cortesão, *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1964, p. 5; *Os Descobrimentos Portugueses* (Prefácio).

(27) Jaime Cortesão, *Cancioneiro Popular*, Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 9; *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa, Livros Horizonte, 1964, p. 3.

Cortesão nunca concebe o homem e os povos separados do seu meio natural. No seu imanentismo panteísta, considera a Natureza e a Vida como > a essência de toda a Arte feita Beleza Suprema. No seu arquétipo do Mundo, há como que urna constante e necessária profanação do sagrado e uma sacralização do profano.

Faminto de paisagens, sente-se irresistivelmente atraído pelas belezas da grande «Mãe-Natureza». E, quando em 1957, saudoso da Pátria, regressa definitivamente do Brasil, percorre o país de norte a sul, para rever a terra e o homem, numa autêntica peregrinação aos «lugares sagrados» que lhe inspiraram belos artigos, publicados em vários jornais. O último desses «lugares sagrados» foi (não podia deixar de ser) a Figueira da Foz e a Serra da Boa Viagem que, já muito doente e num esforço sobre-humano, visitou cerca de um mês antes de falecer.

Ali, entre a Serra e o Mar, entre a Terra e o Céu, entre a Vida e a Morte, Jaime Cortesão sente-se possuído pelo perfume místico da paisagem e alimentado pela essência da própria Vida, como se os deuses lhe servissem o seu néctar azul pela taça dos horizontes.

Ali, transportando o olhar para lá do que a vista alcança, o seu pensamento parece voar a caminho da Eternidade.

Ali, no Alto da Serra, escreve o seu último artigo em que o profano e o sagrado se insinuam e que conclui com as seguintes palavras, as últimas que nos deixou, de esmerado recorte literário e de vincado pendor etnográfico. Atentemos nessas belas palavras:

«Já do Alto da Vela (vela ou vigia dos piratas que demandavam Buarcos e o Mondego) o panorama é do mais doce encanto. Daí, vê-se a curva da enseada bordando de esmeraldas a costa, o casario desde Buarcos à Figueira, o talhe profundo do Mondego, as areias de Lavos, mas o olhar atinge, nos dias claros, o farol de São Pedro de Muel e, mais longe, como aparições fantásticas, as Berlengas. E, para lá do olhar, a memória irresistivelmente evoca as baías da Grécia, onde os deuses viveram»<sup>(28)</sup>.

Pela leitura que fizemos da sua vida e obra (ou antes daquela através desta) concluímos que, para Jaime Cortesão, a realidade antropossocial é feita da síntese do profano e do sagrado; não são termos propriamente antitéticos, em que um representa o Mal, o Humano, a Morte, e o outro o Bem, o Divino, a Eternidade, antes dão a ideia de harmonizar-se e

<sup>(28)</sup> Jaime Cortesão, *Portugal — A Terra e o Homem*, Lisboa, Areis, 1966, ed. especial, vol. I, pp. 163-166.

(con) fundir-se de tal modo que tudo parece ser ao mesmo tempo profanação do sagrado e sacralização do profano.

Para Cortesão, a Poesia é a forma suprema da Arte e esta é o equivalente moderno das Religiões. A *corrente saudosista*, o *paganismo espiritualista* e o *misticismo naturalista* que influenciaram a produção poética portuguesa das primeiras décadas do século XX representam a tentativa de realização dessa *fusão de contrastes* e dessa cristalização do sagrado e do profano, só possível pela síntese do princípio cristão e do princípio luciferino <sup>(29)</sup>.

A nosso ver, o seu espírito ter-se-á alimentado no maná desses universos e a sua obra é a tentativa de harmonização desses contrários (ou melhor, o esforço para demonstrar que a antinomia é apenas aparente). Quem tiver dúvidas a esse respeito, veja, como exemplo eloquente, o seu poema *Divina Voluptuosidade* <sup>(30)</sup> e atente no esforço para harmonizar o sagrado e o profano, contido, aliás, no próprio título do poema, no qual aborda temas diversos como o Amor, a Natureza, o Homem, a Religião, a Mística, o Sonho, a Vida. Ao transportar o Amor ao «Reino do Sublime», como que teoriza o próprio Amor. Sublimada a sensualidade, harmonizados o cristianismo e o paganismo, conciliada a vida e a eternidade, fica explicada a aparente antinomia contida no título: *Divina Voluptuosidade*.

Cortesão é profundamente místico, mas dum misticismo laico, pelo que nunca se vinculou a qualquer igreja. A sua atitude moral e religiosa é de exaltação dos valores do cristianismo autêntico que reencontra em São Francisco de Assis. A sua fé cristã está patente no permanente transbordar de amor com que procura incensar a própria vida. E o franciscanismo exerceu sobre ele um forte poder de atracção moral, pela ampla generosidade humana com que procurou divinizar a Terra e pelo seu relevante papel nos Descobrimentos.

Cortesão quis ainda significar, com o seu último acto de vontade, que a harmonização do sagrado e do profano se projectam para além da vida terrena. Segundo nos foi informado por um membro da sua família, seu primo, Dr. Ivo Cortesão, quis ser amortalhado no hábito de burel dos franciscanos e que o seu cortejo fúnebre — numa simbólica manifestação laica de pesar e alegria — fosse acompanhado ao som da *Nona Sinfonia* de Beethoven.

<sup>(29)</sup> Cf. o seu artigo «Da Renascença Portuguesa e seus intuitos», *A Águia* — *Revista Mensal de Arte, Scienda, Filosofia e Crítica Social*, n.º 7 (2.ª série), Julho de 1912.

<sup>(30)</sup> Jaime Cortesão, *Divina Voluptuosidade*, Lisboa, Livrarias Aillaud & Bertrand, 1923.



## THE DESACRALIZATION OF THE WORLD IN THE POETRY OF FERNANDO PESSOA

In his 1982 version of *Fernando Pessoa: a Obra e o Homem*, António Quadros brings together, through a skillful use of the anthologizing technique, Pessoa's diverse ideas regarding religion from Paganism to Occultism (0). Quadros' anthologizing principle allows to place in a total religious perspective the points brought out by Dalila L. Pereira da Costa in *O Esoterismo de Fernando Pessoa* (2) and Leila Perrone Moisés' in *Fernando Pessoa. Aquém do Eu e Além do Outro* (3). Viewed from the perspective of António Quadros' anthology, it is possible to see that Fernando Pessoa established a basic outline for the study of history of religion, anticipating in very broad terms the work done by Mircea Eliade, originally published in French in 1976 (4).

What is particularly striking about the parallel with Eliade is Pessoa's awareness of three of Eliade's basic premises, which are «consciousness of» the «unity of the spiritual history of humanity» (5), the inherent presence of the sacred in the «structure of consciousness» (6), and «the ultimate stage of the desacralization», which Eliade considers «the sole, but important religious creation of the modern Western world» (7). \*

\* Iowa State University, U.S.A.

0) Vol. II, Lisboa, Editora Arcádia, 1982, pp. 169-193.

(2) Porto, Lello e Irmão, 1971.

(4) *A History of Religious Ideas*, vols. I—III. Chicago, The

(3) São Paulo. Martins Fontes Editora, 1982.  
University of Chicago Press, 1978.

(5) Vol. I, p. XVI.

(8) *Ibidem*, p. 5.

(7) *Ibidem*, p. XVI.

It is this last parallel that is the object of this study. I would like to show that Pessoa examines closely the desacralization of the modern Western world and establishes a relationship between this occurrence and the existential anguish. Furthermore, the only possible cure to the existential anguish is suggested in a return of the sacred element to the Universe, especially the sacred element of Paganism (8). In this choice of Paganism, I see not so much the fundamental rejection of Christianity *per se*, as theorized by Leila Perrone Moisés (9), but a turning away from the rational Tomistic scrutiny, which inevitably leads to the existential *angst*.

Pessoa's awareness of the desacralization of the modern Western world is shown with great effectiveness in three poems in particular: «O Último Sortilégio», «Símbolos» and «As Musas». It is consistent with Pessoa's heteronymic scheme that these poems should be part of the opus authored by *Ele-mesmo* and by Álvaro de Campos, since the other two main heteronyms, Mestre Caeiro and his closest disciple, Ricardo Réis, devote their writings to the expression and predication of the tenets of Paganism.

«O Último Sortilégio», a poem whose persona is the mother-earth, examines the extent of loss of sacred elements embodied in the planet Earth itself, and emphasizes the profanization of all those elements that once were sacred. The oldest deity in Greek Cosmology, the Ghea, has stopped being God,

Já meu furor astral não é divino  
Nem meu corpo pensado é já um Deus.

to become simply the road under our feet,

E ao luar que sobe além dos matagais  
Não sou mais do que os bosques ou a estrada (10).

The poem «Símbolos» shows the presence of sacred symbology in the entire world around us in contrast with a total absence of awareness of this symbology on the part of the modern man, who interprets all phenomena around him as simple manifestations of material reality,

(8) Perrone Moisés, p. 115.

(9) *Ibidem*, p. 116.

(10) Fernando Pessoa, *Poesias*, vol. I, Lisboa, Edições Ática, 1958, p. 230.

Que o sol seja um símbolo, está bem...  
Que a lua seja um símbolo, está bem...  
Que a terra seja um símbolo, está bem...  
Mas quem repara no sol senão quando a chuva cessa

Mas quem repara na lua senão para achar  
Bela a luz que ela espalha, e não bem ela?  
Mas quem repara na terra, que é o que pisa?  
Chama terra aos campos, às árvores, aos montes O<sup>1</sup>).

This poem expresses precisely what Eliade calls «the scientific desacralization of nature» (12).

The poem «As Musas» shows that not only the physical elements all around us have been deprived of their sacred status, human mind itself and the creative process that it embodies has been separated from the sacred source of artistic inspiration,

Os antigos invocavam as Musas  
Nós invócame-nos a nós mesmos.

in order to give a solipsistic, narcissistic and hollow home to the essential profanization of the modern creative act.

Quantas vezes me tenho debruçado  
Sobre o poço que me suponho  
E balido «Ah!» para ouvir um eco  
E não tenho ouvido mais que o visto  
O vago alvor escuro com que a água resplandece  
Lá na inutilidade do fundo...  
Nenhum eco para mim...  
Só vagamente uma cara,  
Que deve ser a minha, por não poder ser de outro.  
E uma coisa quase invisível (13).

The poem «Esta velha angústia» of Álvaro de Campos expresses particularly well the link between existential anguish and desacralization of the universe, and the desire to cure the anguish by a return to a sacred reality, no matter how grotesque.

(1.1) Fernando Pessoa, *Ficções do Interlúdio*, vol. IV, *Poesias de Álvaro de Campos*, Rio de Janeiro, Biblioteca Manancial, 1976, p. 166.

(12) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, Harper and Row, 1961, p. 151.

(13) Álvaro de Campos, p. 169.

O Sagrado e o Profano

Esta velha angústia,  
Esta angústia que trago há séculos em mim,  
Transbordou da vasilha,  
Em lágrimas, em grandes imaginações,  
Em sonhos em estilo de pesadêlo sem terror,  
Em grandes emoções súbitas sem sentido nenhum.

Transbordou.  
Mal sei como conduzir-me na vida  
Com este mal-estar a fazer-me pregas na alma!  
Se ao menos endoidecesse deveras!  
Mas não: é este estar entre,  
Este quase,  
Este poder ser que... ,  
Isto.

Se ao menos eu tivesse uma religião qualquer!  
Por exemplo, por aquele manipanso  
Que havia em casa, lá nessa, trazido de África.

Era feissimo, era grotesco,  
Mas havia nele a divindade de tudo em que se crê.  
Se eu pudesse crer num manipanso qualquer...  
Júpiter, Jeová, a Humanidade...  
Qualquer serviria,  
Pois o que é tudo senão o que pensamos de tudo? (14)

The poem about the death of o *dono da Tabacaria* shows that in the absence of the sacred, a physical place, because of its absolute fixedness, may assume a sacred dimension, a dimension which, although not rooted in the cosmological sacred, is a useful substitute because it provides a focal centralized point in the chaos of ordinary existence.

Cruz na porta da tabacaria!  
Quem morreu? O próprio Alves? Dou  
Ao diabo o bem-'star que trazia.  
Desde ontem a cidade mudou.

Quem era? Ora, era quem eu via.  
Todos ofc dias o via. Estou  
Agora sem essa monotonia.  
Desde ontem a cidade mudou.

Ele era o dono da tabacaria.  
Um ponto de referência de quem sou.  
Eu passava ali de noite e de dia.  
Desde ontem a cidade mudou.

(14) *Ibidem*, pp. 157-158.

*The Poetry of Fernando Pessoa*

Meu coração tem pouca alegria,  
E isto diz que é morte aquilo onde estou.  
Horror fechado da tabacaria!  
Desde ontem a cidade mudou.

Mas ao menos a ele alguém o via,  
Ele era fixo, eu, o que vou,  
Se morrer, não faltó, e ninguém diria:  
Desde ontem a cidade mudou <sup>(15)</sup>.

In the two poems viewed together, one can see the desire for a reality that is organized along vectors that are fixed and absolute. The desire to return to the sacred time and to sacred space permits an escape from the indistinguished and undifferentiated time and space of desacralized reality. This is particularly evident in the last stanza of the second poem, in which the space occupied by the poetic persona is totally undifferentiated from any other space, which lack of differentiation will lead to the persona's purely organic, scientifically desacralized, death, unnoticed by those around. Ultimately, then, in this yearning for a fixed absolute center, we can see expressed a desire for some form of immortality, a desire which, when denied by reason, results in existential anguish.

The last poem to be examined in the discussion of the cycle of a desacralized world which leads to existential anguish which leads to a desire for a return to the sacred is the poem «Apontamento». This poem is all the more interesting because it suggests the only solution available to the modern man, within the context of the Western world.

A minha alma partiu-se como um vaso vazio.  
Caiu pela escada excessivamente abaixo.  
Caiu das mãos da criada descuidada.  
Caiu, fez-se'em mais pedaços do que havia loiça no vaso.

Asneira? Impossível? Sei lá!  
Tenho mais sensações do que tinha quando me sentia eu.  
Sou em espalhamento de cacós sobre um capacho por [sacudir.

Fiz barulho na queda como um vaso que se partia.  
Os deuses que há debruçam-se do parapeito da escada.  
E fitam os cacós que a criada deles fez de mim.

Não se zanguem com ela.  
São tolerantes com ela.  
O que era eu um vaso vazio?

<sup>(15)</sup> *Ibidem*, p. 143.

*O Sagrado e o Profano*

Olham os cacos absurdamente conscientes,  
Mas conscientes de si mesmos, não conscientes deles.

Olham e sorriem.  
Sorriem tolerantes à criada involuntária.

Alastra a grande escadaria atapetada de estrelas.  
Um caco brilha, virado do exterior lustroso, entre os astros.  
A minha obra? A minha alma principal? A minha vida?  
Um caco.  
E os deuses olham-o especialmente, pois não sabem por  
[que ficou ali (16)].

The one common view of religion that emerges from the study of several modern religious theorists (17) is a view of religion as an organizing principle, a principle that imposes order upon the pre-sacred chaos. The neo-pagan solution proposed by Ricardo Réis, based on the teaching of Mestre Caeiro, would indeed restore order to the chaotic universe in which modern man finds himself. The modern occidental mind might be able to assimilate Paganism under the guise of Zen. Leila Perrone Moisés shows quite skillfully the affinity between Mestre Caeiro's Paganism and the Doctrine of Zen (18). Yet because Zen requires the suspension of thinking processes, its assimilation becomes a virtual impossibility for the Western man. That the acceptance of Zen would require a radical alteration of the Western man's way of being is amply substantiated in the controversial contemporary work of Robert Pirsig, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: an Inquiry into Values* (19).

It is precisely at the moment of realization of the virtual impossibility of Mestre Caeiro's posture for the modern Western man that the poem «Apontamento» becomes immensely significant.

At first the poem seems to express precisely the opposite of the organizing effect of the sacred. The persona's soul, which

(16) *Ibidem*, p. 133.

(17) Cf. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, MacMillan Publishing Co., 1968; Andrew R. Greeley, *Religion: A Secular Theory*, New York, MacMillan Publishing Company, 1982; Leszek Kolakowski, *Religion*, New York, Oxford University Press, 1982; W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960; Max Scheler, *On the Eternal in Man*, London, Camelot Press, 1960.

(18) Pp. 118-159.

(19) New York, Morrow Books, 1974.

consists of a form ordered and organized along the lines of a vase, is dropped by a maid, becoming shattered into a chaotic presence of a thousand indistinct and undifferentiated pieces. The maid's careless act brings about fragmentation and chaos to the jar's original form. Yet the gods, from whom all order is derived, are not angry at her. The poetic persona questions the gods' tolerance. There may be two reasons for the gods' forgiveness; one is that the jar may have been totally empty, deprived of content and meaning; the other, that the fragmented pieces have neither lost their essential nature, nor their awareness of their essential nature. The jar's original form could signify the emptiness of the old set of fossilized religion in which the jar would represent an archeological find, a merely formal vestige of an old belief. Its shattering returns it to a pre-sacred primordial chaos, but not truly primordial because it has not been turned to dust. Hence in the annihilation of its form lies the possibility of a new beginning, the eternal return. But once again, the possibility of the cyclical return to the origins is denied; shattered into a thousand pieces, the jar can never be reformed or remolded completely. The jar, therefore, could be a metonymy for the sacred element in the modern world, the sacred element which can never be recaptured completely and be the same as it was when it was nurtured by the loving gaze of the gods. But among all the shattered pieces, one piece can absorb and reflect the sacred brilliance of the stars. This piece, representing the modern man's retention of the sacred element within his essential soul, the creative part of his life, presents a mystery to itself and to the gods. Without willing or adopting a religious posture, the modern man has managed to retain a sacred element in his creativity, an element, which like all religious elements is totally irrational, and, because of this irrationality, a total mystery to gods and to itself. This irrational, mysterious, creative sacred glimmer, while indicative of man's inherent inability to return to the sacred origins, has the power of saving man from the existential *angst* by eternalizing the sacred element in his creative work. Thus, in effect, this poem offers the antidote to the hollow solipsistic profanization of the creative act lamented in the earlier quoted poem, «As Musas».

It is significant to note, therefore, that it is not in the eternal teaching of Mestre but in the fugitive and fragmented glimmer of hope of Alvaro de Campos that we can find the solution to modern Western man's existential predicament in the desacralized world. The existential «saudade» brought

*O Sagrado e o Profano*

on by the «profound *disappointment* (italics mine) with the present» <sup>(20)</sup> can at least in part be resolved with the creative act of «*Apontamento*».

<sup>(20)</sup> Alfredo Antunes, *Saudade e Profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1983, p. 215.

*VARIA*



## IDENTIFICAÇÃO DUMA PEÇA DE OURIVESARIA DO SÉCULO XV

A cruz processional de prata dourada, do séc. XV, em estilo flamejante, hoje na secção de ourivesaria do Museu Machado de Castro, de Coimbra, era — quando viemos definitivamente para esta cidade, em 1932, fixando-nos na Alta e, sem demora, começando a frequentar aquele museu, bem como a Biblioteca Geral universitária — uma daquelas espécies a que mais atenção demos. Porém, as únicas indicações obtidas foram as do livro *Noticia Historica do The soir o da Sé de Coimbra* por António Augusto Gonçalves e dr. Eugénio de Castro, organizado segundo uma selecção das principais, naquele tempo em que ainda o conjunto das pratas ocupava salas da mesma sé, e só dependia do cabido' catedralicio, sob a égide do ilustre bispo conde D. Manuel Correia de Bastos Pina (\*).

Terminavam aqueles estudiosos o descritivo da cruz pela frase: «Segundo a tradição pertenceu esta notável obra de ourivesaria gothica ao Mosteiro de Alcobaça».

Mais tarde acrescentava o primeiro: «No Inventário da Sacristia de Alcobaça, elaborado em 1519 e publicado por Viterbo, não se encontra cruz alguma que com esta possa ser identificada» (2). Contudo, manteve em título do parágrafo a designação de «Cruz de Alcobaça».

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

O) António Augusto Gonçalves & Eugénio de Castro, *Noticia historica e descriptiva dos principaes objectos de ourivesaria existentes no Thesoiro da Sé de Coimbra*, Coimbra, 1911.

— (A cruz de prata): p. 11, n.º 1 e grav. à mesma p.

(2) António Augusto Gonçalves, «Museu de Ourivesaria, Tecidos e Bordados», *Ilustração Moderna*, Porto, 1926, l.º ano, n.º 8, pp. 192-193 com grav.

E, naturalmente, o nome daquele mosteiro continuou a perturbar.

Em 1940, já como conservador-ajudante, a seguir à exposição comemorativa dos centenários, organizámos e escrevemos o *Catálogo da Secção de Ourivesaria* (3).

A dotação para a publicação havia sido escassa e as espécies museográficas não puderam ter o desenvolvimento descritivo que se desejava. Essa cruz ainda levou seis linhas mas sem explicações de origem; tal como o fizera o dr. Augusto Filipe Simões no catálogo da exposição de arte ornamental de 1882 (4).

Havia surgido em tempo anterior a inútil e impertinente questão da entrada principal da Sé Velha. Aduziam-se por um dos contendores certas ementas do *Livro das Calendas*, inicialmente segundo a cópia da Biblioteca Geral da Universidade.

Despertado o interesse pelo manuscrito, muito repetidamente o requisitámos e bastantes notas fomos tomando, no próprio gabinete dos bibliotecários, pois que, sendo volume dos reservados, era ali que a leitura se fazia, quando se não tratava de professores, que esses iam para gabinetes.

Registámos só o que se referia a peças existentes ou que presumivelmente o poderiam ser, isto é, as de interesse imediato.

O cônego Prudêncio Quintino Garcia havia-lhe feito uma cópia, que mandou encadernar em três volumes oblongos, encontrados no seu espólio, mas caída em mãos particulares e só muito tardiamente conhecida, sem que ninguém a tivesse utilizado. Está-nos agora como que sob mão.

Encontrámos o registo duma cruz que deveria ter sido de categoria, no dia 30 de Julho, pois que o volume é um calendário, disposto segundo o decurso do ano, com certas obrigações do cabido catedralício. Só bastante mais tarde viemos a identificá-lo e pôr de lado as presunções antigas.

Iremos transcreve-lo mas regularizando muito levemente a ortografia.

«Em nome de Deus. Amen. Segunda-feira, 15 de Julho anno de 1403 (aliás, 1443), foi universalmente acordado e determinado em Cabido pelo deão Pedro de Athaide que presente estava e por todos os que ahi estavam, que erão cerca de todos,

(3) *Museu Machado de Castro — Secção de Ourivesaria*, Coimbra, 1940—(Cruz processional): p. 7, n.º 15.

(4) *Catálogo o illustrado da Exposição Retrospectiva de Arte Ornamental Portuguesa e Hespanhola celebrada em Lisboa em 1882*, Lisboa, 1882—(Cruz processional): sala M, p. 7, n.º 58.



Cruz de D. Fernando Coutinho  
Anverso



Cruz de D. Fernando Coutinho  
Reverso

havendo memoria e justa consideração de reconhecer o bem fazer aos que os fizerão por animar, elles e outros, e enducer (induzir) a bemfeitorias, que em este dia — a saber — aos 29 dias deste mes de julho, daqui em diante para sempre se faça um anniversario com Missa de requiem e responso solemne pela alma do Reverendo em Christo Padre o Senhor D. Fernando Coutinho bispo que foi nesta egreja, pelos muitos bens, e com boa vontade que fez e mostrou a esta Egreja emquanto nella esteve, e especialmente por muitos e bons ornamentos que em sua vida deu a esta Sé, e por 70 e tantos marcos de prata que por sua morte ficarão, da qual prata foi feita a mais nobre cruz que aqui ha. Estabelecerão logo para este anniversario 10 libras antigas, repartidoyras entre os presentes e enfermos, e 10 segundo costume dos outros anniversarios, as quaes 10 libras se hão de haver pelos casais de Boi Velho».

Teremos de notar que nesta cópia do livro se fez redução do calendário romano e da era hispânica ao corrente, produzindo-se alguns erros com a interpretação do X-aspado, a que se não deu o seu valor de 40, o que sucedeu nesta ementa, segundo se vê da parte transcrita no notável estudo que vamos citar.

O tempo do episcopado do bispo (1419-1429), o peso da prata e a classificação de «mais nobre cruz que aqui há», e ainda o estilo da mesma cruz, haveriam de nos vir a parecer que se ligavam mutuamente.

Todavia não os considerámos elementos categóricos de classificação.

Só no passado ano de 1984, ao reeditar como quarta parte do volume *Estudos de Ourivesaria* o trabalho de 1944, *As pratas da Sé de Coimbra no século XVII* escrevemos: em continuação da verba — 61 - Cruz processional: Poderá ser a cruz que o Cabido mandou fazer com o legado do bispo D. Fernando Coutinho (5).

\*

\*\*

Ao mesmo tempo que se imprimia o volume, saía um outro de grande valor, escrito pelo ilustre Professor Doutor Avelino de Jesus da Costa, *A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Coimbra*

(5) A. Nogueira Gonçalves, *As Pratas da Sé de Coimbra no século XVII*, Coimbra, 1944. Estudo feito pelos inventários da Sé de Coimbra de 1610, 1624, 1635 e 1710.

— (Cruz): p. 38, n.º 61.

*Idem*, *Estudos de Ourivesaria*, Porto, 1984.

— (Cruz): IV parte, p. 329, n.º 61.

nos séculos XI a XVI <sup>(6)</sup>, que veio trazer elementos seguros para o conhecimento desse largo período e, no caso que se está a tratar, o da existência da ourivesaria antiga, pela publicação de inventários medievos, os de 1393 e 1492, e os seguintes de 1517 e 1546.

Se, no primeiro, não podia ser mencionada a cruz, era natural que o fosse no de 1492. A verba inicial diz: «Item. Huma cruz gramde toda dourada, aa qual falhecem do-us botões e seis pontas».

O defeito deste inventário é a reduzida pormenorização das peças mencionadas, sendo ainda o principal não dar os respectivos pesos.

Todavia, poderia ser esta mesma a que se procura. As «pontas» não passarão dos pequenos cogulhos salientes que rebordam todas as arestas, de fácil mutilação como o exame actual aclara, e os «botões», que são um complemento do ornato, de pouca segurança como se pode ver. A justificação encontra-se no contínuo manuseamento que os seus quinze ou dezasseis quilos tornam difícil. As faltas no mesmo género continuaram a verificar-se; assim o demonstra o estado actual.

A relação do ano de 1517, e 3 de Setembro, inicia-se pela verba da cruz. «Item. Primeiramente huma cruz grande de prata, toda dourada, inteyra e acabada com todas suas pertenças que pesa setenta marcos e cinco onças».

O inventário de 1546 revela certos pormenores que garantem a identificação: «Huma cruz grande, de prata dourada, com seu crucifixo e Nosa Senhora da outra parte, que pesa setemta marcos».

(6) Cónego Prof. Dr. Avelino de Jesus da Costa, *A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Coimbra nos séculos XI a XVI*, Coimbra, 1983.

Compõe-se esta obra de uma introdução com análise da biblioteca e do tesouro e, finalmente a publicação dos inventários: o primeiro organizado por extractos do *Livro das Calendas*, com 72 números, o de 1393 com 442, o de 1492 com 219, o de 1517 com 180, o de 1546 com 230. Acresce ainda a publicação de documentos, um dos quais do maior interesse para a identificação da cruz em causa.

— (Cruz de D. Fernando Coutinho): pp. 33, 48-55, 73, 144, 162, 204.

— (Requisição real das pratas): pp. 52-54, 205-214.

— (Requisição das de St.<sup>a</sup> Justa): p. 199.

No corrente ano de 1986 publicou o mesmo ilustre Professor o volume *A Biblioteca e o Tesouro da Sé de Braga nos séculos XV a XVIII*. Neste novo volume traz notícia das pratas, requisitadas em Braga e Guimarães (pp. 67-69, 270-274).

Trabalhos estes do maior valor para o estudo da cultura medieval e auxiliares da avaliação económica do tempo.

Se a ementa de 1517 já dava a identificação pelo peso, agora completa-se com as duas imagens de J. Cristo e N.<sup>a</sup> Senhora.

A outra ementa que nós próprios demos no volume referido, tomada do inventário de 1610 e repetida nos de 1624, 1635 e 1710, além de referir as duas esculturinhas e de indicar em que funções era usada (pontificais, e ofícios de defuntos de prelados e cônegos) diz: «peza sesenta & noue marcos & meio», acrescentando que havia uma vara coberta de prata para ser levada processionalmente.

A diferença de peso, setenta marcos nos primeiros e de sessenta e nove e meio dos segundos não é de preocupar. Estas pesagens, se em casos muito particulares eram feitas por ourives, ordinariamente eram tomadas por um empregado, utilizando balanças vulgares de cambos e pesos frequentemente de acaso, como a experiência por aldeias e sés nos tem esclarecido.

Pesos exarados num inventário todos os seguintes os repetiam sem exame, até que aparecesse um cônego obreiro metuculoso.

O cálculo dos sessenta e nove marcos e meio que ali se assentou, segundo o sistema actual, dava 15 950,25 gramas.

Para tal peso, seria necessário que o cruciferário das procissões fosse homem robusto afim de a levar erguida ou arvoreada, como diz o povo, horas seguidas, em certos casos.

Documento que dá a origem e vicissitudes de execução publicou-o o ilustre professor referido, no conjunto final, o qual é datado de 28 de Setembro de 1441.

A João Alvares Alvernaz ficara a dever o bispo D. Fernando Coutinho o fretamento duma barca. Intentou aquele um processo ao cabido para que fosse pago pela prata que ficara à sé para a cruz. Não se conhece todo o andamento do processo e há mesmo referências inexactas.

O corregedor da corte deveria ter confirmado a sentença a favor de Alvernaz. Da decisão do corregedor foi interposto recurso, nos termos normais, para o rei que, por sua vez, observadas todas as normas vigentes, decretou que a prata destinada à cruz ficasse isenta de qualquer ónus; e que a dívida, no entanto, fosse paga pelos mencionados testamenteiros.

Estava-se no ano de 1441. Segundo o citado *Livro das Calendas*, como ficou transcrito, haveria de reunir-se o cabido a 15 de Junho de 1443, determinando certos sufrágios pelo bispo, em atenção aos ornamentos que dera à sé e por setenta e tantos marcos de prata que, por sua morte, ficaram, «da qual prata foi feita a mais nobre cruz que aqui há».

Não sabemos em que data fosse exarada a ementa no livro e, se, pelo final da mesma, se poderá deduzir que naquele ano

estivesse executada, pois que é uma intercalação em português num códice latino. Mas será de crer que se não deveria demorar a fazer a encomenda, pois que a questão havida aconselharia que a prata se empregasse antes que pudessem surgir contra-tempos vários.

O espaço entre o decreto real, de 28 de Setembro de 1441, e a reunião do cabido, de 15 de Julho de 1443, se não é grande, poderia ser suficiente.

Poder-se-á indicar o ano de 1442 como ano médio da execução.

\*  
\* \* \*

Salva a prata e executada a cruz, teve a boa sorte de se livrar, anos depois, de outro perigo.

Falecera Henrique IV de Castela, a 12 de Dezembro de 1474. D. Afonso V de Portugal preparou-se para a luta bem conhecida, que teve o reencontro de Toro, a 2 de Março seguinte, ano de 1475. São sabidos os sucessos. Na segunda semana de Abril, regressou definitivamente o príncipe D. João a Portugal. Ficara o rei para continuar a luta mas sem recursos. Recorreu-se ao expediente já anteriormente empregue, tal como nas lutas de D. Fernando e D. João I, pedir às sés e igrejas de categoria o empréstimo das pratas para fundir e cunhar (7).

Publicou o ilustre professor, no livro citado, sete documentos, devidamente considerados no erudito estudo inicial do mesmo, sobre a tomada violenta das espécies do tesouro catedralício, documentos do maior valor para a vida da sé como para o estudo dos recursos económicos do tempo.

O príncipe estava na Guarda e a 16 de Dezembro daquele ano escrevia ao contador de Coimbra para que tomasse a prata, a da sé, a de St.<sup>a</sup> Cruz e igrejas do bispado e do priorado do mosteiro, devendo deixar só em cada igreja uma cruz, umas galhetas e um turíbulo. Era confessar a completa exaustação do tesouro real mas queria-se continuar a causa perdida! Houve contestações até à violência final.

(7) Em Castela a situação económica não seria melhor: «las Cortes de Medina del Campo concedieron subsidios y el clero entregou la mitad de la plata de sus iglesias para hacer frente a la guerra.»

Estavamos a escrever este artigo quando recebemos a obra de José Carlos Brasas Egido, *La Plateria Vallisoletana y su difusión*, Valladolid, 1980. Neste volume há, em nota (p. 80) ao capítulo VIII. *La destrucción de obras*, além de outros casos, referência ao doâ Reis Católicos.

Como se teria salvo esta cruz, de tal excepcional peso, quando outras havia que a poderiam substituir nas funções, se ela não se integrava na categoria de espécies sagradas que se isentavam? Muito possivelmente ou foi resgatada ou a sonegaram no tempo intermédio, como em diversas épocas se fez. Isso explicaria a pouca clareza do segundo inventário.

\*

\* \*

O cunho individualizante da cruz e que a torna peça destacada é o total revestimento por temas flamejantes; formados estes por linhas ondulantes e opostas, produzindo ovais alongadas e apontadas, que se seguem segundo os mais variados diagramas, partindo de combinações e desenvolvimentos elementares, a sugestionarem como que uma variada sucessão de chamadas.

A configuração geral da cruz é a comum ao tempo, em que os braços transversais e o do alto são de tamanhos sensivelmente iguais e, aqui, só um pouco maior o do pé, terminando os mesmos no habitual traçado em flor-de-lis, sem ainda o desenvolvimento manuelino mas mais acentuado que nos séculos anteriores. À altura da implantação dessas terminações florais insere-se um medalhão quadrilobado com esmaltes translúcidos, menores que o costume.

Não tem nó, isto é, o desenvolvimento da peça de inserção da mesma e fixação da haste processional; mas o jeito dado ao espigão mostra que a teve, pois que foi afeiçãoado com esse fim. Já não seria aquele nó subsférico da cruz de Ancede <sup>(8)</sup>, cuja fotografia publicámos recentemente, nem ainda o desenvolvimento dos dosseletes do século imediato. Talvez fosse esse desaparecimento a causa da divergência dos pesos, atrás notada. E não se pode saber se esse nó não terá ido para a contribuição da guerra.

A um e a outro lado havia duas esculturinhas fixadas independentemente — na frente a figura do Crucificado que esteve substituída por uma posterior e que não existe, e no reverso a da Senhora com o Menino — dispostas como em nicho de portal, com dosselete de duas ordens e pirâmide de fecho. Só a Senhora, a existente, se apoia em singela mísula.

<sup>(8)</sup> A. Nogueira Gonçalves, «Tres Cruzes Medievais», *Mundo da Arte*, n.º 14, Coimbra, 1983, pp. 2-7.

A secção dos braços forma um rectângulo de arestas tão fortemente biseladas que se unem, produzindo o desenho final um hexágono irregular.

O ornato flamejante alastra-se por todas as superfícies, recortado na chapa, dando um grande efeito pelo seu brilho de ouro, a contrastar com o fundo escuro que esse vazado produz. Batida do sol, nas procissões, era como uma renda de ouro a encantar a vista!

O ourives variou as composições, de modo que cada parte da cruz se diversificasse. Ao centro da placa medial, em cada pétala maior das extremidades, traçou rosáceas, quer irradiando do centro ou para ele convergindo, quer em direcções combinadas, por hábeis concordâncias curvas, para as outras pétalas. Nas superfícies maiores, as das faces, correm outros motivos, seguindo vários diagramas. Nos chanfros são mais uniformes os «seguintes» de novos temas.

Uma leve cristagem de folhagens avança pelas arestas; todavia nas do perfil geral da peça são mais salientes.

A figura humana está representada pela Senhora com o Menino, pelos quatro esmaltes de cada lado e por umas pequeninas que mal se notam e se inserem nos quatro pilarzinhos da zona inferior de cada dosselete.

Os esmaltes têm a lâmina gravada e a cobertura do esmalte translúcido e esverdeado, embora bastante caído. Na face, que era a do Crucificado, há no alto o pelicano; nos braços os naturais companheiros, à direita dele a Senhora, ao lado oposto S. João Evangelista, mas sentados e tendo este um livro aberto, ao fundo o homem a ressuscitar, vestido dum gabinarado e não meio desnudado como é de hábito. Ao lado contrário, o da Senhora, os quatro Evangelistas, sentados a escrever a uma banca, ficando^lhes ao lado os animais simbólicos, lendo-se ainda em filatérias seus nomes: no alto S. João e a águia, à direita da Senhora, S. Marcos com o leão, à parte oposta S. Lucas e o touro, na base S. Mateus e o homem.

A Senhora com o Menino no braço esquerdo, de leve diadema, o vestido a alastrar pelo chão, passando o manto pela frente e a ir-se prender ao outro lado, reerguido pelo braço direito cuja mão sustentaria um ramo florido. Escultura pouco hábil, de quem não teve grande prática de figura.

\*  
\* \*

De que centro de fabrico será a cruz, perguntaremos?

Esse tratamento de figura, de género provincial, a falta de conveniente modelação das zonas anatómicas, que é o caso

*Ourivesaria do Século XV*

vulgar nas oficinas em que a figura é caso raro e o que na Coimbra medieval sempre se nota (Senhora que foi da Rainha Santa, S. Nicolau da sé, bustos dos Mártires de Marrocos), aliando-se ao local onde há séculos tem permanecido, a existência de oficinas e nomes conhecidos desde a época da reconquista no séc. XI e os acidentes da encomenda da mesma, dão a convicção de que se trata de produto da cidade do Mondego.



## ALGUMAS NOTAS SOBRE O TSOLARXO' DE BENEDETTO BORDONE

1. O estudo do «*Isolario* de Benedetto Bordone» 0) levanta um grande número de questões de diversa ordem; de entre elas distingo quatro problemas, que considero essenciais e que estão, de certo modo, inter-relacionados:

- a) o das fontes a que o Autor recorreu, não só para os topónimos que insere nos seus desenhos, como ainda para as informações que sobre os lugares representados presta ao longo do texto;
- b) a origem dos seus desenhos, em que logo à primeira vista parece dominante a influência medieval — até por neles apenas considerar oito rumos;
- c) o cruzamento, que é evidente, de informações tradicionais com dados adquiridos pelas viagens transoceânicas dos séculos XV e XVI; e,
- d) por último, a falta de coerência por vezes verificada entre texto e desenho, ou mesmo entre desenhos distintos referentes à mesma área da Terra. \*

\* Director da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

C<sup>1</sup>) A primeira edição, de 1528, intitula-se *Libro de Benedetto Bordone, Nel quai si ragiona de tutte VInsula del mondo con li lor nosni antichi & moderni, historie, fauole, & modi del loro uiuere, & en qual parte del mare stanno, & in qual parallelo & clima giacciono*; foi reproduzida fac-similarmente na colecção *Theatrum Orbis Terrarum* (Series of Atlases in facsimile), Third Series, Vol. I, Amsterdam, 1966, com uma introdução de R. A. Skelton. Para os meus comentários recorri à edição (actualizada) de 1547, que já tem um título mais adequado: *Isolario de Benedetto Bordone, etc.* (repete o restante título anterior), e termina com a indicação *Ricoreto, & di NUOVO ristampato. Con la gionta del Monte del Oro nouamente ritrouato.*

Sem abordar o ponto indicado em a), que a professora Carmen Radulet se dedica neste momento a aprofundar, as presentes «notas de leitura» visam, sem qualquer preocupação de se tornarem exaustivas, alguns dos aspectos dos outros três pontos. Pedimos ao leitor que as considere como apontamentos avulsos, redigidos ao sabor das impressões colhidas numa primeira abordagem da obra, portanto sem o cuidado de uma ordenação precisa, que outro tipo de trabalho imporia.

A estas palavras introdutórias devo acrescentar que, como aliás já salientou R. A. Skelton, a obra de Bordone está decomposta em três partes ou livros, e que as minhas considerações incidirão apenas sobre o primeiro deles, que trata das ilhas Atlânticas. A última parte, em que, a meu ver, é mais incidente a influência de Ptolomeu, ocupa-se das ilhas do «Oceano Oriental» (índico) ; o livro intermédio é dedicado às massas insulares do Mediterrâneo, e o seu estudo requer, sem dúvida, uma análise muito detida.

Na introdução a uma recente edição facsimilar, R. A. Skelton, que a dirigiu do ponto de vista científico, afirma que este livro «segue... a forma tradicional e o estilo estabelecido pelos seus predecessores» (2). Aponta, entre outros, Buondelmonti, que viajou pelo Mediterrâneo Oriental, e depois dessa viagem escreveu uma *Descriptio insulae Cretae* (3) e um *Libri insularum Archipelagi*, reproduzido em número relativamente elevado de cópias durante o século XV; e o *Isolario* impresso em Veneza em 1485. da autoria do navegador Bartolomeu da li Sonetti, de que ainda existe pelo menos um manuscrito, no National Maritime Museum, de Greenwich. A estas obras, possíveis inspiradoras de Bordone, já antes acrescentara Almagiá o *Insularum Illustratum*, do cartógrafo Henricus Martelus Germanus, que correu manuscrito (4); este historiador italiano informou que conhecia duas copias da obra, encontrando-se uma delas na British Library (Manuscrito Add. 15760).

Seria muito interessante proceder a um estudo comparativo do livro de Bordone não só com estes trabalhos, mas também com o *Insulario* avulsamente incluído no chamado Manuscrito de Valentim Fernandes (5), que lhe é anterior, e com o *Insulário* de Alonso de Santa Cruz, que o seguiu de poucos

(2) Ob. cit. na nota anterior, p. V.

(3) Skelton informa que ele «forneceu o modelo para posteriores manuscritos e mapas impressos da ilha» de Creta.

(4) Roberto Almagiá, «Intorno aile carte e figurazione anessi all 'Isolario di Benedetto Bordone'», in *Maso Finiguerra*, Roma, 1937, p. 15.

(5) Ed. pela Academia Portuguesa de Historia, Lisboa, 1940.

anos <sup>(6)</sup>. Todavia, não é esse, de momento, o meu objectivo; como aliás já ficou dito, não desejo ir aqui além de notas soltas sobre as cartas e o texto de uma parte da obra do Autor quinzentista italiano, sobretudo para sublinhar como nele se sobrepõem dados de rotina com informações recentemente adquiridas, o que, do meu ponto de vista, prova a dificuldade de uma assimilação total das novidades geográficas, que a Europa recebia a cada momento. Direi ainda que o estudo comparado de vários textos relacionados com a Geografia e aparentados com o de Bordone, é aliciante — e sobretudo se procedermos a uma análise que, como venho de dizer, incida sobre o que neles era condescendência com as ideias tradicionais e o que é dado adquirido através das longas viagens marítimas chamadas «de descobrimento».

Já se reconhecerá que em Bordone a fronteira entre esses dois domínios nem sempre é clara — particularidade que também se torna notada nos outros trabalhos citados, com excepção do *Insulário* de Valentim Fernandes. Claro que estas dissonâncias só aparecem no género de obras que se poderão rotular de «eruditas», sem que esta qualificação envolva qualquer sentido pejorativo; todavia, eram sem dúvida eruditas as raízes da informação do Autor, embora retocadas, ou acopladas, aqui e além, com dados que vinham de homens com experiência de viagens.

Há, pois, duas correntes que vão incidir nas obras geográficas do século XVI: as que rompem com tudo o que no passado se escrevera ou desenhara e a experiência mostrara não corresponder de modo algum à verdade observada e verificada; e os textos — como o de Bordone — em que se procura manter um compromisso, por vezes quase incompreensível (como adiante se verá) entre os novos conhecimentos e o que ensinavam os textos medievais.

Considero que a primeira atitude se abre à perspectiva crítica que conduziu ao Renascimento, ou que nele participa; a segunda, mais acomodaticia, no seu respeito pelo passado, será a posição preferida pelo Humanismo, naquilo que ele teve de conservador, e a despeito da decisiva contribuição que prestou para o desenvolver do conhecimento, sem excluir, naturalmente, o suporte que deu à corrente renascentista.

Reconheço que a problemática aqui levantada pode e deve gerar controvérsias; mas, por isso mesmo, também cuido que

<sup>(6)</sup> Há duas edições recentes desta obra. A mais moderna está incluída nos tomos I e II de *Alonso de Santa Cruz y su obra Cosmográfica*, ed. e introd. de Mariano Cuesta, Madrid, 1983-1984.

deve ser abertamente posta e discutida. Para mim Humanismo e Renascimento são fases diferentes da evolução das mentalidades e da análise do real, embora a primeira corrente tenha contribuído de um modo directo e decisivo para a afirmação da segunda, através da divulgação, que fez, dos tesouros dos conhecimentos científicos da Antiguidade, que estiveram esquecidos, para não dizer sepultados, até ao século XIII, e que os humanistas estudaram e glosaram, mas apenas no quadro dos seus desígnios imediatos. Quero com isto dizer que esses homens se fecharam à aceitação de qualquer ideia renovadora dos textos herdados de latinos e gregos, e até mesmo recusavam o direito à sua análise crítica que implicasse a sua negação ou revisão; e Sá de Miranda, ou António Ferreira ou ainda, e sobretudo, Francisco da Holanda nos seus *Diálogos de Roma*, tipificam claramente tal posição de «timidez»; pelo contrário, um Pedro Nunes, quando corajosamente nega qualquer interesse ou qualquer justificação à astrologia, ou um Garcia da Orta, quando dirige abertamente remoques às figuras clássicas e gradas da história da terapêutica, mostram ser homens que se movem num mundo de horizontes muito mais largos, e certamente voltados para o futuro.

Advirto, de qualquer modo, que me coloco aqui numa perspectiva de qualquer historiador das ciências; do ponto de vista da história das religiões, outra vertente importante da evolução da mentalidade dos séculos XV e XVI, patenteia ser, segundo creio, bastante diferente do que ficou esboçado. Com efeito, aí foram os humanistas que tomaram a iniciativa de uma «revisão», de uma «reforma», ou até de um «regresso às origens purificadas», e o exemplo de Erasmo basta para o mostrar: neste campo os cientistas apenas seguiram a linha geral e, por vezes, sofreram a ressaca das reacções inevitáveis.

Todas estas considerações, aqui apresentadas de um modo sucinto e esquemático, exigiriam decerto mais amplo desenvolvimento. Que sejam tomadas apenas como um ponto de partida para uma análise decerto polémica, com o contributo de vários esclarecimentos complementares.

2. Regresso, por consequência, à obra de Benedetto Bordone, que tipifica, como já ficou dito e adiante se comprovará, a linha de compromisso entre o passado e o então presente. Benedetto Bordone foi editado em 1528, o que quer dizer ser pelo menos chocante que as ilhas atlânticas, por exemplo, não se encontrem distribuídas de acordo com certa cartografia da segunda metade do século XV, como a de Soligo e a de Benincasa, denunciadora de uma estreita relação entre os cartógrafos e os mais modernos conhecimentos geográficos. Com efeito, o

*Isolário* mantém nos seus desenhos ilhas fantásticas, ou «ilhas perdidas», que faziam parte de uma certa geografia extravagante da Idade Média, e nas cartas dos dois autores citados, bem como de muitos outros, quase inteiramente desapareceu, ou, pelo menos, nunca foi misturada com a cartografia de ilhas reais e recentemente conhecidas; cite-se, como exemplo, a carta do Códice Egerton 73 da British Library que, embora continuando a representar os falsos Açores do século XIV, esboça também, de modo aproximadamente correcto e com a toponímia dos *verdadeiros* Açores, em parte descobertos em 1427 ou 1432 por Diogo de Silves.

Em comprovação do que venho de dizer, é de notar que Bordone regista uma ilha do Brasil, («insula brazil»), entre outras, no arquipélago dos Açores. A história desta ilha é mais ou menos conhecida (7), mas está fora de dúvida que se inclui entre as ilhas fantásticas, que de cartógrafo para cartógrafo andaram errando pelas áreas menos frequentadas do Oceano Atlântico.

Por outro lado, as características dos desenhos cartográficos de Bordone parecem radicá-los nos contornos da *Cosmographia* ptolomaica — ou, para ser mais preciso, nos traçados das cartas que tinham ilustrado alguns códices e algumas das edições quatrocentistas da obra do geógrafo alexandrino. Neste sentido, é de salientar a distância que separa os seus delineamentos dos de Valentim Fernandes, muito embora as ilhas do *Insulário* deste último autor ainda respeitem claramente um traço tradicional, nomeadamente quanto à maneira paralela como ambos indicam os pontos cardeais principais. Mas, insisto: o tipo de desenho, em especial o recorte das costas e dos contornos das ilhas, e também, por vezes, as indicações toponímicas, aproximam muito o autor ou os autores das cartas do *Isolário* e dos desenhadores de algumas das cartas da Idade Média.

Além disso, parece-me claro que Bordone se preocupou sobretudo com uma representação enumerativa dos arquipélagos registados no seu livro, sem atender muito às suas reais configurações geográficas. Neste sentido posso apontar como exemplo típico a representação dos arquipélagos das Canárias e de Cabo Verde; estão reunidos na mesma lâmina, sem se ter em conta a disposição das ilhas que os compõem (aliás, só em parte representadas), e muito menos a distância que na realidade os separa.

(7) Luís de Albuquerque, *Estudos de História*, Vol. V, Coimbra, 1977, pp. 42-49.

Nas páginas iniciais da obra deparam-se-nos duas cartas da Europa e um planisfério, que devem ser atentamente estudados. Quanto ao planisfério, e pelo que respeita ao Oriente, em especial o Indústão e a Indochina, é claríssima a influência de Ptolomeu; quanto ao sub-continente da Índia é evidente pelo seu encurtamento a Sul, pela dimensão e pela disposição de Ceilão; quanto ao segundo, é clara a influência da área designada nas cartas do geógrafo alexandrino por Aurea Chersoneso. Esta influência dilui-se na costa da China, podendo além disso distinguir-se no desenho a representação da Península da Coreia, embora com evidente exagero da sua superfície. Noto também que os topónimos «il cataio» e «Índia ostra gange» procedem claramente de Marco Polo e de uma tradição medieval muito marcada.

Uma parte destes factos é de surpreender porque, a partir do planisfério dito de Cantino, datável com toda a segurança de 1502, os contornos do Indústão já estavam muito proximamente correctos, e a Indochina, embora extensamente alongada para Sul (atinge quase o trópico de Capricórnio!), apresenta uma configuração muito mais realista do que o desenho tradicional ptolomaico. Esse planisfério anónimo serviria, aliás, de modelo a várias cartas desenhadas na Europa na primeira metade do século XVI, como noutra lugar ficou provado<sup>(8)</sup>.

Verifica-se igualmente que o planisfério inclui uma já então ultrapassada representação da América do Sul («mundo novo») e da Terra do Lavrador («terra del laboratore»), como logo se conclui se compararmos o desenho com os de Diogo Ribeiro<sup>(9)</sup>, ou com os traçados do atlas de Lopo Homem-Reineis, de 1519<sup>(10)</sup>. É curioso notar, entretanto, que na primeira das cartas deste atlas, em que também se designa a América do Sul por «Mundus Novus», há claras reminiscências de Ptolomeu na representação de uma larga terra austral, envolvendo os oceanos, que resultava duma retracção para Sul da terra que em Ptolomeu envolvia o Atlântico e o Índico e deles fazia mares interiores; pormenor que não é, de resto, exemplo único na Cartografia portuguesa do século XVI<sup>(X1)</sup>; em Bordone porém, e a despeito

(8) Luís de Albuquerque e J. Lopes Tavares, «Algumas observações sobre o Planisfério de 'Cantino'», in L. de Albuquerque, *Estudos de História*, Vol. IV, Coimbra, 1976, pp. 181-221.

(9) A. Cortesão e A. Teixeira da Mota, *Portugaliae Monumenta Cartographica*, Vol. I, Lisboa, 1960, Est. 39.

(10) *Idem*, Est. 16-24.

(11) Com efeito, a Terra Austral, de grande área, ainda aparece num planisfério de João Baptista Lavanha — Luís Teixeira, desenhado entre 1597 e 1612. *Portugaliae Monumenta Cartographia a*, Vol. IV, Est. 426.

da sua maior proximidade aparente aos modelos das edições de Ptolomeu, a «terra austral» desapareceu completamente: a Sul da América e da África, da Ilha de S. Lourenço e de outras ilhas míticas do índico, abre-se um largo mar sem qualquer continente ou massa insular.

3. Devo salientar, contudo, que, a meu parecer, Bordone dá claras indicações de ter consciência de que entre a Cartografia antiga e a do seu tempo (que, aliás, e como já ficou apontado, não respeitou inteiramente), havia significativas diferenças. Assim, e só para dar um exemplo, as duas tábuas que têm por título «inghilterra secondo moderni» e «inghilterra secondo tolomeo», são bastante diferentes a respeito de muitos pormenores; a primeira é, *grosso modo*, bastante mais aproximada da exactidão, mas é de reconhecer que ainda enferma de muitas deficiências<sup>(12)</sup>.

Vem a propósito referir de novo que a incidência ptolomaica em Bordone não é a única projecção tradicional na sua obra. Assim, Bordone no livro I do seu texto refere-se às Cassitérides, assim chamadas, segundo ele, pela «fertilidá del piombo» nelas existente, apoiando-se não só na autoridade de Ptolomeu, mas também na de Estrabão, que cita a par dele; aliás, adverte que alguns chamaram às Cassitérides as Ilhas Afortunadas, por consequência confundindo-as, segundo a mais comum identificação, com as Canárias; o que não deixa de ser estranhável, dado que nos seus desenhos os dois arquipélagos se distinguem, embora o primeiro fosse o que podemos chamar um conjunto híbrido de ilhas.

Com efeito: para Bordone o arquipélago das Cassitérides situar-se-ia ao largo do Cabo de Finisterra, tal qual como se vê em uma edição quatrocentista da *Cosmographia*<sup>(13)</sup>; mas os nomes das ilhas que o *Isolario* refere e na edição de Ptolomeu se omitiu no desenho, são, na sua maioria, ilhas açoreanas<sup>(14)</sup>.

<sup>(12)</sup> Bordone segue, portanto, o exemplo de apresentar «tabulae novae» em confronto com as ptolomaicas; o exemplo vinha já de alguns manuscritos da *Cosmografia*, mas estava então muito em evidência, desde as primeiras edições quinhentistas do geógrafo alexandrino, que adoptaram a dupla representação.

<sup>(13)</sup> *Cosmographia*, Roma, 1478; nesta edição as «Cattiterides insule», num total de dez, situam-se a poente do Cabo Finisterra, dispostas num conjunto de forma circular, e sem nomes.

<sup>(14)</sup> É de notar que na edição de 1513 da obra ptolomaica, que já traz uma razoável representação das Canárias e também de S. Tomé e de Príncipe, ainda as Cassitérides aparecem, com uma configuração algo diferente, mas também inominadas.

Na verdade, figurara do verdadeiro arquipélago atlântico Faial, S. Jorge, Pico, Graciosa, S. Miguel e Ilha de Cristo (Terceira); e, para além delas, as ilhas denominadas «Catheride [= Cassiteride] insula», «S. Martino», «Zizara» e «Priore».

Haverá aqui discordância em relação a Ptolomeu (como já disse, as suas tábuas não dão nomes às ilhas), mas há também, e é mais grave, discordância relativamente à pioneira cartografia italiana do século XV, que já representara correctamente os Açores; estas ilhas situavam-se, aliás, muito mais para o largo da costa do que as míticas Cassitérides ptolomaicas, não sendo por isso explicável que Bordone as tivesse reunido em um só grupo, e na posição geográfica já assinalada.

De qualquer modo, porém, não se pode ser muito crítico em relação a Bordone, já que, a respeito da identificação dos Açores com as Cassitérides, ele apenas nos transmite uma lenda que teve, mesmo posteriormente, larga aceitação<sup>(15)</sup>; e, a tal ponto, que ainda hoje se discute se as *dez* ilhas de Ptolomeu (e também de Estrabão), que, as respectivas tábuas, com evidência colocam na situação de ser topograficamente impossível confundir com as *nove* ilhas açoreanas, não foram de facto visitadas pelos mercadores fenícios, apesar de no subsolo dos Açores que conhecemos não existir traço de chumbo ou de estanho.

Discussão de resto estéril, em minha opinião, pois estou quase certo de que todas essas notícias são inteiramente destituídas de fundamento; como igualmente considero que o é o pormenor, que Bordone transmite, de algumas ilhas se encontrarem povoadas e outras desertas e «sem qualquer habitação». A afirmação é desde logo falsa, se o Autor se reportasse à data do descobrimento do arquipélago, pois as ilhas «de baixo» e «do centro» foram encontradas sem habitantes em 1427 ou em 1432 por Diogo de Silves, e Flores e Corvo também estavam despovoadas quando marinheiro desconhecido as encontrou, provavelmente logo depois de 1450; mas é igualmente falsa para o tempo em que Bordone escrevia, pois no início do século XVI já todas as ilhas açoreanas tinham sido povoadas.

Suponho ter interesse salientar, ainda a respeito dos arquipélagos de que venho tratando (Açores e Cassitérides, um real e outro mítico!), que «Azores» é para Bordone uma única ilha, situada numa posição relativamente próxima do «mundo novo», a Sul de duas ilhas lendárias («brasil» e «asmaide» — ou

(15) Paul Gaffarej, *Histoire de la Découverte de l'Amérique, depuis les Origines jusqu'à la Mort de Christophe Colomb*, Vol. I, Paris. 1892, p. 42.

seja, «as maidas») e da já referida «terra de laboratore» (— Lavrador), esta bastante incorrectamente representada no desenho (16).

4. Feitas estas considerações, que se revestem de um carácter geral, dedicarei especial atenção à representação dos arquipélagos atlânticos, de acordo com uma observação antes feita, por absoluta impossibilidade de transmitir aqui uma opinião acerca de todas as cartas de Bordone. Ocupar-me-ei dos arquipélagos dos Açores (que se duplicam, em parte, nas Cassitérides, como acaba de ser dito), da Madeira, das Canárias e de Cabo Verde; para me não alongar além de limites razoáveis, só rapidamente falarei das ilhas das Caraíbas, parcial e especialmente representadas em várias lâminas; devo advertir, porém, que o seu estudo se reveste, em meu entender, de muito interesse.

A primeira das duas cartas que representam o arquipélago da Madeira, é fora de dúvida dedicada a Porto Santo, ilha que está arrumada no canto superior esquerdo do desenho, de modo que fique evidenciada a sua posição relativamente à Madeira e à África, ou à área da África a que Bordone dá o nome tradicional de «Getúlia». A ilha apresenta-se aí com uma configuração exageradamente grande em relação à Madeira, embora esta só em parte esteja representada; por outro lado, o conjunto das duas ilhas está deformadamente aproximado da costa africana, se tomarmos como padrão uma qualquer dimensão no esboço da ilha de Porto Santo, ou a sua distância à Madeira.

Por outro lado observa-se que o contorno da parte da Madeira desenhado na tábua a que me venho referindo, se não conforma com a carta da ilha principal do arquipélago, impressa na fl. XVI; o desenho também é, de resto, muito diferente do esboço de Valentim Fernandes, que, apesar de defeituoso, talvez se possa considerar mais realista. No seu traçado, Bordone, além da indicação genérica de «Madera», assinalou quatro topónimos:

(16) Já atrás remeti o leitor para um texto sobre a possível origem da «ilha perdida» denominada «Brasil» (Ver nota 8); ver também W. H. Babcock, «The so-called mythical islands of the Atlantic in the mediaeval maps», *The Scottish Geographical Magazine*, Vol. XXXI (1915), pp. 261-269, 315-320 e 360-371. O problema de «Maidas» ou «Maides», ilha que persistiu na Cartografia até o século XX (1906!) nunca logrou encontrar uma explicação plausível; Babcock supõe que o mito é de origem árabe, mas não encontrou suficientes provas (e nem sequer atende a razões filológicas) para a sua conjectura; vide W. H. Babcock, «The problem of Mayda, an island appearing on Mediaeval Maps», *The Geographical Review*, Vol. IX (1920), pp. 335-346.

Santa Cruz [= Santa +], Câmara de Lobos [= Cañera de lioni (sic)], Funchal [= Funzal] e Machico [= Monezico] (17).

O hibridismo da obra torna-se ainda mais evidente quando nela se referem as ilhas Afortunadas ou Canárias. É certo que Bordone começa por propor uma identificação de uma das antigas Afortunadas com uma das Canárias: «Quase trezentas léguas para Sul da Madeira está a ilha chamada pelos antigos Antola ou ainda Giunone, nos nossos tempos Lançarote...» (fl. XVI) ; a despeito desta identificação, o Autor irá apresentar sucessivamente o arquipélago segundo a tradição, aliás deturpada, de Ptolomeu e Plínio, para se preocupar depois, sobre uma tábua diferente, das Canárias de acordo com a realidade. Para qualquer dos grupos nota-se uma discrepância entre o texto e as respectivas lâminas que o ilustram; assim, e quanto às ilhas Afortunadas, na exposição citam-se apenas o nome de três (Casperia, Ninguaría e Canaria), no desenho juntaram-se-lhe outras tantas (Ombría, lunone e Pinturia), dispondo-se o conjunto na direcção norte-sul, ao longo de um meridiano e ao largo da costa africana, sendo esta, aliás, fantasiosamente esboçada, quando alguns topónimos de difícil ou impossível identificação (18). Quanto às Canárias reais, no contexto cita Lançarote, Forteventura, Grã Canária, Tenerife, Gomera (no texto «Ginera»), Palma e Ferro; acrescenta que parte delas eram habitadas por cristãos, e outras por idolatrias, e afirma que produziam urzela, que Tenerife era a ilha mais alta do mundo, que os nativos habitavam nas grutas das montanhas, que se defendiam com pedradas certeiras — enfim, dá todo um conjunto de informações interessantes e quase sempre correctas; no traçado da lâmina que ilustra estas considerações, não se indica o nome da última, e «Ginera» (que acima tomei por Gomera) que vem agora apontada na forma «Azore» que supõe-

(17) A carta de Valentim Fernandes vem na fl. 26r do códice (*ed. cit.*, Est. 3, em hors-texte); as indicações toponímicas são em maior número que as indicadas por Bordone (cito-as: «punta de san lourenço», «machico», «funchall», «punta do cerco», «camara de lobos» [topográficamente deslocada], «Ribera brava», punta do Ssoll», «punta do parvo», «fayall», «janela de clara»),

(18) Na verdade, esta nomenclatura não é, por exemplo, a da edição de 1478 da *Cosmographia*, já antes citada. Coincide com ela a respeito das ilhas «Casperia» (—Cisperia), «Canaria» e «Pintuaría»; mas as outras três ilhas do grupo têm, nessa edição ptolomaica, os nomes de «Aprositus», «Here» e «Pluitala», topónimos muito diferentes dos do Autor italiano. Acrescentarei que nessa edição o conjunto é designado por «Fortunate Insulae», e as seis ilhas estão dispostas aproximadamente sobre um meridiano; o número e a disposição são, por consequência, semelhantes no *Isolário*.

nho equivalente àquela; no entanto, ignoro porque razão tal se deu, nem sei como explicar a anomalia. Contrariamente às Afortunadas, que, como notei, estão alinhadas no sentido de um meridiano, estas dispõem-se segundo um paralelo, que corre por latitudes abaixo do paralelo norte de «Getúlia», assinalada no continente africano (19). O Autor tem, no entanto, o cuidado de nos informar — o que oferece interesse para o ponto de vista aqui sustentado — que, no seu tempo, ainda os autores por vezes divergiam quanto ao número e quanto ao nome das ilhas, e também a respeito da sua relativa distribuição geográfica. Isto não pode deixar de ser considerado insólito, dado que desde o final do século XIV todas as ilhas do arquipélago tinham sido bem reconhecidas, e estavam de há muito bem cartografadas — e até por vários bons cartógrafos italianos (20).

Antes de passar adiante acrescentarei que nesta mesma tábuia (fl. XVIIIV.), além de algumas ilhas de Cabo Verde (a que voltarei) o desenhador apontou junto à costa a «i. bianca» (Ilha Branca) a «i. delle gaze» (das Garças) e «arguin» (Arguim) — e também uma ilha espúria denominada «cuori» e o topónimo «libya de sotto», este apontando para o continente africano; de Arguim informa o texto, e com verdade, que «é boa ilha, com muito boa água, sobre a qual os Portugueses fizeram uma boa fortaleza», aludindo ainda aos produtos que aí intensamente se trocavam (prata, panos, tapetes, etc.). É de notar também que a figuração da ilha das Garças e da fortaleza de Arguim estão demasiadamente próximas das ilhas de Cabo Verde (21).

Destas o desenho da fl. XVII v. apenas representa quatro ilhas, de contornos arbitrários e também arbitrariamente orientadas no sentido leste-oeste, tal como sucede com as Canárias; além das quatro ilhas indicadas pelos seus nomes («s. uincentio», «S. Jacobo», «S. nicolo» e «S. antonio» — ou seja, S. Vicente, Santiago, S. Nicolau e Santo Antão), vêem-se no desenho mais quatro ilhéus inonimados que não podem, quer

(19) É de notar que na lâmina (fl. XVII v) apenas estão nomeadas seis ilhas; falta a de Ferro, mas há no desenho uma sétima ilha sem nome.

(20) Aliás na edição de 1513 de Ptolomeu, impressa em Estraburgo, que o Autor pode ter conhecido, embora mantenha as ilhas fantásticas «Brasil» (a poente de Gales) e «Maidas» (ao largo do Golfo de Biscaia) já apresenta muito correctamente os arquipélagos dos Açores, da Madeira, de Cabo Verde e das Canárias — sem excluir a ilha de «Ferro».

(21) Sobre a ilha de Arguim veja-se a recente e exaustiva monografia de Théodore Monod, *Vile d'Arguin (Mauritanie). Essai Historique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

pelas suas dimensões relativamente às dos restantes, quer pelas suas colocações, representar algumas das seis ilhas principais do arquipélago que não foram expressamente nomeadas.

Já na parte final deste livro Bordone faz grande confusão com os Açores, que mistura com ilhas imaginárias, e que já antes, como se viu, incorporava nas Cassitérides. Ele diz que, além das ilhas que acabara de referir, se encontram outras, colocadas «incontrolo Portogallo», «uma das quais se chama Sagomi» e estava quatrocentos e oitenta milhas para noroeste da ilha da Madeira — o que, como é evidente, a localizava a grande distância de Portugal. No mesmo rumo encontrar-se-ia o arquipélago «gli Astori» (os Açores) ; entre os quais se encontram as ilhas de «S. Giorgio» (S. Jorge, em duplicação da ilha homónima incluída no grupo acima referido), «Asmaida» e «Brasil» — estas duas «ilhas perdidas», que a fantasia de muitos cartógrafos ia colocando em várias posições do Atlântico Norte, como já anotei <sup>(22)</sup>. É curioso observar que a gravura correspondente não está inteiramente de acordo com o texto, pois apresenta quase no centro o grupo denominado «samguini» (uma ilha grande, e três ilhas em redor dela), «S. maria», «astores» (uma só ilha!), «s. georgio», «asmaidas» e «brasil». Se é pouco compreensível esta confusão entre ilhas reais e ilhas míticas, ou de ilhas com arquipélagos, menos desculpável se me afigura a grande perplexidade em que Bordone se encontrava a respeito das ilhas açoreanas, quando numa carta do cartógrafo italiano Cristóforo Soligo, de c. 1455, já o grupo dessas ilhas vem completamente representado e com uma disposição geográfica muito próxima da exacta.

A respeito das Antilhas, não são menores as hesitações e os desacertos de Bordone. Darei alguns exemplos.

No texto começa por se referir à ilha Espanhola (ou seja, ao Haiti) e aponta que para nordeste se encontra a ilha de Cuba, o que está certo; todavia, na gravura da fl. XI verso, a Espanhola e a Jamaica, apresentadas numa aceitável orientação leste-oeste, têm contornos muito junto de uma grande ilha, (inexistente, de facto) ou então da costa da Venezuela, neste caso irrealistamente aproximada daquelas duas ilhas e com topónimos não identificáveis.

Bordone alude porém no texto, muito correctamente, à fortaleza denominada Isabel, que de facto Colombo fez edificar no Haiti, aliás com pouco sucesso, pois quando o genovês ali

<sup>(22)</sup> São muito frequentes ainda na cartografia do século XVI; vide nota 16.

voltou na segunda viagem a guarnição de um pouco menos de cinquenta homens tinha sido trucidada pelos habitantes.

O autor dedica, de resto, particular atenção à Jamaica e a Cuba, dando de ambas as ilhas representações cartográficas não muito felizes. Da Jamaica diz estar situada a 70 milhas a poente do Haiti, e elogia o engenho dos seus habitantes, comparando a ilha à Sicília. Detém-se mais ao falar de Cuba, a respeito da qual observa, com exactidão, ter «uma forma longa» — forma que, aliás, não é evidenciada na estampa da fl. XII verso, em que se pretendeu dar a representação cartográfica da ilha, não só de um modo bem pouco aproximado, como também com pequenas ilhas adjacentes que, de facto, não existem.

Incorrecções cartográficas podem igualmente ser apontadas no desenho de algumas Pequenas Antilhas que Bordone nos apresenta no fl. XII, e que foram visitadas por Cristóvão Colombo na sua segunda viagem. De todos os nomes dados pelo grande navegador, apenas o de Dominica passou à estampa impressa no livro (na fl. XIV), embora na folha imediata se represente isoladamente a ilha de Guadalupe, tal como fora denominada pelo almirante; todavia, no conjunto das Pequenas Antilhas que na primeira lâmina citada se indicam, são dados seis nomes a outras tantas ilhas que nada têm a ver com as designações colombianas; aliás, a disposição do conjunto encontra-se em visível desacordo com a realidade.

Todas estas faltas de exactidão são de surpreender, não só porque a área de que se trata era bastante bem conhecida no tempo de Bordone (os descobrimentos de Colombo tinham sido feitos mais de um quarto século antes da edição da sua obra), mas também porque se generalizara já uma representação cartográfica muito aproximadamente das massas insulares das Caraíbas; basta citar, como exemplo, o caso de uma carta incluída no atlas de Lopo Homem-Reineis, existente na Biblioteca Nacional de Paris, e datando de 1519.

5. Do que vem de ser dito parece-me possível extrair algumas conclusões imediatas. Em primeiro lugar, é evidente que Benedetto Bordone dispôs de fontes eruditas, algumas até radicadas no imaginário medieval, e de fontes que provinham das grandes viagens oceânicas iniciadas aproximadamente um século antes da primeira edição do seu livro; confunde os dados que uma e outra corrente lhe fornecem, daí resultando que as suas ilhas e os seus arquipélagos, mesmo quando se apresentam de acordo com uma toponímia actualizada, são irreais nos contornos das massas insulares, na disposição em que se orientam, e até na posição relativa entre si. Por outro lado, Bordone teve

escrúpulo em referir ilhas que não pudesse aparentar com as de uma Geografia tradicional, pois possivelmente só essa reserva poderá explicar que omitisse todas as ilhas do Golfo da Guiné, a ilha de Santa Helena, ou as ilhas de Tristão da Cunha, bem conhecidas no seu tempo <sup>(23)</sup>.

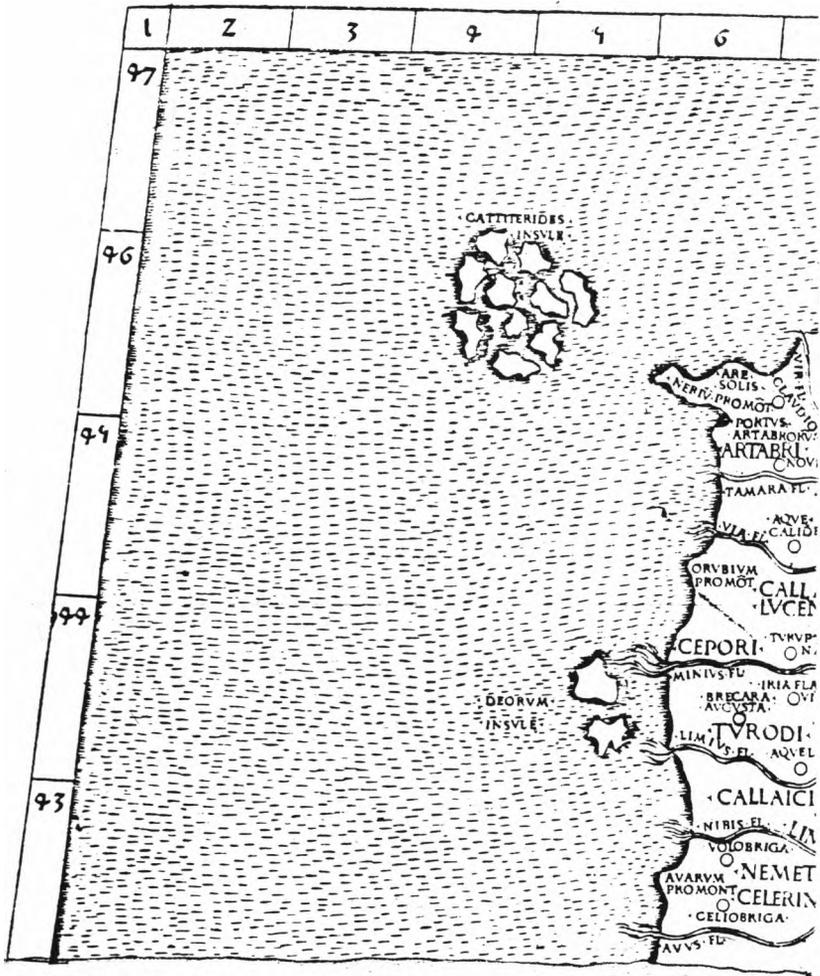
Comparados os seus desenhos com os de Valentim Fernandes, por exemplo, os esboços de Bordone deixam muito a desejar, e é de referir que os do *Manuscrito* compilado por aquele autor alemão ainda não são inteiramente correctos.

Por outro lado, o texto da obra está intimamente ligado a indicações ou lendas transmitidas pela literatura da Antiguidade. Já antes apresentei dois exemplos avulsos deste facto, mas o final do Livro I, dedicado a Gades, é o melhor exemplo que do facto se pode dar, pois todo ele se baseia em informações recolhidas dos clássicos. Nota-se, desde logo, que não há qualquer precisão em localizar o lugar, e por outro lado existem divergências quanto ao nome que vários lhe deram (Gadir, Gades e Eritreia — por ter tido origem em «aqueles que foram levados do mar Eritreo»); o autor alude à edificação de Gades, e à história de que foi na origem desse acontecimento ouvido o oráculo de Apolo, que opinou que se devia navegar até o estreito de Gaspe, «do qual era firme crença que navegar mais além [para poente] não era possível a quem quer que fosse»; feita a navegação, os expedicionários construíram da parte nascente da ilha (Gades é, no texto, apresentada como ilha!) um templo sobre colunas, que vieram depois a chamar-se colunas de Hércules. Acrescenta a esta história ter Políbio afirmado que em esse tempo existia uma fonte de água dulcíssima, «o efeito da qual é inteiramente ao contrário do efeito do mar, pois cada vez que a água da fonte sobe, a do mar desce», e ao contrário. E o texto não se fica por aqui na enumeração das maravilhas e milagres que podem ser observados em Gades, chegando até a citar o poeta Pindaro — mas sem referência a qualquer geógrafo ou cartógrafo!

Em resumo: o *Isolário* de Benedetto Bordone é um exemplo claro das perplexidades com que o homem europeu do século XVI se deve ter confrontado a respeito dos conhecimentos a que tinha acesso. O peso da tradição era muito grande, e só os homens práticos puderam mais rapidamente sacudi-lo, embora por vezes experimentando hesitações; para os eruditos, esse acto de libertação era um passo mais difícil de dar. Aca-

<sup>(23)</sup> Quanto às ilhas do Golfo da Guiné já ficou dito que elas estão (mal!) representadas numa «*tabulae novae*» de Africa da edição ptolomaica de Estrasburgo, 1513.

baram por vencer a rotina, e dar lugar a que a ciência moderna se expandisse e vencesse; em alguns casos, convém reconhecê-lo, com dificuldade. E a permanência de ilhas míticas, até ao século XIX, como a de «S. Brandão», ou até ao século XX, como a de «Maidas», bem o comprova.



*ft'ig. 1\_\_As Cassiterides de Ptolomeu, dispostas circularmente a nordeste da Península Ibérica, segundo a edição de Roma, 1478.*

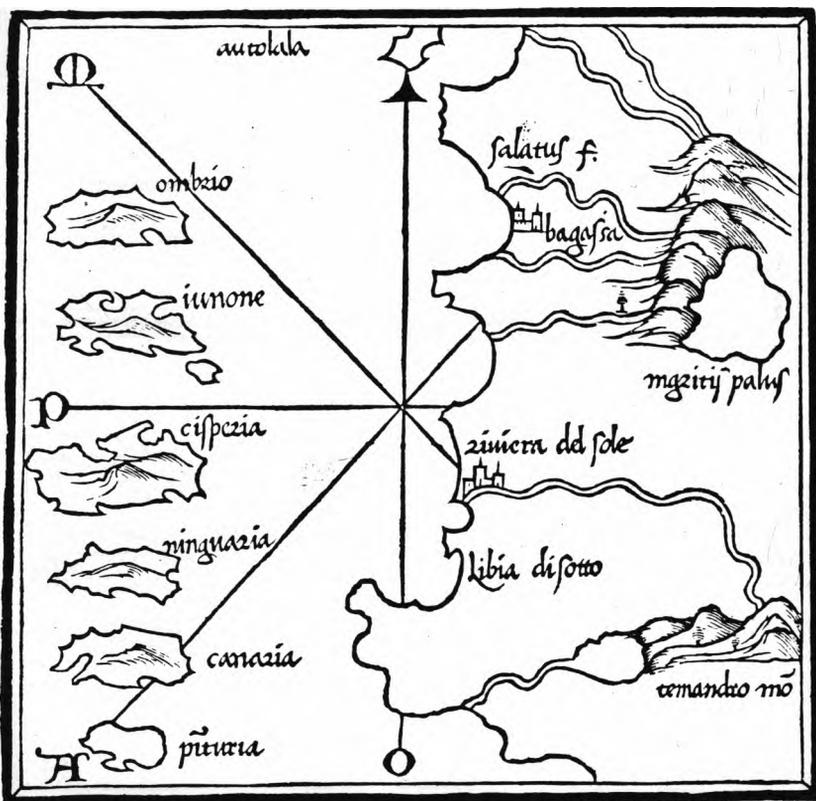


Fig. 2 — Conjunto de ilhas, identificáveis com as do grupo das Canárias, segundo Bordone, mas de acordo com a tradição ptolomaica.

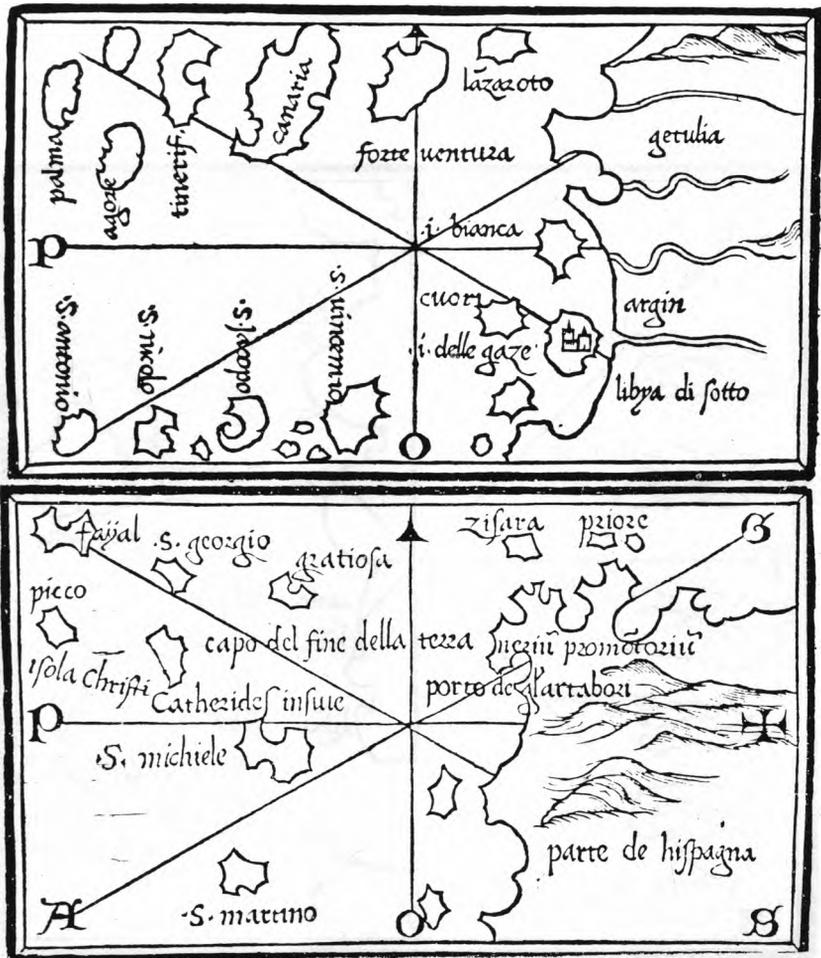


Fig. 3 *Arquipélagos das Canárias e de Cabo Verde segundo Benedetto Bordone. De notar a sua orientação errada e os toponimos junto à ou na costa africana.*

## ACERCA DA DEMOCRACIA E DA DEMOCRATIZAÇÃO DO ENSINO

Em 1520, numa Carta aos Príncipes Alemães, Martinho Lutero solicitou que, «em todas as cidades, vilas e aldeias, fossem fundadas escolas, para educar a juventude de ambos os sexos, de tal maneira que, mesmo aqueles que se dedicavam à agricultura e às profissões manuais, frequentando a escola, ao menos duas horas por dia, fossem instruídos nas letras, na moral e na religião».

Mais de cem anos depois, em 1636, João Amós Comênio, na *Didáctica Magna* — obra que tem o subtítulo significativo de «Tratado da arte universal de ensinar tudo a todos» — escreveu: «Que este santo costume se deve, não apenas manter, mas até aumentar, interessa a toda a Cristandade, a fim de que, em toda e qualquer comunidade de homens bem ordenada (quer seja cidade, ou vila, ou aldeia), se construa uma escola para a educação comum da juventude».

E Comênio continua: «Devem ser enviados às escolas, não apenas os filhos dos ricos ou dos cidadãos principais, mas todos por igual, nobres e plebeus, ricos e pobres, rapazes e raparigas, em todas as cidades, aldeias e casais isolados».

Um pouco mais adiante, prossegue: «E não se abra a escola secundária apenas aos filhos dos ricos, ou dos nobres, ou apenas daqueles que exercem as magistraturas, mas também aos outros que, por isso, não devem ser postos de parte como gente sem esperança».

Apesar destes e de outros votos generosos, passados alguns séculos, a população da Europa (mesmo nos países protestantes) era ainda, em boa parte, analfabeta. Porquê? \*

\* Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra.

Em 1746, no *Verdadeiro Método de Estudar*, Luís Antonio Verney escreveu: «Nisto há grande descuido em Portugal, achando-se muita gente, não digo ínfima, mas que veste camisa lavada, que não sabe ler nem escrever; outros que, suposto saibam alguma coisa, não *contejam*, o que causa sumo prejuízo em todos os estados da vida. Privam-se estes homens do maior divertimento que pode ter um homem quando está só, que é divertir-se com o seu livro. Fazem-se escravos de todos os outros, pois, para ajustar contas, conservar correspondências, dependem dos mais.... Devia também haver em cada rua grande, ou ao menos bairro, uma escola do Público, para que todos os pobres pudessem mandar lá os seus filhos.....»

Apesar deste anseio de um coração grande, a que outros, sem dúvida, se teriam juntado, passados mais de dois séculos, havia ainda, no nosso país, uma significativa percentagem de analfabetos. Porquê?

No século VI, o filósofo romano Boécio escreveu, sobre algumas das Sete Artes Liberais, alguns livrinhos, como o *De Arithmetica* e o *De Musica*, que, passados alguns séculos, ainda eram utilizados nas escolas. Como explicar esta permanência na utilização dos mesmos manuais escolares?

Para responder a estas e outras interrogações do mesmo género, faremos, com Arnould Clause (1), uma distinção entre Mundo Tradicional e Mundo Moderno. Com aquele filósofo-pedagogo belga, diremos que, enquanto o Mundo Tradicional se caracteriza pela *permanência* e pela *dicotomia*, o Mundo Moderno tem como características a *mudança* e a *democracia*.

O acontecimento que permite a distinção entre estes dois Mundos é a Revolução Industrial, ou, talvez melhor, as várias Revoluções Industriais. Quer isto dizer que, quando falamos em Mundo Moderno, referimo-nos apenas aos países ou às regiões que foram verdadeiramente marcadas pela Revolução Industrial — a Europa, parte da América, uma pequenina parte da África, uma pequena parte da Ásia e a Austrália — o que significa que, neste momento, dos cerca de 5 biliões de habitantes da terra, não chega a 1 bilião o número daqueles que vivem naquilo a que chamamos Mundo Moderno.

Como veremos adiante, desse número de pessoas que se aproxima do bilião, algumas centenas de milhões, embora dispondo de condições materiais para isso, não vivem em democracia.

C<sup>1</sup>) Arnould Clause, *Philosophie et méthodologie d'un enseignement rénové*, Liège, Georges Thone, 1972; *Idem, A relatividade educativa*, Coimbra, Livraria Almedina, 1976

No moroso e doloroso processo de gestação do Mundo Moderno, marcou, efectivamente, etapa decisiva a Revolução Industrial, na segunda metade do século XVIII. Até então, a civilização ocidental (como, aliás, as outras culturas e civilizações) caracterizava-se, como dissemos, pela *permanência* e pela *dicotomia*.

*Permanência*, ou seja, um mundo parado, não apenas do ponto de vista físico, do ponto de vista do movimento, da velocidade (as distâncias levavam muito tempo a transpor, as coisas levavam muito tempo a fazer...), mas também um mundo parado, travado, estagnado do ponto de vista económico, cultural, político e religioso. Era um mundo de «verdades» absolutas, um mundo absolutista e dogmático e, por causa disso, um mundo pessimista, na medida em que, implícita ou explicitamente, considerava que nada de bom poderia resultar da liberdade (de pensar, de falar e de agir).

Era, além disso, um mundo que tudo fazia para manter, para conservar esse estado de permanência, de estagnação e de inércia, pois aí residia a sua segurança. Era um mundo «ordenado», um mundo onde cada uma das «ordens» em que se estruturava — o clero, a nobreza e o povo — tinha tarefas muito bem definidas. Atentar contra essa ordem era um crime. Daí que os «novatores» (os inovadores, os progressistas, os «dissidentes», como hoje se diria) fossem olhados com suspeição. Eram hereges. E a heresia era crime feio que se pagava caro. Ao contrário, os que se mantinham fiéis à «tradição», os amantes da tradição, da permanência, os «laudatores temporis acti» eram tidos como seguros, como pessoas em cujo parecer se podia confiar. Ainda há pouco mais de uma década, entre nós, quando alguém, geralmente bem instalado na vida, queria atirar lama à cara de algum seu semelhante apodava-o de «progressista»...

*Dicotomia* era a outra característica do Mundo Tradicional, do mundo anterior à Revolução Industrial. A sociedade era constituída fundamentalmente por dois grupos ou classes: os dirigentes e os dirigidos, os que mandavam e os que obedeciam, os senhores da terra e os que trabalhavam a terra, os senhores da «verdade» e os seguidores humildes da «verdade» desses senhores.

Mas o mais importante (e o mais grave) dessa *dicotomia* é que (precisamente por causa da *permanência*), na grande maioria dos casos, o nascimento determinava a pertença a uma ou a outra daquelas duas classes: os filhos dos que mandavam nasciam para mandar, os filhos dos que possuíam a terra nasciam para possuir a terra e os herdeiros dos que detinham a «verdade» consideravam-se donos dessa mesma «verdade»; ao

invés, os filhos dos que obedeciam nasciam para obedecer, os filhos dos que trabalhavam a terra nasciam para trabalhar a terra e os filhos dos que eram obrigados a seguir, humildemente, a «verdade» dos outros eram também forçados a seguir, com igual humildade, essa mesma «verdade».

Dois mundos num mesmo e único mundo.

Ao contrário do Mundo Tradicional, o Mundo Moderno, saído da Revolução Industrial, apresenta como características essenciais a *mudança* e a *democracia*.

*Mudança*, ou seja, tudo se tornou rápido, veloz: a passagem de um lugar para outro, a fabricação de um objecto, o aparecimento de uma nova técnica, a passagem de uma ideia para outra, a passagem de um valor (ou desvalor) para outro — o que implica necessariamente uma boa dose de sadio *relativismo* e de sadio *cepticismo*.

A outra característica essencial do Mundo Moderno é a *democracia*: o homem é considerado um *sujeito*, um sujeito de direitos, embora também um sujeito de deveres, um sujeito com direito estrito a ter a «sua» própria verdade, a verdade da sua consciência — da sua consciência moral como da sua consciência psicológica. Um «sujeito» que reconhece no *outro*, no seu semelhante, um outro «sujeito» com os mesmos direitos e com o qual se sente *solidário* nas diversas circunstâncias da vida.

Ao contrário da ditadura, a democracia implica uma antropologia optimista, na medida em que considera que o homem se expande, se torna mais homem, pensando, falando e agindo livremente.

Numa sociedade não-democrática, o homem é um *objecto*, um objecto que pode ser manipulado, forçado a moldar-se e a sujeitar-se à «verdade» de outros, a pensar, a falar e a agir segundo o «Diktat» de outros, um objecto que, inclusivamente, pode ser comprado, possuído e vendido por outro homem. Em democracia, pelo contrário, nenhum homem pode ser dono de outro homem, nenhum homem pode impor a outro a «sua» verdade, nenhum homem pode forçar ou triturar a consciência (moral ou psicológica) de outro homem, porque cada um tem direito à «sua» verdade. Daí aquela boa e saudável dose de *relativismo* e de *cepticismo* de que há pouco falei.

A passagem de um Mundo de *permanência* e de *dicotomia* para um Mundo de *mudança* e de *democracia* foi, como disse, obra da Revolução Industrial, cujo início é costume marcar em 1769, ano em que Watt registou a patente da máquina a vapor.

A Revolução Industrial é fundamentalmente uma questão de *energia*. Antes da máquina a vapor, além da energia hídrica e da energia eólica, usadas sobretudo para mover moinhos e barcos à vela, as energias utilizadas eram fundamentalmente a força de tração animal e a força muscular do homem.

Com tão rudimentares formas de energia, a *produtividade* do trabalho humano era extremamente reduzida. Era necessário que 85 a 90% da população activa trabalhasse, de sol a sol, no campo (sector primário) para conseguir arrancar da terra os produtos mínimos que permitissem aos homens sobreviver. Nessa altura, ocupava-se no sector secundário (manufatura, indústria) entre 5 a 7% da população activa e, no sector terciário (serviços), também 5 a 7% da população activa.

Nessa sociedade pré-industrial, sem horário de trabalho, sem garantia de trabalho, sem segurança no trabalho, com uma reduzidíssima *produtividade*, dominada por um pequeno grupo que, absoluta e dogmaticamente, detinha o poder político e o poder religioso (e, conseqüentemente, também o poder económico), a maioria dos homens estavam reduzidos à servidão — eram servos da gleba. *Mutatis mutandis*, era o mesmo que se verificava na sociedade ateniense do tempo de Péricles, que os autores dos manuais de História teimam em continuar a apelidar de «democracia»...

Na medida em que substituiu a força muscular do homem e na medida em que contribuiu para o aumento da *produtividade*, a Revolução Industrial veio libertar o homem de muitas servidões, criando as condições para que fosse possível a *democracia* e, como parte integrante da democracia, a *democratização do ensino*.

É costume falar em três Revoluções Industriais, conforme a natureza da *energia* empregada. Iniciadas em épocas diferentes, essas três Revoluções coexistem actualmente. É possível assinalar o início de cada uma delas, com base precisamente no principal tipo de *energia* utilizada. Assim, a primeira Revolução Industrial (de 1769 a 1830) foi a Revolução do carvão e da máquina a vapor; a segunda (de 1830 a 1945) foi a Revolução do petróleo e da electricidade; finalmente, a terceira, chamada também Revolução Científico-Técnica (cujos começos podem assinalar-se em 1945) está a ser a Revolução da cibernética, da informática, do computador.

Nas duas primeiras, a máquina substituiu a força muscular do homem, aliviando-o de muitos trabalhos até então considerados «servis», próprios de escravos. Na terceira, a própria inteligência do homem está a ser substituída, e com grande vantagem, por formas de inteligência artificial.

Assim como, do ponto de vista político, a Revolução Francesa procurou substituir o *vassalo* pelo *cidadão*, assim também, do ponto de vista económico, a primeira Revolução Industrial deu o primeiro grande passo para acabar com o *servo da gleba*, substituindo-o pelo *operário*. Por sua vez, a terceira Revolução Industrial vai acabar com o *operário*, para o substituir pelo *técnico*.

Foi, pois, a descoberta e a aplicação de novas formas de *energia* que, substituindo o homem em muitos trabalhos e aumentando a *produtividade*, vieram permitir a libertação do homem da servidão, vieram permitir, ou virão a permitir, a instauração da democracia.

Um pouco à maneira dos físicos e dos químicos que reduzem quase tudo a *fórmulas*, poderíamos dizer que há também uma fórmula das condições necessárias (embora não suficientes... ) para que haja democracia. Essa fórmula é a seguinte:

Ciência  
Energia Aumento da Produtividade Democracia  
Técnica

Quer isto dizer que é a *energia*, descoberta e aproveitada por meio da *ciência* e da *técnica*, que, substituindo a força muscular do homem e até a sua inteligência e provocando um grande *aumento da produtividade*, cria as condições necessárias para poder haver *democracia*. Daí a importância enorme que, no mundo em que vivemos, reveste o problema da *energia*; daí a necessidade de a não desperdiçar; daí a necessidade de não rejeitar, a não ser por motivos comprovadamente graves, nenhuma das suas formas. É missão do homem dominar a natureza, pô-la ao seu serviço. É, por isso, sua missão criar as condições de segurança que lhe permitam enfrentar sem receio qualquer forma de energia, mesmo alguma que aparentemente possa parecer mais perigosa, pois, como foi dito atrás, a aplicação da energia na indústria e em outras actividades humanas é uma condição necessária da democracia, é uma condição necessária para que seja possível reconhecer (de facto, e não apenas por palavras) ao homem (a todos os homens) a eminente dignidade da sua pessoa.

Quando se pensa que, como atrás foi dito, dos cerca de 5 biliões de pessoas que actualmente habitam a terra (no ano 2 000, serão cerca de 6 biliões... ), não chega a 1 bilião o número dos que aproveitam dos benefícios da Revolução Industrial (isto é, de cada 5 habitantes da terra apenas 1 tem possibilidade de viver em regime democrático e, assim, de ver respei-

tada a sua dignidade de homem... ), tem-se a ideia de quanto é necessário procurar novas fontes de energia que, através da ciência e da técnica, libertem o homem de mil servidões, inclusivamente da fome, da doença e da morte prematura.

É então que tomamos consciência da reserva com que devem ser olhados certos movimentos ditos ecologistas ou «verdes» que, a pretexto de evitarem alguns malefícios da industrialização — malefícios, aliás, bem reais e que, evidentemente, quanto possível, devem ser evitados ou, ao menos, reduzidos —, não hesitam em defender situações que levam a sacrificar (pela fome, pela doença, e por condições verdadeiramente desumanas de vida) a grande maioria da humanidade...

Uma boa parte dos seguidores desses movimentos — gente que, na sua generalidade, sabe utilizar, e muito bem, em proveito próprio, todos os benefícios da Revolução Industrial... — são (embora, às vezes, possa parecer o contrário... ) herdeiros espirituais e ideológicos daqueles outros que, perante certo desmoronar do monolitismo e do dogmatismo político e religioso então vigentes, desde há uns dois séculos, vêm acusando a Revolução Industrial de todos os males de que sofre a humanidade. A *forma mentis*, a estrutura mental desses dois grupos é fundamentalmente a mesma...

Seria, no entanto, ingénuo e simplista pensar e afirmar que a Revolução Industrial não fez nem faz vítimas e que conduziu ou conduz em linha recta e em via rápida para a democracia. Como todas as revoluções, a Revolução Industrial fez e continua a fazer muitas vítimas. Mas as vítimas que a Revolução Industrial fez e continua a fazer são em número incomparavelmente inferior às vítimas das carências da sociedade pré-industrial. Efectivamente, não resta qualquer dúvida de que, por exemplo, no Japão, se vive melhor, em todos os aspectos, que na Índia; na Austrália, melhor que na Indonésia; nos Estados Unidos da América, melhor que na América Latina...

Se, por hipótese, de um momento para o outro, desaparecessem todos os efeitos da Revolução Industrial, regressaríamos de imediato à Idade Média, com o seu feudalismo e com todo o seu cortejo de fomes, de pestes e de guerras. Apesar de todas as perversões e de todas as opressões do capitalismo industrial, a Revolução Industrial foi e continua a ser a condição *sine qua non* de uma vida mais humana.

Porque substituiu a força muscular do homem (e mais recentemente, a própria inteligência humana) e porque aumentou enormemente a *produtividade*, a Revolução Industrial pro-

duziu bens de consumo em abundancia e diminuiu as horas de trabalho. Ao produzir estes dois efeitos, criou as condições para a extensão da escolaridade — extensão que revestiu duas modalidades: permitindo a permanência na escola, durante mais anos, aos que já lá iam e introduzindo na escola outras camadas da população a que o trabalho de sol a sol não havia permitido que lá entrassem.

É bem sabido que, até há muito pouco tempo, os pequenos agricultores — e as pessoas, (de todas as idades, a partir da infância) que estavam ao seu serviço — trabalhavam de sol a sol ou, mais exactamente, começavam a trabalhar muito antes de o sol nascer e continuavam a trabalhar muito para além do pôr do sol. Quanto aos trabalhadores da indústria, da mineração e do artesanato (também de todas as idades, muitas vezes também a partir da infância), aí por 1830 (data em que se costuma assinalar o termo da primeira Revolução Industrial na Inglaterra) , o seu horário de trabalho era, em média, de umas 82 horas por semana, o que correspondia, no caso de 6 dias de trabalho por semana, a um horário diário de quase 14 horas. Só no fim do século passado foi imposto o dia de trabalho de 10 horas, sendo bem conhecidas as lutas pelo dia de trabalho de 8 horas. Hoje, a regra são 40 horas de trabalho numa semana de 5 dias.

Quer isto dizer que mesmo aqueles que trabalham têm um razoável tempo de *lazer* que podem dedicar a actividades de natureza pedagógica e cultural. Mas a Revolução Industrial veio dispensar da vida activa, em todos os países avançados, todas as crianças e adolescentes até, pelo menos, aos 14 anos e uma boa percentagem de jovens até cerca dos 25 anos. Todos esses têm vagar, *lazer*, tempo-livre para ir à escola.

«Vem a propósito recordar — como já o fiz em outro lugar <sup>(2)</sup> — que a palavra *escola* deriva da palavra grega *scholê* que os latinos traduziram por *otium* e que significa *lazer*, tempo-livre, vagar, ócio. Quer isto dizer na sua simplicidade (ou na sua profundidade... ) que só há escola, só há vida intelectual organizada, onde as necessidades essenciais da vida estão satisfeitas. Numa economia de subsistência, em que o homem vive inteiramente ocupado e preocupado com a satisfação das suas necessidades quotidianas mais elementares, não há vagar, não há ócio, não há tempo-livre, não há *lazer*, numa palavra, não há escola.

Só numa economia em que a produção ultrapassa o consumo quotidiano, numa economia que permite subtrair, durante

(<sup>2</sup>) Joaquim Ferreira Gomes, *A educação infantil em Portugal*, Coimbra, Livraria Almedina, 1977, pp. 128-129.

algumas horas por dia ou durante alguns anos da vida, alguns indivíduos (ou todos os indivíduos de determinado grupo etário), ao circuito económico da produção, haverá vagar, haverá ócio, haverá tempo-livre, haverá lazer, haverá escola. Só quando houver *scholê* para todos, haverá *escola* para todos, quer se trate da 'escola' infantil, quer se trate da Universidade da terceira idade.

Não se confunda, porém 'ócio' com *ociosidade* e 'lazer' com *lazeira*, que são fenómenos típicos de uma sociedade sub-desenvolvida, onde reina o desemprego e, talvez pior ainda, o subemprego, e onde não há escola para todos.

O crescimento económico e o aumento da produtividade é que abrem escolas e prolongam a escolaridade. Sem esquecer — e isto é muito importante, pois a escola não é apenas o *espelho* e o *reflexo* da sociedade, mas é (deve ser) também o seu *motor* — sem esquecer que é a escola que permite o crescimento económico, pois este não é possível sem conhecimentos científicos profundos e sem técnicas evoluídas que só a escola proporciona. Crescimento económico e crescimento escolar são, ao mesmo tempo, causa e efeito um do outro.

Até à Revolução Industrial, praticamente em todos os países, 80 a 90% da população (incluindo crianças de tenra idade) via-se forçada a consagrar todo o seu tempo, de sol a sol, à cultura da terra, para assegurar a sua subsistência e para assegurar o lazer (integral ou parcial) dos restantes 10 a 20% da população. Por isso, até então, praticamente todos os países, mesmo os considerandos mais 'cultos', apresentavam taxas de analfabetismo que se situavam entre os 80 e os 90% da população. Se, à medida que a Revolução Industrial avançava, ia diminuindo o analfabetismo e ia aumentando o tempo de escolaridade, isso deveu-se fundamentalmente ao extraordinário aumento da produção e da produtividade: em menos tempo, menos pessoas produziam mais, o que permitia dispensar do trabalho, durante períodos mais ou menos longos, uma parte da população. Além disso, em consequência do aumento da produtividade, os salários foram aumentando substancialmente, o que foi permitindo a procura de lazeres cada vez mais nobres, nomeadamente actividades culturais e escolares».

Em algumas intervenções públicas, alguns dos nossos políticos têm manifestado a vontade de que o nosso país não perca a terceira Revolução Industrial, como, de certo modo, perdeu a primeira e a segunda. Efectivamente, em alguns países da Europa, da América e da Ásia, entrou-se decisivamente na terceira Revolução Industrial, na Revolução Científico-Técnica ou Revolução da Informática. Toda a gente sabe que hoje,

nesta sociedade pos-industrial em que começamos a viver, há fábricas a funcionar sem operários, fábricas onde os operários são substituídos por robots, por computadores. Como foi dito atrás, a terceira Revolução Industrial está a acabar com o *operário* e a substituí-lo pelo *técnico*.

Ao acabar com o operário, a terceira Revolução Industrial pode, numa primeira fase, conduzir a situações de *desemprego*, situações que a inteligência e a argúcia dos governos deverão transformar em situações de *lazer*.

É, em parte, devido ao receio do desemprego que pode provocar que a terceira Revolução Industrial nem sempre tem sido aceite pacificamente pelos trabalhadores. Com bastante frequência, vemos sinais desse descontentamento, nomeadamente por parte dos sindicatos, nos meios de comunicação social. Esse descontentamento não é, porém, devido exclusivamente ao receio de vir a perder o emprego. É devido também e talvez sobretudo ao facto de o homem ser, por natureza, conservador, ao facto de sentir uma natural e forte resistência à mudança, à inovação, às coisas novas.

Sempre assim foi. Disse atrás que, em 1769, o inglês Watt registou a patente da máquina a vapor. Mas já uns 68 anos antes, em 1691, o francês Denis Papin havia descoberto uma espécie de panela de pressão, a chamada «marmitta de Papin», que aplicou a um barco, construindo assim o primeiro barco a vapor. Pois os barqueiros do Fulda, com receio de que o novo invento lhes viesse a tirar o emprego e, consequentemente, o pão, destruíram o barco. E não mataram Denis Papin porque ele conseguiu escapar-se...

Casos como este são bastante numerosos na história da ciência e da técnica.

Daí, como diremos adiante, a necessidade de «educar para a mudança».

\*  
\* \*

Mas, afinal, que é a *democracia*? Como foi dito atrás, a democracia é o direito de cada homem a ser *sujeito* (e não um mero *objecto*), é o direito a ser livre, é o direito de cada um a ter a *sua* própria «verdade» (a verdade da sua consciência) e a não ser obrigado a sujeitar-se à «verdade» dos outros, é o direito a ser ouvido quanto ao governo da comunidade ou comunidades em que se insere e ainda, além de outras coisas, o direito a fruir de todos os bens económicos e culturais, a fruir de quanto diz respeito à saúde, à habitação, à escola, etc., sem qualquer discriminação. É também o dever de considerar

o *outro*, o semelhante, um *sujeito* (com tudo o que isso implica) e de ser *solidário* com ele. Finalmente e em resumo, a democracia é uma visão optimista do ser humano, na medida em que radica na convicção de que a liberdade (de pensamento, de expressão e de acção) é o ponto de partida e a meta da realização harmónica do homem, o que de modo algum se verifica na ditadura, onde o ser humano é coagido a pensar, a falar e a agir em conformidade com o «Diktat» de um outro ou de um grupo.

E que é a *democratização do ensino*? É a inteira igualdade de oportunidades face ao ensino, à cultura e à ciência. Igualdade de oportunidades, não apenas nas condições de *acesso*, mas também nas condições de *sucesso*. É também o direito a conduzir a própria educação, é o direito ao respeito pelas opções da própria consciência, é o direito a participar na vida e no governo da escola, etc. É ainda a utilização de métodos pedagógicos democráticos, ou seja, de métodos pedagógicos que ajudem e promovam o desenvolvimento harmónico e livre da pessoa do educando.

Nem sempre se tem tido a coragem de levar às últimas consequências a exigência da igualdade de oportunidades. Não é apenas o transporte, a refeição, a ajuda na compra de livros e de material escolar ou ainda — como se vem insistindo nos últimos anos — o Jardim Infantil para todas as crianças. Seria também, além de outras coisas, por exemplo, algumas horas diárias de *estudo acompanhado*, quanto possível no edifício da escola. Com efeito, que igualdade de oportunidades tem o filho de pais analfabetos, ou o filho de pais que trabalham de sol a sol, ou o estudante que não tem pais em casa (ou porque são emigrantes ou por qualquer outro motivo)', que igualdade de oportunidades tem um estudante nestas circunstâncias, confrontado com um outro, filho de pais com cursos universitários ou, de qualquer modo, cultos, que o sabem acompanhar, e efectivamente o acompanham, no seu dia-a-dia escolar?

Quando é que, nas nossas escolas, além das cinco ou seis aulas diárias, haverá três ou quatro horas diárias de estudo *acompanhado*? Esta seria, sem dúvida, uma boa maneira de reduzir o insucesso escolar e de democratizar o ensino.

\*  
\* \*

Do que acaba de dizer-se, é fácil deduzir-se que, no tempo de Lutero, ou no de Coménio, ou no de Verney — autores das frases generosas com que iniciámos este estudo —, era inteiramente impossível a democracia e a democratização do ensino.

Na sociedade tradicional ou pré-industrial, seria impensável (e seria mesmo insensato... ) tratar efectivamente (e não apenas em palavras mais ou menos piedosas... ) todos os homens como *iguais*. Muito mais impensável (e muito mais insensato... ) seria, naquela altura, tentar educar para a liberdade, para a originalidade, para a divergência, para a contestação, para a dissidência, para a criatividade. Com efeito, dada a pobreza daquela sociedade (pobreza económica e pobreza cultural), todo aquele que se desviasse das estritas *normas do grupo* ou «ordem» em que nascera e em que deveria viver, seria um perigo para a segurança da sociedade. Mais que um indivíduo, o homem daquele tempo era considerado como *membro de um grupo*. Era, por isso, educado para a inserção no *grupo*, e não para o desenvolvimento, para a construção da sua *pessoa*. A educação tinha necessariamente uma função de «reprodução».

\*

\* \*

Como é evidente, os dois Mundos de que falámos — o Mundo Tradicional e o Mundo Moderno —, com características tão diferenciadas, não podem ter a mesma pedagogia nem utilizar os mesmos métodos pedagógicos. Efectivamente, a sociologia da educação mostrou que cada tipo de sociedade tem a sua pedagogia, com os seus conteúdos próprios e com a sua metodologia específica.

Digamos apenas algumas breves palavras a propósito da metodologia pedagógica mais adequada aos dois tipos de sociedade de que temos vindo a falar.

O processo epistemológico da pedagogia de um Mundo *permanente* e *estático* é essencialmente um processo *dedutivo*, uma «ars demonstrandi» que, admitindo, como axiomas, um conjunto de certezas ou verdades universais, delas extrai as verdades particulares e as directivas de acção para a vida prática.

Num Mundo de *permanência*, o objectivo do pensamento não é explorar, construir e transformar a realidade, mas interpretá-la à luz dessas verdades. Num mundo assim, a pedagogia propõe-se essencialmente transmitir uma *tradição*, ou seja, um conjunto de conhecimentos, de valores e de técnicas adequadas ao grupo em que cada um está e permanecerá inserido, numa sociedade que não muda. Daí o carácter *dogmático* dessa pedagogia e, conseqüentemente, a *passividade* que ela exige do educando, que apenas tem que *receber*. Não há lugar para a iniciativa pessoal, para o inconformismo, para a divergência, para a contestação, para a dissidência que, como foi dito, seriam

consideradas *heresias*, pois poriam em perigo a estabilidade e a segurança dessa sociedade estática. Educar é, então, educar para o *conformismo*, para *ser conforme* com o grupo e com a sociedade. Educar é. «reproduzir».

Ao contrário, num Mundo em *mudança*, num Mundo em que a *mudança* é uma das características fundamentais, a pedagogia assume sobretudo um processo epistemológico de *construção*, de «ars inveniendi», sendo educar preparar para a mudança. Para preparar para a mudança, a educação tem de fomentar o inconformismo, a originalidade, a criatividade, a divergência, a contestação, a dissidência. E porque esse mundo em *mudança* é também (ou poderia e deveria sê-lo) um mundo *democrático*, os métodos pedagógicos devem também ser democráticos, devem permitir a expansão harmónica e livre das aptidões do educando. Do que atrás foi dito, deriva que um «método democrático» é sempre um método optimista.

\*

\* \*

Na perspectiva da industrialização e da democratização e, de certo modo, como conclusão do que foi dito ao longo' destas páginas, devemos distinguir, no mundo actual, três grandes grupos de países.

A um primeiro grupo, pertencem alguns países de industrialização avançada da Europa Ocidental, da América do Norte, da Ásia e da Austrália, onde os direitos fundamentais da pessoa humana são, em princípio, respeitados. É a propósito deste grupo de países que pode dizer-se que as características do Mundo Moderno são a *mudança* e a *democracia*, embora, mesmo nesses países, se esteja ainda longe de ter atingido um estágio de perfeita democracia e de perfeita democratização do ensino.

A um segundo grupo, pertencem os países de industrialização relativamente avançada e de ideologia marxista, como a Rússia e alguns países do Leste europeu, onde, como resultado daquela ideologia, não existe democracia política e, por isso, também não existe democratização do ensino, pois, como foi dito atrás, a democratização do ensino é muito mais do que o «simples» acto de abrir a escola a todos.

Embora possuam as condições *necessárias* para a democracia (condições que, como se viu, decorrem da industrialização), estes países não possuem, porém, as condições *suficientes* para que ela se torne uma realidade, uma vez que neles as duas características do Mundo Tradicional (a *permanência* e a *dicotomia*) são mantidas «artificialmente», pelo constrangi-

mento e pela violência. Com efeito, a ortodoxia marxista impõe o dogmatismo, o monolitismo, a permanência e a reprodução de uma ideologia, combatendo por todos os meios qualquer desvio, qualquer dissidência, qualquer contestação, qualquer «revisão». Dessa permanência, decorre a dicotomia: uma minoria detentora da ortodoxia ideológica é também detentora do poder político, do poder económico e até do poder científico e cultural. É a «vanguarda», a «nomenclatura», a que a «massa» se sujeita humildemente, sob pena de severos castigos que podem ir da perda da cidadania aos campos de trabalho forçado, de represálias sobre familiares aos hospitais psiquiátricos. Nesses países, os direitos fundamentais da pessoa humana não são respeitados. A «dissidência», muito longe de ser considerada uma manifestação de criatividade, é tida como heresia, como crime, como doença mental.

O terceiro grupo é constituído por aqueles países (da África, da Ásia e da América Latina) onde, com excepção de pequenas «bolsas» ou oásis ocidentalizados (e, por isso, industrializados), ainda não chegou a Revolução Industrial. Nesses países, onde vivem cerca de 4 biliões de habitantes (número que apresenta tendência para aumentar), não é possível, neste momento, nem daqui a muito tempo, a democracia e, muito menos, a democratização do ensino. É absolutamente imprescindível que, antes disso, seja neles introduzida a Revolução Industrial. O que, na maioria dos casos, não será tarefa fácil, apesar de alguns desses países serem invulgarmente ricos em recursos energéticos e em matérias-primas. Falta-lhes, porém, aquilo que, na Europa, fez a Revolução Industrial: a ciência e a técnica.

Ora, para que, em muitos desses países, seja possível o progresso científico e técnico, é necessária uma transformação radical da mentalidade dos seus habitantes, a muitos dos quais, aferrados a tradições milenárias, é estranha a própria noção de progresso, repugnando-lhes, por isso, qualquer forma de mudança e de inovação.

Para que possa fazer-se uma ideia mais precisa de quanto é difícil alcançar a democracia, refira-se que, dos cerca de 200 países actualmente existentes, apenas uns 25 vivem em regime democrático.

\*

\* \*

É tempo de pôr ponto final nesta singela reflexão acerca da democracia e da democratização do ensino.

Creio ter mostrado — e era esse o meu principal intento... — que a democracia e a democratização do ensino se não

*Acerca da Democracia*

constroem com palavras ou, ao menos, se não constroem *só* com palavras. Constroem-se, construindo uma economia sólida. Mas, só por si, a economia sólida, embora seja uma condição *sine qua non*, embora seja uma base indispensável, não é suficiente. É necessário também o respeito pelos outros, é necessária a humildade de reconhecer que a «nossa» verdade não é tocia a verdade, é necessário ter a honestidade e a humildade de aceitar que a verdade dos outros, mesmo quando diferente da nossa, também pode ser verdadeira, pois a verdade não é monolítica, mas é plural.



## PARA A TEORIA DAS IDEOLOGIAS

### 1. INTRODUÇÃO

Nas mais variadas análises, seja a propósito do trabalho em quase todas as disciplinas científicas, seja nas abordagens directas de problemas específicos em ciências sociais como a História, a Sociologia, a Política, a Psicologia Social e em tantas outras, seja na Filosofia, seja na prática social mais diversa, sobretudo na prática política, a referência às *ideologias* constitui uma abordagem inevitável.

Se tomarmos um dicionário ou uma enciclopédia ao acaso, por via de regra encontramos uma referência histórica ao termo ligado a Destutt de Tracy (1754-1836) que pretendia assinalar por ideologia o estudo da origem e natureza das ideias considerado como uma ciência em contraposição à psicologia que estudaria a «alma».

Daí que seja comum nesses «balanços do saber em dada época» considerar a ideologia como uma «ciência» e alternativamente como uma filosofia (em regra ligada à concepção «sensualista» de Condillac).

Porém já aparecem significados alternativos. Por exemplo há cerca de meio século a *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* registava que «recentemente, tem-se dado o nome de *ideologia* de um partido político, de uma seita, de um grupo qualquer doutrinário, ao sistema de ideias adoptado por esse grupo e por ele preconizado».

Aproximando-se do sentido moderno, a concepção é ainda aqui como se vê muito restrita. Pelo contrário *The Oxford Uni-* \*

\* Faculdade de Economia da Universidade do Porto.

*versal Dictionary Illustrated* aponta três sentidos: 1) a ciência das ideias; 2) especulação abstracta ou ideal; 3) sistema de ideias a respeito sobretudo dos fenómenos sociais; a maneira de pensar característica duma classe ou dum indivíduo.

Em 1967 por seu turno a *Enciclopédia Focus* consagrava ao vocábulo uma análise estritamente histórica recordando a diligência de Destutt de Tracy e o ataque de Napoleão aos «ideólogos»; acrescentava que Marx retomaria o termo em sentido diferente ao sustentar que é a existência social dos homens que determina a sua consciência e não a sua consciência que determina a sua existência.

É comum, como se vê, afirmar que a ideologia pode ser entendida como uma ciência. O nosso propósito é aqui precisamente mostrar como, guiando-nos pelos padrões epistemológicos, ainda não existe a ciência do fenómeno «ideologias» e apontar as vias possíveis para a sua construção.

Embora o sentido moderno deste fenómeno seja de aceitação corrente e muito embora por vezes nem sequer seja registado em dicionários escolares como sucede naquele que temos debaixo dos olhos para o qual a *ideologia* seria ou a ciência ou a filosofia tratando das «ideias em si mesmas» indo ao ponto de assinalar ser o mesmo que idealismo ou ainda o conjunto das ideias ou princípios políticos, não dispomos realmente sequer duma abordagem sistemática que tenha em conta aquilo que objectivamente são as *ideologias*.

No entanto dispomos sem dúvida dum acervo vastíssimo de estudos que fornecem elementos de interesse fundamental para avançarmos nesta problemática.

Fenómeno extremamente complexo, pode por isso ser encarado sob múltiplos ângulos tendo em conta que uma ideologia é um tecido mental e prático abrangendo as representações e as actividades dos grupos e dos indivíduos socialmente comandadas.<sup>2</sup>

## 2. O QUE SÃO AS IDEOLOGIAS — NOÇÃO GERAL PRÉVIA

Começaremos, por razões estritamente propedêuticas, invocando algumas das caracterizações das ideologias como fenómeno mental e social prático presente na representação e na «praxis» de qualquer ser humano devidas a alguns trabalhos de pesquisa contemporâneos.

Esta diligência preliminar facilitará certamente o acompanhamento da exposição que se vai seguir por parte de algum estudioso porventura interessado mas insuficientemente documentado sobre o fenómeno que vamos examinar.

Esclareçamos no entanto que não consideraremos tipologias diversas como a de Karl Manheim que distinguia o conceito *parcial* e *particular* que exprime o egocentrismo político (aliás devia alargar-se o fenómeno a outras dimensões da actividade social e mesmo acerca da interpretação da vida natural) segundo o qual a ideologia... seria «o pensamento político doutrém» dum conceito *geral, total, estrutural*.

Tão pouco, é óbvio, o fenómeno objectivo cristalizado nas ideologias na sua generalidade humano-social se identifica com a «falsa consciência» que constitui apenas uma possível expressão histórica da estrutura ideológica.

Por maioria de razão torna-se evidente que nos afastamos de concepções correntes que, acentuou-o Raymond Aron — oscilam entre o conceito pejorativo e o conceito neutro (ou até laudatorio) — constituindo a formalização mais ou menos rigorosa de uma atitude em relação à realidade social (só acrescentaríamos que ao contrário da tendência dominante consideramos que a leitura ideológica, embora naturalmente aí muito mais intensa, não se verifica somente a propósito da vida social, antes estendendo-se a toda a realidade com que o homem está em inter-acção, incluindo portanto o meio natural).

Nosso ponto de partida é portanto o conjunto do fenómeno ideológico como realidade objectiva nas suas multifacéticas manifestações.

Que realidade objectiva é essa?

1 — Para Louis Althusser é «um sistema (com a sua lógica e o seu rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos conforme os casos) dotado duma existência e dum papel histórico no interior de dada sociedade» 0).

2 — François Châtelet fornece uma referência descritiva para enquadrar a sua *Histoire des Idéologies* (2): «É o sistema mais ou menos coerente de imagens, de ideias, de princípios éticos, de representações globais e, também, de gestos colectivos, de rituais religiosos, de estruturas de parentesco, de técnicas de sobrevivência (e de desenvolvimento), de expressões que hoje apelidamos de artísticas, de discursos míticos ou filosóficos, de organização dos poderes, de instituições e dos enunciados e das forças que estas põem em actividade, sistema tendo por

C<sup>1</sup>) É esta «fcpificação definitiva» que George Duby utiliza no estudo *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, in *Faire de l'Histoire*, Gallimard, 1974, vol. 1, p. 149.

(2) *Histoire des Idéologies*, 3, *Savoir et Pouvoir du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Ed. Hachette, 1978, pp. 10-11.

finalidade regular no interior duma colectividade, dum povo, duma nação, dum Estado, as relações que os indivíduos mantêm entre si, com os homens estrangeiros, com a natureza, com o imaginário, com o simbólico, os deuses, as esperanças, a vida e a morte».

3 — Por seu turno François Michaux, na perspectiva marxista, concebe a ideologia como «aquilo que constitui os indivíduos em agentes duma determinada prática por intermédio do seu cérebro, pelo que a ideologia é própria de cada prática e não de cada indivíduo» (3), concepção que, doutra maneira também foi sublinhada como «um sistema de opiniões e ideias reflectando directa ou indirectamente as peculiaridades económicas e sociais da sociedade, exprimindo a posição, interesses e objectivos duma dada classe social tendo em vista manter ou modificar a ordem social existente» (4).

Encerraremos estas indicações propedêuticas lembrando que na sua realidade concreta um sistema ideológico se não pode em regra identificar como tal, visto que se isso sucedesse em tais condições deixaria de constituir uma ideologia e que impressivamente têm sido acentuadas algumas das suas características.

Invocar-se-ão duas das contribuições talvez mais sugestivas sob esse ponto de vista.

I — L. Althusser sustenta que a ideologia é uma representação imaginária das condições de existência real dos indivíduos e salienta:

- a) Que é indispensável para assegurar a coesão social;
- b) Tem existência concreta (mental-prática);
- c) Não tem existência material mas é eficaz (é uma das condições reais de existência);
- d) Só existem ideologias concretas;
- e) Constitui um elemento fundamental da reprodução social;
- f) É representação material duma relação imaginária mas actuante pelo sistema ideal (o carácter a que chama de «reconhecimento-desconhecimento») (5).

(3) *Science et Marxisme*, na obra colectiva *Lénine et la pratique scientifique*, Éditions Sociales, Paris, 1974, p. 259.

(4) Vários, *The Fundamentals of Marxist-Leninist Philosophy*, Moscow, Progress Publishers, 1974, p. 475.

(5) Resumido de Saül Karz, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Ed. Fayard, 1974, pp. 195-207.

II — Parece-nos também particularmente sugestiva a abordagem de Eliseo Verón, que caracteriza deste modo as ideologias <sup>(6)</sup>:

- a) Abrangem um conjunto de fenómenos extremamente heterogéneos pois cobrem processos que atravessam todas as instâncias duma formação social, a económica, a política, a social; nós diríamos que está presente em todas as instâncias incluindo a estética e a emocional, além das antes referidas;
- b) Não são nada subjectivas, embora devam explicar as manifestações do ideológico ao nível do subjectivo; expulsam-se assim concepções como as de «alienação», de «falsa consciência», de «distorção» ou outras de índole psicologista.  
Nós diremos: Não são apenas algo de subjectivo; são algo de «objectivo-subjectivo-objectivo»...;
- c) Não constituem um conjunto de representação (crítica a Althusser) com regras de avaliação, de valores e categorias cognitivas. Numa primeira fase E. Verón substitui o conjunto de representações pelo de comunicação e numa fase posterior sustenta que a ideologia deverá considerar-se numa perspectiva semiótica.  
Diremos que desta posição apenas retemos a crítica a Althusser na parte em que duma maneira que dá o flanco a reservas sérias o autor de *Pour Marx* vê na ideologia além das suas inegáveis funções práticas também funções cognitivas. Avançamos desde já que na nossa teorização o ponto sensível está na rejeição da existência de elementos cognitivos nos sistemas ideológicos como tais;
- d) Rejeita-se que contenha representações pela razão de a noção de ideologia não designar um conjunto finito de mensagens e sim um conjunto de regras de produção (conjunto de regras semânticas para produzir um número infinito de mensagens);
- e) O que caracteriza a ideologia não é da ordem do conteúdo embora também se possa manifestar parcialmente nesse plano; aliás, as regras de produção do textual ultrapassam até a distinção entre «forma» e «conteúdo»;

<sup>(6)</sup> In «Remarques sur l'idéologique comme production de sens», *Sociologie et Sociétés*, Vol. 5, n.º 2, Novembre, 1972, Canadá.

- f) Constituem uma relação intra-textual — não existem propriedades intrínsecas num texto ideológico — o que mais se pode fazer é comparar com as propriedades doutro ou doutros textos.

E ficamo-nos por esta invocação duma maneira de ver na perspectiva em que o autor começa por sublinhar aquilo em que seu entender uma ideologia *não é*...

### *2.1. Da semântica para o significado contemporâneo do vocábulo*

As referências acabadas de recordar tiveram em vista introduzir-nos no tipo de fenómeno que queremos referir quando falamos nas *ideologias*. O propósito não sairá enfraquecido, cremos que pelo contrário, pela circunstância de as abordagens referidas apontarem não só aspectos diversos como até conflituais.

Se recorressemos à etimologia do vocábulo e à sua semântica original é claro que ideologia significaria qualquer conjunto de ideias ou tratado das ideias (ideia+logos).

E então qualquer sistema de ideias seria uma ideologia. Sê-lo-ia assim qualquer sistema filosófico, qualquer disciplina científica, qualquer teoria disciplinar, qualquer conjunto de ideias do conhecimento corrente.

E se é certo que em qualquer destes objectos ideais podem existir enunciados ideológicos a questão consiste precisamente em distingui-los... Acresce, além disso, que uma ideologia também é uma prática.

Não podemos fugir ao problema duma realidade específica — e tão marcante como esta — pela via semântica, como parece fazerem alguns investigadores (7).

Aliás o trabalho teórico está cheio de termos cuja semântica se desligou da sua origem lexical: basta recordar economia ou economia política, átomo, feudalismo e, mais recentemente, uma expressão como «inteligência artificial», segundo parece forjada no M.I.T. e acerca da qual o especialista Herbert Simon confessava que sua equipa preferiria outra designação como se compreende, mas reconhecendo que «com o tempo se tornará

(7) Parece-nos ter sido essa a atitude assumida por Edgar Morin no encontro realizado em Lisboa em 14 e 15 de Dezembro de 1983 ao afastar esta problemática dizendo que para ele ideologia é «um conjunto de ideias»...

suficientemente idiomática para deixar de ser alvo de retórica barata» (8).

## *2.2. Breve referencia à historia da análise das ideologias até aos nossos dias*

Não se esperará evidentemente que invoquemos aqui a historia do estudo do fenómeno ideológico desde os primeiros autores que deles tomaram consciência até nossos dias. Seria diligência que só por si consumiria dezenas de horas de exposição cristalizadas em centenas de páginas, na hipótese de se não pretender ultrapassar as contribuições mais representativas aquilatadas pelas achegas inéditas trazidas ao debate...

Seria ocioso esclarecer que esta perspectiva é diferente da que se centraliza na história das ideologias como realidade social ao longo dos tempos e que vem merecendo uma atenção crescente duma historiografia especializada voltada tanto para a história das ideologias como para a história das mentalidades e de que a operosa actividade do «Instituto de História e Teoria das Ideias» representa no nosso país um caso particularmente significativo.

O que pretendemos é invocar rapidamente o que tem sido o desenvolvimento das reflexões tendo em vista explicar o próprio fenómeno ideológico como realidade social independentemente da sua concretização na dimensão histórica; preocupa-nos aqui a sua lógica interna, muito embora para compreender uma destas dimensões seja necessário conhecer a outra.

Ora, sob esta óptica, se não existem trabalhos sistemáticos, em contrapartida, como introdução ao estudo quer das ideologias em si mesmas quer do problema da decantação dos discursos ideológicos no interior das ciências, um ou outro autor invoca os primórdios da reflexão sobre a natureza desse fenómeno de influência tão vasta em toda a vida colectiva da humanidade.

E se o termo, como se recordou, foi forjado por Destutt de Tracy (*Elements d'idéologie*) (9), a realidade que aí se assinala não é o fenómeno que designamos por esse significante pois referia-se à doutrina sobre as ideias e seu aparecimento, bem como às leis do pensamento humano. Ao mesmo tempo, em 1795 a Convenção em pleno período revolucionário, criava

(8) In *As ciências do artificial*, Coimbra, Ed. Arménio Amado, 1981, nota 1, pp. 25-26.

(9) Existe edição de 1826, Bruxelas.

o «Institut de France» cujos membros — os «idéologues» reflectiam sobre as ideias de liberdade da Revolução Francesa e procuravam aplicá-las. Porém, como notou Lichtheim e recorda Stuart Hall, esses estudiosos e agentes políticos defrontaram-se com uma contradição lógica pois tomavam a ideologia em dois sentidos que se chocavam: ideologia como conjunto de ideias (e de práticas) da Revolução e ideologia como conjunto de ideias verdadeiras. Depois é o choque das forças sociais e políticas que vai encontrar em Napoleão Bonaparte o agente da grande burguesia que após 1803 entra em conflito com os homens da «classe des sciences morales et politiques» do «Institut» passando a designá-los depreciativamente por «idéologues»... (10).

Contudo já em autores anteriores podemos encontrar uma consciência mais ou menos difusa ou mais ou menos clara do fenómeno ideológico, como em Francis Bacon ao criticar as bases da erudição convencional e sobretudo em Helvetius (1715-1771) que afirmou «serem as nossas ideias a consequência necessária das sociedades em que vivemos».

Porém o fenómeno ideológico tende a ser subsumido pelas interpretações filosóficas idealistas na medida em que aí o sistema de ideias surge materialmente determinado pela vida social. Um exemplo disto é sem dúvida fornecido pelo idealismo transcendental de I. Kant.

Seriam Marx e Engels que retomariam o termo para o aplicar ao fenómeno moderno da ideologia. As ideologias são estudadas por Marx e Engels em função da filosofia materialista dialéctica segundo a qual as ideias se explicam pela vida social e não o inverso. Simultaneamente em muitos dos seus trabalhos, determinados pela luta revolucionária em que se empenharam, a análise é efectuada em função das estruturas da ideologia burguesa centrando-se no falso reflexo da realidade na visão do mundo dessa classe, assim se identificando neste caso com a «falsa consciência». Outras vezes a ideologia é referida a um

(10) Sobre a história da reflexão acerca do fenómeno das ideologias e a longa caminhada no sentido de se tentar a sua explicação filosófica e apreensão sócio-histórica veja-se por exemplo Stuart Hall, «O Interior da Ciência: Ideologia e a 'Sociologia do Conhecimento'», na obra colectiva de colaboradores do «Centre for Contemporary Cultural Studies», University of Birmingham, (de 1977), edição brasileira Zahar, de 1980 sob o título *Da ideologia*, pp. 15-45. Cf. também Jean Servier, *Uldéologie*, «Que sais-je?», n.º 2005, 1982, pp. 3-5.

No artigo de M. Horchermer, «Ideologia y Acción», na revista *Sociológica*, encontrar-se-ão também algumas indicações a este respeito.

fenómeno mais amplo ligando-se à dependência geral da vida espiritual face às relações económicas básicas<sup>(1)</sup>.

Não continuaremos a acompanhar «pari passu» o longo esforço de auto-compreensão do fenómeno ideológico.

Daremos um salto substancial no tempo para vincar apenas que na nossa contemporaneidade se multiplicam os estudos específicos sobre o fenómeno ideológico. Entre eles, além das análises em disciplinas como a Sociologia, a Política e outras ciências do homem, bem como a propósito de problemas interiores a todos os elementos deste sub-sistema do sistema geral das ciências e nas que tratam dos fenómenos da natureza — e mesmo no campo das lógico-dedutivas —, sobressaiem os esforços no campo filosófico, no campo da filosofia das ciências.

Mas se esta reflexão tem uma história de milhares de anos, é particularmente aquém do primeiro quartel do nosso século que se torna perceptível uma viragem que inclui entre seus traços específicos um estudo sistemático das relações entre ideologias e ciências. Efectivamente, conforme tivemos ocasião de sublinhar no estudo em realização tendo em vista a construção da ciência explicativa do conhecimento científico, particularmente aquém da contribuição de Gaston Bachelard nos anos 30, esta nova corrente filosófica (que para distinguir da anterior apelidamos de «Filosofia Epistemológica (das Ciências)») desdobra-se nomeadamente em dois grandes vectores: por um lado esforça-se por formular algumas leis gerais do conhecimento científico e, por outro, por enunciar os principais obstáculos à produção deste género de conhecimento com destaque particular para os obstáculos de carácter ideológico. E a tal ponto que alguns dos seus cultores identificam a Filosofia das ciências com a decantação dos discursos ideológicos no interior das diversas disciplinas.

É evidente, nestas condições, que tal corrente tem trazido uma importante contribuição à análise da natureza e da estrutura do fenómeno ideológico, muito embora sejam frequentes as ambiguidades na tarefa que se propõem, como sucede em particular na «equivalência» entre a distinção do conhecimento científico face ao ideológico e face às estruturas do conhecimento corrente<sup>(2)</sup>.

(1) Os três sentidos de ideologia nos textos de Marx e de Engels que se assinalam no texto foram recolhidos de L. Moskvichov, *Teoria da desideologização*, Ed. Estampa, colecção «Teoria», n.º 32, 1976, pp. 92-103.

(2) Tratamos da evolução da Filosofia das Ciências no volume 4.º da nossa *Teoria do Conhecimento Científico (Epistemologia Geral — II)* prestando atenção em particular à Filosofia Epistemológica (das ciências) a pp. 196-199.

2.3. *As «ideologias» como sistemas de ideias e conjuntos de práticas*

Estamos no ponto que permite avançar para uma análise crítica das limitações insuperáveis que se têm oposto a uma elaboração científica sistemática que explique o fenómeno ideológico e que, simultaneamente, desbloqueando os obstáculos a essa construção, lance as bases deste trabalho teórico verdadeiramente urgente tendo em conta o seu multimodo alcance.

De tudo o que foi dito nesta introdução concluímos portanto que uma ideologia constitui um fenómeno que na sua complexidade se pode desdobrar em duas dimensões estreitamente interdependentes e intercondicionadas; na verdade é por um lado uma concepção geral do mundo com o qual o sujeito humano está em inter-relação e ao mesmo tempo um sistema de intervenção nesse mundo, de actuação na realidade, tudo isto determinado nos seus parâmetros essenciais — embora mediatizado de formas historicamente variáveis — pela posição social que os grupos e seus membros ocupam na sociedade: sistema de leitura e interpretação do mundo em função dessas exigências que emanam das estruturas sociais, implica também o conjunto de práticas do sujeito, de intervenções, das opções estruturais que ele efectua na sua quotidianidade ou nos momentos de «excepção social», ao mesmo tempo que comanda o sistema de objectivos que os seres humanos colocam ao longo da sua existência.

Tal é a lógica interna essencial da prática e do discurso ideológicos.

Desta maneira podemos teórica e metodologicamente desdobrar pelo menos a teorização em dois vectores fundamentais: um diz respeito às ideologias como sistemas de representações mentais, aproximando-se das análises que consideram a estrutura daquilo que se designou por uma «Weltanschauung», uma «visão do mundo»; o outro diz respeito às ideologias como actividade social prática. Porém, em qualquer caso, além de ser evidente que no plano objectivo existe uma ligação inquebrantável entre as duas dimensões, sucede ainda que quer como sistema de representações mentais (subjectivas) quer como *praxis* individual-social (acção social concretizada na actividade individual) este fenómeno diz respeito ao conjunto da vida colectiva e ao conjunto dos enlaces entre o social e o natural e, por esta via, também à acção sobre a natureza.

É por isso também que o fenómeno ideológico interessa como objecto de estudo às mais variadas disciplinas científicas além de estar no centro tanto da reflexão filosófica

geral como das suas vertentes que se debruçam sobre as actividades cognitivas.

Esclareça-se por fim que o nosso exame se concentrará sobre as ideologias como fenómenos da ordem da representação mental, como sistemas de ideias, conceitos, como sistemas de leitura geral do mundo.

No entanto dizer isto não significa identificar o problema com a sua exclusiva dimensão psicológica; ela está sem dúvida presente na teorização desta dimensão fundamental da estrutura mental. Mas não se reduz a ela. Bastaria com efeito reconhecer que tais sistemas de representações ideais são socialmente comandadas para chegar a esta conclusão. Mas não se trata de «colar» elementos exo-psicológicos a uma leitura psicológica. Trata-se antes de estruturar «desde o interior» os elementos sociais que plasmam um sistema ideológico de representações ideais, de símbolos e de relações.

Estamos ineludivelmente em presença duma problemática que se não confunde com a de qualquer ciência existente. É diversa das que caracterizam disciplinas como a Psicologia, a Sociologia, a História das Ideologias, a Política, a Psicologia Social ou qualquer outra, desde a Antropologia à Semiótica passando por sectores disciplinares especializados como a Sociologia do Conhecimento ou a Sociologia das Ciências ou até, mais recentemente, em investigações da ordem informática na inteligência artificial, domínio em que inclusive já têm sido levadas a cabo pesquisas de simulação de ideologias em computadores <sup>(13)</sup>.

<sup>(13)</sup> Não desejaríamos omitir o interesse de que se revestem as pesquisas actuais sobre as ideologias através da técnica do tratamento em computador. Estamos certos naturalmente que daqui poderão advir contribuições importantes a esta teorização. Mas também nos convencemos de que um avanço significativo neste domínio carecerá do apoio da teoria geral das ideologias cuja necessidade e vias de elaboração constituem o objecto desta análise.

Recordamos a este propósito que têm sido realizados trabalhos de «inteligência artificial» no domínio a que por vezes os respectivos especialistas chamam «a cognição quente» para designar certos tipos de ideologias em especial as que designam por «crenças políticas».

Não vá sem se sublinhar que esta posição é rejeitada pela nossa «para-teorização» das ideologias na medida em que, como veremos, as consideramos como um sistema de ideias não-cognitivas pelo que a sua contraposição, como «cognição quente» à verdadeira cognição que nestas pesquisas é designada por «cognição fria» não pode aceitar-se, a menos que esta «cognição quente» designe uma «não-cognição» pondo-se então aos especialistas de inteligência artificial saber o que é essa «não cognição»...

Acresce naturalmente que as tentativas concentradas nas ideologias políticas se compreendem porque são em regra mais transparentes do que noutras instâncias da actividade social e até talvez

Trata-se ainda dum esforço de explicação sistemática que se distingue das diligências filosóficas na medida em que a sua especificidade como ciência resulta da grande diferenciação cognitiva entre este tipo de gnose e a que respeita ao conhecimento filosófico: este, como já temos acentuado, não tem objecto teórico no sentido de construir categorias e enunciar leis com as limitações da ordem estrutural e da delimitação das disciplinas científicas sendo nisso que consiste a generalidade dos enunciados filosóficos e não no grau do conteúdo da sua generalidade ontológica — a generalidade das categorias e leis

em alguns domínios da natureza em especial quanto a fenómenos biológicos e cosmológicos.

Podem ver-se referências a este ramo da investigação por exemplo em Margaret A. Bodgen, *Artificial Intelligence and Natural Man*, The Harvest Press, 1981 (1.ª edição em 1977) pp. 66-91: referem-se aí os trabalhos de Fritz Heider e de Abelson com a «Ideology machine» bem como o programa computacional de K. M. Colby, com base num modelo psico-analítico.

Curiosa a «Ideology machine» de Colby como modelo para encontrar respostas a problemas de política externa norte-americana na perspectiva dum dirigente político da direita como Barry Goldwater (p. 69 e ss.).

Também se podem recolher informações de interesse acerca da simulação de actividades ideológicas no computador em outros estudos, como por exemplo no livro de Jaime G. Carbonell, *Subjective Understanding — Computer Models of Belief Systems*, Umi Research Press, Ann Arbor, Michigan 1979 (utilizamos a reedição de 1981); começando logo no prefácio por se referir à «máquina ideológica» de Robert Abelson criada mais de dez anos antes que tinha a limitação de «não poder incorporar correctamente conhecimentos acerca da realidade ‘mundana’ para dar as suas respostas» como sucedeu ao afirmar que os radicais sul americanos tinham construído o «muro de Berlim» pois «construir o muro de Berlim» fora classificado como uma acção praticada por comunistas. A observação antes efectuada continua a aplicar-se aqui na medida em que tendo Carbonell avançado neste domínio da «inteligência artificial» continua a confundir «raciocínio ideológico em particular e compreensão subjectiva em geral». Mas, seja como fôr, este estudo elabora uma teoria introduzida no programa do computador que interpreta descrições de acontecimentos segundo variadas perspectivas ideológicas e subjectivas, consoante escreve o próprio autor. A pesquisa além disso também se dirige aqui para a ideologia política. Arranca-se da concepção de que compreensão subjectiva consiste nas «diferentes maneiras através das quais as pessoas interpretam uma história (‘story’) em função dos seus interesses subjectivos, motivações pessoais, crenças e conhecimento acerca dos intervenientes nesses sucessos, nessa ‘story’...

É claro que a estes dois exemplos incidindo sobre pesquisas de ideologias através dos vectores fornecidos por programas introduzidos em computador muitos outros se poderiam acrescentar. No próprio livro de Jaime Carbonell inclui-se a final uma bibliografia em que se assinalam cinquenta e dois estudos entre livros, «papers» e artigos de revistas.

filosóficas é de estrutura gnosiológica e não de conteúdo ontológico. Sob este último aspecto existem leis científicas duma generalidade material que se não encontra em muitas leis filosóficas como por exemplo, a lei da gravitação universal ou a segunda lei da termodinâmica face a uma lei filosófica do domínio antropossocial (como por exemplo a lei tendencial filosófico-histórica que liga a intensificação do dinamismo social à complexização estrutural das organizações sociais).

Mas deixemos esta referência — embora não a consideremos deslocada — na medida em que aponta para a natureza epistemológica da ciência das ideologias cuja dimensão como sistemas de ideias, de categorias, de relações e de símbolos constitui o centro das nossas preocupações nesta exposição.

É esta questão, a questão da construção de tal sistema científico-disciplinar, que vamos considerar agora.

### 3. A TEORIA (CIENTÍFICA) DAS IDEIAS

#### *Os vários tipos de ideias*

a) No plano cognitivo:

- 1 — Do conhecimento corrente;
- 2 — Do conhecimento científico;
- 3 — Do conhecimento filosófico;
- 4 — Do conhecimento na estética.

b) No plano não cognitivo: as ideias específicas das ideologias.

\*

\*\*

A nossa proposta no sentido de abrir uma via à explicação científica sistemática e organizada do fenómeno ideológico, quer dizer, da construção da disciplina que seja capaz de enunciar entretidamente as categorias e as leis genéticas, transformacionais e reprodutoras das representações mentais consubstanciadas nos corpos ideológicos, parte duma teorização em que estamos empenhados há vários anos, muito embora seja perfeitamente distinta daquilo que se relaciona com essas questões.

Trata-se duma abordagem diferente mas que exigiu o esforço teórico-organizacional de base de triagem destas estruturas como condição essencial à nossa própria diligência.

Teremos por isso de, ainda que em meia dúzia de frases, assinalar essa construção teórica. Efectivamente, voltados para uma tentativa científico-disciplinar tendo por objecto o conhecimento corrente como elemento prévio para chegar ao nosso alvo central, a teorização disciplinar do conhecimento científico (primeiro em geral e depois nas suas expressões sectoriais e sub-sectoriais nas ciências lógico-dedutivas, nas ciências da natureza e por fim nas ciências do homem — nosso objectivo bem como ao nível desta problemática (a que chamamos epistemológica) em cada disciplina concreta existente) semelhante diligência exigiu, como sucede de resto em qualquer esforço deste género, uma definição desde o interior duma problemática inédita. Inédita porque resultante das exigências teóricas e metodológicas impostas pelo desenvolvimento da investigação sem aceitação quer dos problemas quer das vias metódicas adoptadas noutros campos para atacar o problema gnosiológico, incluindo naturalmente os caminhos filosóficos.

Uma das primeiras exigências desta via consistiu precisamente em encontrar as leis genéticas e transformacionais do conhecimento corrente. E isto, por seu turno, não pôde ser obtido com o recurso à caracterização dos enunciados ideológicos que têm uma natureza diversa.

O problema clarifica-se em particular quando passamos à distinção entre o conhecimento científico e o conhecimento corrente; encontram-se aí obstáculos que as diversas contribuições filosóficas não lograram superar. Manifestam-se inclusive nas análises que ao procurar explicar esse «corte epistemológico» o identificam com a distinção entre enunciados científicos e enunciados ideológicos pois estão-se a misturar dois planos diversos. O problema é difícil por certo pois consiste em distinguir ciências de conhecimentos correntes no plano exclusivo dos processos gnosiológicos. Aliás são até frequentes, desde Bachelard inclusive, as confusões entre um e outro plano, falando-se por vezes na irrupção do conhecimento científico a partir do corrente ou indiferentemente separando-o de enunciados ideológicos.

É claro que no processo histórico de construção tanto da ciência do conhecimento corrente como da ciência do conhecimento científico para as quais temos propostas elaboradas como inclusive para a possível construção da ciência do conhecimento filosófico (para a qual não foi dado ainda qualquer passo mas que é perfeitamente viável) em fase avançada de elaboração teórica, é necessário ter em conta as representações ideológicas. Estamos certos porém que isso só será possível quando existir a ciência explicativa das ideologias. Simultaneamente não estão aqui os caboucos dessas construções disciplinares em cujos ali-

cerees, de acordo com as próprias exigências da organização estrutural hierarquizada dos seus objectos teóricos, as diligências prévias indispensáveis estão voltadas para a formulação das leis e das categorias gnosiológicas correspondentes no conhecimento corrente primeiro e no conhecimento científico depois, dado que são tipos específicos de gnose.

Esta diligência teve naturalmente de ser completada pelo próprio trabalho em acto no sentido de teorizar o conhecimento médio humano espontâneo em cada época histórica como processo específico de adaptação ao meio. Mostrando que se trata de elaborações representativas de processos reais e que o seu carácter é não empírico, o que também é característica dos conhecimentos científico e filosófico, ficamos armados para poder distinguir as representações tipificadoras de objectos e relações reais mentalmente elaboradas a que chamamos conhecimento na medida em que representam processos objectivos que se procuram traduzir nessas elaborações mentais, face às representações, ideias e categorias que não resultam destes processos.

Não podemos naturalmente prosseguir recordando uma proposta teórica que não encontramos motivos até hoje para rejeitar, quer através de investigações pessoais ulteriores quer das indispensáveis — mas até hoje inexistentes — contribuições crítico-teóricas.

Para tudo isso remetemos para as parcelas já elaboradas da teorização que vimos apresentando em letra de forma desde há dez anos (14).

(14) Além das elaborações mais ou menos circunstanciais reunidas no volume *Problemas de Conhecimento do Conhecimento*, Ed. Assirio & Al vim, Lisboa, 1981, referimo-nos ao trabalho em realização *Teoria do Conhecimento Científico*, cujo sexto volume abrangendo a III Parte da Epistemologia Geral foi já entregue ao editor.

Nos dois primeiros tomos dessa obra publicados em 1975 e 1978 procurou-se esboçar um sistema científico geral do conhecimento médio humano corrente a partir duma problemática própria começando por se utilizar contribuições polidisciplinares várias desde a Psicologia cognitiva (nomeadamente a Psicologia Genética de Jean Piaget), passando pela História, pela Sociologia e pela Antropologia até à Paleoantropologia.

Veja-se quanto ao problema da exclusão da ideologia do processo de teorização deste tipo mais comum e geral de conhecimento humano por exemplo pp. 62-63, 66-67, 96-97, 234-237 e 242-244 do tomo primeiro onde a certa altura se escreveu, «...importa a todo o custo cortar a tentativa de dissolução ideológica da problemática científica, o que só é possível (no plano intelectual) através da própria explicação científica... ocupando uma posição interna central nessa sede a ciência que explica a actividade gnosiológica» (p. 96).

Concluamos portanto que um corpo de explicação científica das ideias como produto da actividade cognitiva estará incluído nas teorias disciplinares que incidem sobre o conhecimento, tanto em geral como nas suas expressões científica e

Por seu turno na continuação dessa elaboração destacam-se as análises de pp. 182-193 e 382-385 do tomo segundo. Em particular esforçamo-nos por acentuar a diferença entre conhecimento corrente como representação de processos objectivos traduzidos por essas elaborações e que mantêm a sua índole mesmo quando existe uma captação de aparências imediatas enganadoras mas que traduzem ainda nessa aparência enganadora (como resultado do entrecruzar da objectividade reflectida pelo pensamento e da interligação entre o sujeito portador desse pensamento e aquilo que se quer traduzir) processos objectivados de adaptação a essa parcela do meio. É o caso da representação do carácter imóvel da terra ou do movimento do Sol em torno do nosso planeta-mãe. É que a adaptação ao meio é histórico e as suas exigências tendem a crescer com necessidades novas de domínio de facetas desse meio externo... Por isso se escrevia então que não se pode confundir conhecimento com especulação mental: mesmo no sujeito que desenvolve a actividade mental especulativa (que acrescentamos é uma das expressões concretas do ideológico) a sua índole extra-gnosiológica, sendo naturalmente negada pelo próprio sujeito, nem por isso deixa de ser exacta e teoricamente explicável...

Por fim nos volumes seguintes concentrados na teorização do conhecimento científico em geral como tipo específico de conhecimento, a distinção entre as representações cognitivas e aquelas que, embora igualmente mentais não constituem este ou qualquer outro tipo de cognição, veja-se por exemplo no vol. 3.º, pp. 68-71, 120-5, 132-133, 142-151, 178-181 e 184-185. Sendo impossível sublinhar agora todos os aspectos aí focados bastará exemplificar com as referências em que excluimos da base da teorização as «infiltrações» ideológicas, ao vincar-se a natureza diversa de ciência e de ideologia >endo aquela um carácter de fenómeno gnosiológico que falta a esta. Em particular a nossa teorização do «corte epistemológico» contém os ingredientes fundamentais que permitem colocar a problemática própria que a teoria das ideologias tem de considerar. A circunstância de ciência e ideologia andarem normalmente combinadas, escreveu-se a certa altura, não quer dizer que tenham a mesma índole estrutural, nomeadamente gnosiológico (p. 132).

Para outros pontos relacionados com a exclusão das representações mentais ideológicas da actividade gnosiológica veja-se ainda, no tomo quarto, em particular o que se escreveu a pp. 56-57, 104-5, 132-133 e 210-215, agora acerca do próprio objecto teórico da Epistemologia Geral como disciplina explicativa do conhecimento científico.

A presença desta estrutura diferencial dos fenómenos gnosiológicos face aos ideológicos mesmo quando estes se manifestam no pensamento e nas suas elaborações de ideias, sistemas de ideias e relações implícitas ou explícitas é de projecção tão significativa que afloram ainda no tomo quinto (a publicar) muito embora grande parte da teorização respeite ao objecto científico-disciplinar e à análise crítica de filosofias das ciências contemporâneas, como as que resultam das propostas de Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Feyerabend e outros conhecidos estudiosos neste domínio...

filosófica. Acrescentemos a isto que, se para os dois primeiros tipos propomos já os respectivos corpos teóricos, a circunstância de não podermos ainda oferecer qualquer proposta semelhante no que concerne ao conhecimento filosófico não impede que nas outras duas «démarches» não tivéssemos de pelo menos avançar com algumas das categorias cognitivas que lhe são específicas, conforme de resto ainda há pouco assinalávamos.

a) *No plano cognitivo*

Dando mais um passo no enquadramento da proposta teórica concentrada na problemática da explicação científica dos sistemas mentais ideológicos podemos portanto afirmar que existem ideias, representações mentais, que traduzem o esforço psico-social de adaptação ao meio pelas tipificações de fenómenos ou relações existentes no meio externo que essas representações procuram traduzir; tais representações, sempre aproximadas e incompletas (o que pode até ser uma condição da sua eficácia de adaptabilidade) podem ser enganadoras, mas mesmo quando isso sucede fornecem meios eficazes de adaptação informativa e actuante sobre esse meio em função das exigências sócio-históricas existentes numa dada sociedade e em dada fase da sua evolução. Quando se ultrapassa o muro dessa adaptação social-histórica ao meio pode encontrar-se, seja por detrás duma variabilidade fenomenal concreta, seja para além duma relação que não corresponde às propriedades objectivas subjacentes, relações (ou uma relação) mais gerais. É por isso que historicamente a explicação científica consiste em encontrar relações (nomeadamente causais) que subjazam a manifestações fenomenais variadas; consiste em encontrar a unidade subjacente à multiplicidade do fenomenal «escondido» sob o aparente acessível à cognição corrente média. Podem ainda essas representações mentais construídas para além da adaptação antropológico-social-histórica média permitir o enunciado de relações (e ainda de novos fenómenos não acessíveis ao conhecimento corrente) através duma combinatória de elementos multidisciplinares ou tirados em conjunto do conhecimento corrente e de alguma ou algumas disciplinas sem os limites inerentes a qualquer disciplina científica — e temos então as ideias do conhecimento filosófico.

Finalmente, para assinalar um quarto e último tipo de ideias de carácter cognitivo há ainda que apontar, no complexo fenómeno estético, a comparticipação do elemento cognitivo na sua projecção específica mas que nem por isso deixa de representar também ideias com índole gnosiológica.

Tal especificidade pode muito rapidamente sublinhar-se recordando que enquanto a ciência fornece explicações (e com a sua índole própria o mesmo acontece com a filosofia) «reduzindo o complexo visível ao invisível simples» como sugestivamente acentuou um autor, o elemento explicativo contido no complexo cognitivo-afectivo-emocional da obra de arte tem carácter diferente — destaca o típico no concreto sem reduzir a complexidade às suas determinantes internas mais simples. Por isso se a imagem artística não é conceitual como já se tem afirmado, nem por isso lhe faltam elementos conceituais. Eles combinam-se, na sua tipicidade, com elementos afectivos, emocionais e também ideológicos. Neste sentido duma maneira *sui generis* apontam para «a explicação sem explicar». Este aspecto que acentua a inter-relação entre o plano cognitivo e outros dentro do fenómeno estético, vem a talhe de foice para sublinhar a existência a despeito de todas as suas especificidades (e poderia admitir-se outras como a circunstância de na estética a expressão cognitiva estar antes de mais nada ligada ao conhecimento do humano mesmo quando se trata da natureza ou registando a afirmação de Jaakko Hintikka de não ser conceitualmente intencional) <sup>(15)</sup> de ideias cognoscitivas com traços peculiares nesta quarta dimensão além das três anteriores <sup>(16)</sup>.

Em síntese e em resumo podemos portanto assinalar quatro tipos de ideias correspondentes a outros tantos tipos de conhecimento dentro desse grande continente que é a gnosiologia humana.

Porém existe ainda outro tipo de ideias, essas grandes «outsiders» do continente gnosiológico.

<sup>(15)</sup> Jaakko Hintikka, *The intentions of Internationality and other new Models for Modalities*, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Co., 1975, pp. 195-8.

<sup>(16)</sup> Existem naturalmente múltiplas análises que consideram na teoria da estética o aspecto particular dos elementos conceituais-cognitivos na obra de arte com as suas especificidades.

Quer a propósito dos diversos tipos de fenómenos cognitivos e quer mesmo para salientar as interligações da actividade gnosiológica com outras dimensões humanas (nomeadamente a afectiva e a axiológica) houve que recordar tais aspectos da nossa *Teoria do Conhecimento Científico*, como sucedeu no tomo primeiro a p. 59 a propósito do fenómeno gnosiológico na estética ou, quanto àquelas inter-relações, nesse mesmo volume a pp. 59, 87 e 170-1 ou no volume segundo a pp. 116-9, 127-8, etc.

Aliás no nosso livro *Camões e a Sociedade do seu tempo*, Lisboa, Editorial Caminho (1980) procuramos muito sinteticamente concentrar a atenção em alguns pontos mais salientes do fenómeno artístico incluindo a sua expressão cognitiva (pp. 26-29).

b) *No plano não cognitivo: as ideias específicas das ideologias*

O desenvolvimento teórico efectuado até aqui permite-nos portanto sustentar que a característica fundamental específica das representações mentais ideológicas (imagens, símbolos, conceitos, etc.) resulta de não terem natureza gnosiológica. Toda a fundamentação vai nesse sentido. É isto que nos permite portanto falar em ideias não cognoscitivas que são as que caracterizam o discurso ideológico, tanto faz que se trate das que se exprimem num mito como numa interpretação socialmente interessada duma classe social, do processo histórico, da estrutura social, do darwinismo social à sociobiologia ou, nas ciências da natureza, acerca, da teleonomia biológica, do indeterminismo quântico na física, bem como na filosofia a leitura neo-positivista e muitas outras.

O mesmo se dirá naturalmente dos sistemas de leitura corrente da vida social e natural, tanto faz que se trate das visões míticas primitivas como das mais diversas representações que, traduzindo ideologias diversas coexistem em qualquer sociedade contemporânea com graus de coexistência e de dominância duma delas em função das estruturas globais da respectiva colectividade.

Isto não quer dizer obviamente que o diagnóstico e a decantação da dimensão ideológica nas representações mentais globais existentes em cada sociedade constitua uma tarefa fácil.

Efectivamente as «ideias ideológicas» combinam-se sempre com as «ideias gnosiológicas» e, mais do que isso, interpenetram-se e intercondicionam-se, tanto mais que os conceitos cognoscitivos resultam também duma elaboração individual-social que há que estender mesmo até à actividade perceptiva ao mesmo tempo que a panóplia sensorial é ela própria modificada e tecnologicamente ampliada pela acção colectiva, hoje graças sobretudo aos avanços científicos. Havemos de reconhecer inclusive que a «impureza radical» da actividade gnosiológica é co-determinada pelas influências ideológicas, impostas na sua origem pelos interesses sociais que destilam os próprios sistemas ideológicos.

Mais ainda — não é difícil verificar que no interior do discurso ideológico existem elos de ligação de natureza cognoscitiva: Simplesmente estão aí subordinados aos interesses da lógica desse discurso e não à mera expressão de propriedades objectivas do sector respectivo da realidade reflectida nas construções de conhecimento.

E podemos dar mais um passo reconhecendo que pululam os sistemas ideológicos (a que podemos chamar eruditos) que utilizam elementos do conhecimento científico para «coonestar»

o seu discurso. Aliás a historia do pensamento filosófico ministra muitos destes exemplos, em particular naquilo a que chamamos a «especulação filosófica» que não é senão a extroversão de representações ideológicas coadas pela capacidade mental, pela sensibilidade e pela experiência social do respectivo protagonista.

Sempre porém, no interior do tecido ideológico, os elementos cognoscitivos, sejam eles quais forem, se implantam ao serviço da lógica interna da representação acognoscitiva e socialmente interessada que nele se materializa.

Acresce, além disso, que na sua actividade quotidiana os indivíduos têm de tomar atitudes e dispor de interpretações para situações e fenómenos que não estão cobertos por conhecimentos comuns correntes e muito menos por conhecimentos científicos. Mesmo quando eles existem, em numerosas situações (o que é particularmente vincado em relação ao património científico disponível em dado momento e em certa colectividade) não estão ao dispor concreto dos indivíduos como elemento representativo e guia da sua conduta: o ideológico ocupará também estes imensos espaços vazios <sup>(17)</sup>.

É pois a estrutura global do discurso e a sua intencionalidade que fornecerão a chave para o diagnóstico da índole ideológica ou gnosiológica dum sistema de representações mentais e de condutas com ele relacionadas.

Porém se o problema não é fácil é no entanto resolúvel através da abstracção teórica. Caso a nossa proposta tenha validade ilustrará isto mesmo.

(17) A necessária ocupação ideológica dos espaços vazios deixados pelo não-conhecimento independentemente das imposições decorrentes da inserção social do sujeito (pelo menos directa e imediatamente) ocorre numa imensa variedade de situações, muitas delas nem sequer facilmente previsíveis. É o que acontece com as próprias limitações naturais-sociais do indivíduo na actividade prática de quantificação, para já não falar dessas limitações no plano da mensuração científica que é sempre aproximada como todos os dias aprendem por exemplo os físicos nucleares...

Uma ilustração talvez baste para o sublinhar. Seja a que apresenta Pierre Raymond a propósito da opacidade da experiência ao invocar a análise apresentada por H. Poincaré em *La Science et l'hyryothèse*: na pesagem manual não é possível distinguir um peso A de 10 g e um peso B de 11; nem tão pouco um peso B de 11 e um peso C de 12 g devido aos limiares da percepção; mas consegue-se distinguir A de C e assim se ultrapassando esse limiar; a experiência permite concluir portanto que  $A = B = C$  e  $A < C$  (in *Le passage au matérialisme*, 1973. p. 41). Se o caso em si não é uma manifestação ideológica, como é óbvio, serve para apontar limites da estrutura perceptiva que só por si abrem a porta à entrada de representações ideológicas em múltiplos planos.

#### 4. O PROBLEMA DA TEORIZAÇÃO DAS IDEOLOGIAS

##### a) *As análises dos nossos dias*

##### I — Na Filosofia (epistemológica) das ciências

Não se esperará que nesta rápida viagem teórica nos embrenhemos numa problemática tão vasta como é a que se refere às contribuições e aos limites das actuais análises da filosofia das ciências, às quais de resto já se fez uma referência perfunctoria.

Neste momento só desejaríamos salientar que além dos aspectos registados nas referências da «Introdução», em especial à vasta contribuição de Louis Althusser e de alguns dos numerosíssimos investigadores posteriores, nos foram facultadas concepções do maior interesse. É o caso da representação das ideologias como realidade geral de toda a vida social e do seu carácter duplo (de representação mental e de actividade prática) entre muitas outras. E entre muitas outras poderia invocar-se a coexistência histórica possível de várias ideologias numa sociedade com o predomínio duma delas (a ideologia dominante), aliás estas concepções têm sido criticadas por vários autores<sup>(18)</sup>.

Outro aspecto que valerá a pena referir é a concepção althusseriana de *Aparelhos Ideológicos do Estado (AIE)* para referir as instituições sociais como o aparelho escolar, as instituições académicas ou os meios de comunicação social no desempenho da função de veicular as concepções ideológicas dominantes.

Porém o centro de toda a diligência, quer desse conhecido filósofo francês como de muitos outros autores, encontra-se, como se assinalou suficientemente, no esforço sistemático no sentido de depurar as ciências dos discursos ideológicos que nelas aparecem. Somente a designação para tal fenómeno não tem nada de feliz porquanto não se trata de «ideologias teóricas», expressão que atribui natureza cognitiva às concepções ideológicas e antes, na realidade, de «incrustações ideológicas» no discurso teórica.

É claro que além da ambiguidade radical das abordagens do fenómeno ideológico resultante de se não assinalar sua característica agnosiológica, sucede até que semelhante natureza lhe é atribuída explicitamente.

<sup>(18)</sup> A filosofia althusseriana tem sido objecto de críticas variadas, nomeadamente desde um ponto de vista ideológico «esquerdista». No que respeita à sua filosofia da ideologia, por exemplo Jacques Rancière, «Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser», *L'Homme et la Société*, n.º 27, 1973, pp. 31-61.

II — Nas análises regionais das ciências e nas análises científico-disciplinares

Se quiséssemos esboçar um panorama minimamente significativo acerca da crescente atenção prestada aos «quistos ou simples brotoejas» ideológicas no interior dos sistemas científicos teríamos não só de consumir horas de atenção como isso sucederia mesmo que a observação fosse limitada, já não dizermos a qualquer sub-sistema científico (como as ciências da natureza por exemplo), mas até a uma única disciplina. E isto sucederia ainda que o estudo se não efectuasse sob a perspectiva da história dessa disciplina restringindo-se somente ao problema das leituras ideológicas inseridas num sistema científico como a Biologia Molecular, a Física Quântica ou outra qualquer disciplina actual incidindo sobre os fenómenos da natureza.

O tempo disponível não permite sequer exemplificar esta realidade, tanto mais que começamos a ter a impressão de que esta abordagem já vai longa.

Porém, se virarmos a atenção para as diversas disciplinas do sub-sistema das ciências do homem, devido à própria natureza da realidade sobre que elas incidem, como é natural as «ilhas» ideológicas assumem uma relevância imensamente superior.

E se ineludivelmente não seria difícil apontar trabalhos disciplinares em que a questão ideológica é omissa, duma maneira geral isso resulta precisamente de preconceitos ideológicos (como tais naturalmente inconscientes) dos seus autores — não esqueçamos realmente que uma ideologia se ignora como tal...

Em compensação, no pólo oposto multiplicam-se análises que tendem a ampliar a dimensão e a função das ideologias nas disciplinas que procuram teorizar a actividade social <sup>(19)</sup>. Que aliás este fenómeno tem com frequência uma raiz ela própria ideológica porque se liga aos anseios socialmente determinados com o fito de encontrar explicações exaustivas para os fenómenos sociais, isto já foi argutamente detectado por Oskar Morgenstern quando afirmou «que se está disposto a

(19) Sem excluir as contribuições aceitáveis que frequentemente propiciam posições super-valorativas dos obstáculos ideológicos na elaboração das ciências sociais recordam-se exemplificativamente as seguintes:

Stanislav Andreski, *Les Sciences Sociales, sorcellerie des temys modernes*, Presses Universitaires de France, 1975 (1.ª edição em 1972);

Hilton Japiassu, *Nascimento e morte das ciências do homem*, Ed. Livraria Francisco Alves, Botafogo, 1978.

Paul Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, 1980.

admitir que não sabemos tudo acerca da natureza... mas ao mesmo tempo aceita-se sem vacilação que possamos pretender explicar com uma grande exactidão o mundo económico e social, cuja complexidade é incomensurável» (20).

Se não dispomos de tempo e espaço para mais, seja permitido no entanto pelo menos invocar concretamente a disciplina a que especialmente nós todos estamos ligados num ou noutro dos seus principais sectores.

### III — Na História

Efectivamente, se é certo que o papel das ideologias na construção das mais variadas ciências sociais é imenso (e a tal ponto que autores há que filiam nessa realidade pelo menos grande parte da sua concepção céptica acerca das possibilidades de elaboração de tais tipos de conhecimento no que respeita ao social (21)), o «pesado lugar geométrico» de tudo que respeita ao ideológico aprofunda-se e alarga-se na História.

O que não pode surpreender porque, como sugestivamente escrevia Althusser há quinze anos, ela é o «continente interdito porque abarca tudo». Mas entendamo-nos: abarca tudo no sentido de cobrir qualquer dimensão da actividade antropológica; todavia as exigências da construção científica originam novas dificuldades porque não abarca tudo, quer dizer, repetindo o que também já foi sublinhado, «nem tudo o que se passa na história é histórico»...

Razões bastantes para que aqui nos limitemos a chamar a atenção para o imenso alcance de que se reveste o diagnóstico das leituras ideológicas das interpretações históricas seguido, quando for caso disso, da expulsão do seu papel distorçor.

É que aqui, com efeito, além do peso dos interesses sociais coados mentalmente numa maneira inconsciente, manifestam-se condições favoráveis aos mais diversos agravamentos das deformações heurísticas dos processos históricos. É o que sucede

(20) In «L'Économie est-elle une science exacte?», *La Recherche*, Paris, n.º 18, 1978.

(21) Não faltam de facto autores que pelo menos chamam a atenção para as extraordinárias dificuldades que se erguem à construção das ciências sociais. Ainda recentemente, num livro publicado há um ano, escrevia Serge Latouche: «Contrairement à ce que l'idéologie scientiste donne à entendre, la possibilité même d'une science sociale, c'est-à-dire d'une connaissance théorique et objective de la réalité sociale ne va pas de soi. Il faut prouver cette possibilité. Le savoir théorique de la vie sociale n'est concevable que dans *certaines circonstances historiques particulières*; c'est un savoir hypothéqué». *Le procès de la science sociale*, Paris, Anthropos, 1984, p. 171).

por exemplo com a circunstância de a ideologia espacializar a duração histórica, como notou J. Gabei, tornando-se o espaço no meio que permite isolá-lo do tempo, ao mesmo tempo, que este é o meio que proíbe a reversibilidade; e a ideologia facultava essa marcha atrás desobjectivada (22).

Acresce que o próprio historiador não pode fugir à ideologia só tendo escapatória parcial pela porta do domínio epistemológico e metodológico do seu labor, mesmo quando porventura sua ideologia pessoal em vez de constituir um obstáculo desempenhe pelas próprias condições históricas um factor favorável à construção científica.

É com efeito errónea não só a tese ideológica da desideologização como a concepção do enfraquecimento histórico da sua fenomenalidade e incidências, concepção ainda não há muitos anos sustentada por exemplo por Ratko Milisavljevic (23) — não é verdade realmente que a influência dominante do pensamento ideológico entre em crise e enfraqueça.

É inegável que as ideologias até recuperam e reelaboram as conquistas científicas e suas aplicações tecnológicas. Consoante sugestivamente recordava René Duchac, «se a Idade Média tinha os seus apocalipses, nós temos os nossos; o abominável homem das neves e os OVNIS equivalem-se bem aos licórnios e aos lobishomens».

Seja-me permitido amenizar a exposição recordando aquilo que o conhecido físico Werner Heisenberg relatou a propósito do impacto dos progressos técnicos sobre as tradições culturais visto também ilustrar o que se pretende aqui acentuar.

«Era uma vez um velho rabino célebre pela sua sabedoria a quem toda a gente pedia conselhos. Procurou-o um homem desesperado com as mudanças à sua volta, queixando-se dos males do progresso. O velho rabino respondeu-lhe que se era possível que os imensos avanços técnicos não tivessem qualquer valor comparados com os verdadeiros valores da vida, no entanto quando se tem uma atitude justa (acrescentaríamos aqui que essa atitude envolve pelo menos em grande medida posições ideológicas) pode aprender-se algo seja com o que for. O visitante contrapôs-lhe que nada se poderia aprender com sistemas técnicos tão absurdos como o caminho de ferro, o telefone ou o telégrafo. Enganas-te, retorquiu o rabino: O caminho de ferro pode ensinar-te que por um instante de atraso podes tudo perder; o telégrafo ensina-te que cada palavra conta; e o tele-

(22) *A Falsa Consciência*, Guimarães & C.<sup>a</sup>, 1979, p. 323.

(23) Opinião avançada na obra *Environnement, idéologie et science*, Paris, Anthropos, 1978, pp. 270-272.

fone pode ensinar-te que aquilo que dizemos aqui pode ouvir-se ali...» (24). Aliás, é sabido que o investigador histórico pensa inclusive com instrumentos técnicos do seu tempo e, mais do que isso, como sublinhou Serge Moscovici, a sua perspectiva é mediatizada pela técnica (25).

Porém, sob a perspectiva das determinações globais, não há dúvida de que a História se vê envolvida num pesado nevoeiro ideológico como o exame dos panoramas sociais concretos revela, a começar pelo nosso próprio e a terminar naqueles que mais influência exercem entre nós, como sucede com a historiografia francesa, que foi recentemente analisada em profundidade por um autor francês acerca do quadro fornecido pela Escola dos «Annales», com a vantagem de se não tratar dum estudioso ideologicamente nos antípodas dos seus principais representantes (26).

Finalizaremos chamando a atenção para a circunstância de ter raízes ideológicas a própria discussão da cientificidade ou acientificidade da História.

Tema extremamente vasto, se é certo que existem contribuições de alto interesse que mesmo assim não assumem — até reconhecendo-o expressamente — a índole de construções científicas, o problema reside na negação da possibilidade epistemológica de construção da História como ciência social. Não têm outra origem, no fim de contas, as próprias classificações das ciências sociais em «nomotéticas» e «ideográficas», estas afirmadas para nelas incluir a História que seria assim «a ciência social não científica» na medida em que somente as disciplinas nomotéticas procurariam extrair leis da realidade social observada, ao passo que as «ciências históricas do homem» visariam reconstituir e compreender o desenrolar de todas as manifestações da vida social no decurso do tempo (seriam pois

(24) W. Heisenberg, *Physique et Philosophie*, Paris, A. Michel, 1971 (1958), pp. 272-3.

(25) Acentuado por Michel de Certeau, «A operação histórica», in vários autores, *Fazer História*, Ed. Bertrand, Lisboa, 1977 (1974), pp. 32-35.

(26) Referimo-nos a Hervé Coutau-Begarie, *Le Phénomène Nouvelle Histoire — Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Paris, Ed. Económica, 1983. Além de examinar a estrutura interna da obra historiográfica dos investigadores da orientação dos «Annales», Coutau-Begarie chama a atenção para as suas expressões sociais mais ou menos directas e imediatas, como o seu carácter de «corporação fechada», o controlo sobre as edições, a «VI<sup>e</sup> Section» da «École Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales», a universidade, os meios de comunicação, os manuais escolares e para as estratégias adoptadas na luta ideológica contra as historiografias alternativas...

descritivas, ideográficas): tratar-se-ia no fim de contas realmente de «ciências não científicas»... (27).

IV — Um domínio imenso com uma literatura vastíssima:  
uma bibliografia exemplificativa

De tudo quanto se acaba de observar acerca das ideologias estudadas nos mais variados campos da estrutura interna da sua fenomenalidade considerada duma maneira geral (e tanto se trate das análises filosóficas como desde o interior de exames disciplinares nas ciências da natureza e nas ciências do homem) conclui-se sem esforço que a preocupação com este fenómeno antropológico explodiu literalmente nas últimas dezenas de anos.

Afim de ilustrar esta situação — e sobretudo de a ilustrar ainda que tivesse havido a preocupação de fornecer aos estudiosos eventualmente empenhados nesta problemática algumas pistas de trabalho — insere-se no fim deste estudo uma *Bibliografia indicativa*. É evidente que nem de perto nem de longe tem a preocupação de ser exaustiva. Sucede inclusive que se excluíram sistematicamente as numerosíssimas análises acerca das ideologias nas ciências da natureza, quer na perspectiva da sua história quer da sua estrutura epistemológica contemporânea.

b) *Razões da impossibilidade até hoje duma «Teoria Geral das Ideologias»*

Prestes a encerrar esta digressão teórica, desejar-se-ia chamar a atenção para o facto de termos pressuposto desde início não existir ainda uma teoria geral das ideologias sem havermos curado do esforço de demonstrar directamente este pressuposto.

(27) É esta a proposta taxionómica das ciências sociais avançada por Jean Piaget na obra que redigiu para a UNESCO, editada em vários volumes pela Livraria Bertrand; veja-se *A Situação das ciências do homem no sistema das ciências*, Lisboa, Bertrand, 1972 (1970), pp. 17-31.

É curioso que nesta proposta (que merece da nossa parte uma série fundamental de objecções epistemológicas), Piaget divide-as em quatro grupos, *ciências nomotéticas*, *ciências históricas*, *ciências jurídicas*, *disciplinas filosóficas* e recua em certa medida relativamente à classificação que havia proposto três anos antes no trabalho «Les deux problèmes principaux de l'épistémologie des sciences de l'homme» no capítulo «Classification des sciences de l'homme», na obra colectiva *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Encyclopédie de La Pléiade, 1967, pp. 1115-1119.

Creemos todavia que ele resulta do facto de se sustentar não ser possível essa teoria geral sem a explicação inicial da natureza das representações mentais ideológicas que afinal também intervêm nas condutas sociais deste género, nas ideologias práticas como alguns autores designam.

Mostrar, efectivamente, que as ideias, noções e categorias com que operam os sistemas ideológicos se não revestem de natureza gnosiológica, estabelecendo os respectivos critérios de distinção, foi eó centro estratégico do processo de elaboração teórica que permitirá pôr de pé em nosso entender essa explicação científica sistemática organizada num objecto teórico acerca do fenómeno social ideológico.

Aliás não faltam investigadores que reconhecem essa situação epistemológica.

Para o vincar recordaríamos apenas dois exemplos.

O primeiro extraímos-lo do trabalho dum sociólogo epíste-mo-metodologicamente tão atento como José Madureira Pinto. Num estudo das ideologias conduzido sob a perspectiva da sociologia — e embora reconhecendo o carácter interdisciplinar necessário à abordagem — o prof. Madureira Pinto logo no início do seu estudo chama a atenção para a circunstância de se ir debruçar sobre «uma inventariação que... tem também uma grande importância pelo facto de preceder logicamente a *construção duma teoria das ideologias*» (28).

O outro testemunho tirámos-lo do estudo de Emilio Ipola no qual se começa por reconhecer precisamente que «falar hoje da teoria das ideologias e mesmo da teoria marxista das ideologias é mostrar um grande optimismo que os factos infelizmente se obstinam em desmentir», acrescentando que aqui pouco há de adquirido, tanto no que respeita às soluções como sobretudo no que respeita à colocação dos problemas (29).

Não seria no entanto necessário sublinhar que sustentar, como fazemos, que a pedra angular para esta construção teórica tem de arrançar da teorização específica dos sistemas de representações próprios das ideologias mostrando que não têm — e porque razões não têm — carácter gnosiológico, não significa naturalmente reduzir a teorização a esta dimensão.

C<sup>28</sup>) José Madureira Pinto, *Ideologias: Inventário crítico dum conceito*, Lisboa, Presença, 1978, p. 12. De resto poderiam multiplicar-se as referências extraídas deste estudo (por exemplo pp. 13, 55 e outras passagens).

(<sup>29</sup>) Emílio Ipola, «Critique de la théorie d'Althusser sur l'idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 41/42, Oct.-Déc., 1976, pp. 35-70; cf. em particular pp. 35-36 e 68, nota 1.

Em primeiro lugar porque as determinações histórico-sociais intervêm directamente (posto que de forma inconsciente) na elaboração e reprodução desses sistemas mentais, ao mesmo tempo que a ideologia é uma actividade social prática tanto como um sistema mental, interligando-se os dois vectores inquebrantavelmente.

E em segundo lugar porque na estrutura e reprodução das actividades mentais ideológicas intervêm muitos outros elementos além dos gnosiológicos, como os psicológicos, linguísticos, simbólicos, sociológicos, históricos, culturais e tantos outros <sup>(30)</sup>.

Simplesmente, a construção dum objecto teórico tem sempre de se efectuar a partir de condições relacionais em que umas precedem as outras, segundo uma ordem hierárquica epistemológica inevitável como procuramos mostrar no estudo da teoria do conhecimento científico <sup>(31)</sup>.

É na base da edificação teórica neste caso concreto que reclamamos ser indispensável inserir a dimensão acognoscitiva das ideias, conceitos e relações mentais ideológicas.

## 5. ALGUMAS PISTAS TEÓRICAS E METODOLÓGICAS PARA A CONSTRUÇÃO DA TEORIA GERAL DAS IDEOLOGIAS

Não é possível estender mais uma exposição que se sente exceder já as condições de atenção possível por maior que seja a receptividade e benevolência dos mais amáveis interlocutores.

Deixar-se-á por isso, para finalizar, a referência a um punhado de pistas teóricas e metodológicas que talvez sobressaíam entre outras que importará considerar.

### a) *Delimitação do- âmbito do fenómeno ideológico*

Uma das preocupações essenciais no esforço epístemometodológico tendo em vista a construção da teoria geral das ideologias diz respeito naturalmente à delimitação do próprio fenómeno.

Trata-se evidentemente duma tarefa que só pode erguer-se no próprio processo de elaboração através de sucessivas hipóteses rejeitadas, confirmadas, modificadas e acrescentadas. No entanto, a partir de contribuições já disponíveis combinadas

(30) sirva de exemplo desta combinatória de diversos elementos, incluindo o linguístico, o estudo de José Madureira Pinto, citado.

(31) Cf. a *nossa Teoria do Conhecimento Científico*; volume 5.º, Editorial Afrontamento, Porto (no prelo).

com o labor específico em acto, é possível pôr de pé noções delimitativas.

É assim, por exemplo, que a noção descritiva de François Châtelet recordada no ponto I desta *Introdução* se revela demasiado lata; um caso entre vários: as expressões artísticas contêm por certo elementos ideológicos mas não são redutíveis a estes últimos.

Simultaneamente também há propostas demasiado restritivas. Sirva de ilustração a de P. Bourdieu, para o qual «o conceito de ideologia se deve restringir ao tipo específico de competência que ele designa por *maîtrise* simbólica e faz coincidir com a sistematização *explícita* de princípios da prática» (32).

Aliás, nas conceitualizações restritivas do conceito de ideologia entrelaçam-se questões epistemológicas mais gerais. Elas manifestam-se nomeadamente na tendência em não poucos estudos para uma delimitação conceitual por imperativos metodológicos (eventualmente legítimos) procedendo-se depois a uma translação inconsciente que lhes imprime uma índole epistemológica geral — o vício a que poderíamos chamar «hipóstase metodológica»...

b) *Exige a diferenciação relativamente aos fenómenos gnosiológicos*

Certamente não se vai novamente insistir neste aspecto que consideramos crucial e que está no centro da proposta que submetemos à vossa apreciação. Como sistema de representações mentais, dissemos e insistimos, a estrutura do discurso ideológico não tem carácter cognitivo (33).

(32) José Madureira Pinto, *ob. cit.*, p. 123.

(33) Há que reconhecer que a natureza agnosiológica das representações mentais ideológicas é pressentida por um ou outro autor. No entanto, trata-se de interpretações extremamente nebulosas e difusas. Dessas condições decorre necessariamente que não só não foi possível teorizar esta característica como ainda colocar essa elaboração na base do sistema teórico geral das ideologias.

É assim que já E. Durkheim reconhecia que «na ideologia os indivíduos vão das ideias aos factos e não destes às ideias», quando sabemos que o conteúdo das representações mentais cognitivas constitui uma tradução aproximada de propriedades e de relações da realidade a que essas representações se referem.

Também L. Althusser reconheceu que «é próprio de toda a concepção ideológica... ser governada por interesses exteriores à pura necessidade do conhecimento» (*Lire Le Capital*, II, 1965, p. 105).

Por seu turno ao referir-se a este fenómeno, Maurice Godelier assinalava sugestivamente: «Toda a ignorância<sup>^</sup> do real que se ignora como tal, isto é, toda a ideologia...» (*Epistémologie et Marxisme*, 1972, p. 243).

c) *É impossível à revelia da inserção dos processos sociais e históricos*

Sendo, conforme se acentuou, qualquer ideologia um sistema de inserção activa no meio decorrente das determinantes da vida social no seu fluir histórico, torna-se apodítico que no processo intelectual da sua teorização é indispensável considerar as condicionantes e entrelaçamentos da vida colectiva que imprimem à visão do mundo de qualquer agente humano certas características gerais, guiam a conduta, fixam a intencionalidade e os objectivos globais da actividade prática guiada por essa representação, simultaneamente farol prático e explicação partilhada pela sua classe, grupo ou sub-grupo que tende a ser centro dum proselitismo real, posto que inconsciente.

E como a dimensão da vida gregária dos seres humanos também não é separável dos processos das suas transformações estruturais, não é possível igualmente abandonar a perspectiva histórica ao considerar-se a respectiva dimensão social.

d) *Só é viável desde uma perspectiva que tenha em conta a estrutura global do discurso ideológico*

Esta exigência metodológica da elaboração teórica decorre igualmente dos elementos heurísticos já fornecidos. Efectivamente a análise conceitual e sócio-histórica meramente segmentar não permite penetrar na estrutura lógica, conceitual e relacional duma ideologia. Tão pouco permite estabelecer as inter-relações das suas representações mentais com os condicionamentos exo-subjectivos de que ela emana. Este aspecto em face de tudo quanto foi dito é evidente <sup>(34)</sup>.

<sup>(34)</sup> Esta indicação metodológica essencial decorre aliás de múltiplas análises contemporâneas quando se debruçam sobre os traços característicos do fenómeno ideológico; permitiria por isso uma longa referência analítica.

Basta recordar um exemplo. Seja o de Claude Lefort aceitando a concepção geral de Marx:

«La nécessité où il se trouve (le discours idéologique) d'énoncer des propositions d'une valeur universelle et tout à la fois de fournir une représentation de l'ordre établie qui justifie la domination de classe aurait pour effet de détruire sa rationalité apparence, lui interdirait d'aller jamais au bout de son affirmation» (in «L'ère de l'idéologie», *Encyclopaedia Universalis France*, Vol. 17.º, 1968, p. 82).

A referência, como se compreende facilmente, tem aqui em vista uma ideologia dominante em dada situação histórica.

- e) *Exige, além do mais, a diferenciação relativamente a mentalidades e racionalidades, além doutros fenómenos*

Este apontamento não tem senão por objectivo chamar a atenção para a circunstância de participando evidentemente nos agentes da representação ideológica a estrutura média das mentalidades tais como se plasmam numa dada época histórica, o mesmo se dizendo da estrutura da racionalidade do discurso nos seres humanos de qualquer sociedade histórica, nem por isso as ideologias se identificam com esses (e aliás outros) fenómenos.

Regista-se a prevenção porque não seria impossível detectar por vezes posições confundindo estes elementos (que somente há que considerar na compreensão concretizada das ideologias) com a organização interna das próprias ideologias.

É óbvio que o termo *racionalidade* aqui utilizado nada tem com o racionalismo como sistema filosófico ou sistema ético. Refere-se aos quadros intelectuais da relação mental dominantes numa sociedade localizada e historicamente datada, em resultado da prática, da experiência social sincrónica, da experiência diacrónica, dos elementos globais utilizados no raciocínio, das técnicas manuseadas espontaneamente, dos meios generalizados de efectuar, de adquirir e de fazer aceitar as verificações experimentais correntes (não científicas), etc.

Neste sentido nada será preciso adicionar afim de se concluir que qualquer sistema ideológico tem de se apoiar na racionalidade social existente mas que se não identifica com ela <sup>(35)</sup>.

Afirmacão paralela há que registar quanto à *mentalidade* duma sociedade concreta e num dado circunstancialismo histórico. Entendêmo-la como um complexo que é sempre global e globalístico; nela combinam-se e intercondicionam-se os elementos fornecidos pela racionalidade com os dados provenientes do conhecimento social disponível e das próprias ideologias. Contribui assim para estruturar a ideologia (que por seu turno vai absorver em parte), sendo no entanto um fenómeno mais vasto.

Estas distincões são impostas pela abstracção legitimada ontologicamente e poderiam por certo estender-se a outros tipos

(35) No nosso esboço de teorização disciplinar do conhecimento corrente houve em mais de um passo de sublinhar a índole histórica, evolutiva e transiormacional, da *racionalidade*.

Cf. *Teoria do Conhecimento Científico*, vol. 1.º, *cit.*, p. 217 e vol. 2.º, pp. 194-197 bem como notas (LI), (LU) e (LUI) do Apêndice (pp. 384-387).

de fenómenos ligados ao par dicotómico unitário constituído pelas actividades mentais e práticas.

Fique aqui porém somente esta nota.

- f) *As representações mentais ideológicas podem absorver representações gnosiológicas correntes, científicas e filosóficas sem perder sua autonomia estrutural*

Resulta de todo o conjunto da digressão que se acabou de efectuar que nas ideologias se encontram normalmente representações cognoscitivas, sem isto em nada atingir a proposta teórica defendida.

Efectivamente só por simplificação metodológica se poderão eliminar do exame deste fenómeno os enunciados de conhecimento corrente que constituem como que o fio do colar normal nos discursos ideológicos, embora isto não constitua uma situação geral. Numa ideologia mítica não será fácil encontrá-los; mas mesmo aí poderão estar inseridos.

São de facto' a linha com que é cerzido o tecido dos sistemas ideológicos. Mais ainda, em formas elaboradas e requintadas de representações ideológicas o papel de aros de ligação das representações mentais resultantes da posição social do sujeito podem socorrer-se de conhecimentos científicos e filosóficos. Muitas vezes sucede até que estruturas puramente ideológicas surgem em «travesti» de conhecimentos destes dois últimos géneros. E então a ideologia sob a forma de discurso filosófico é encrostada num discurso ideológico mais geral funcionando assim como uma «ideologia ao quadrado» com a missão de coonestar a estrutura em que é um elo de ligação.

Esta situação torna a análise teórico-disciplinar em qualquer caso — nomeadamente na história das ideologias e na reflexão filosófica — extremamente complexa como se compreende.

Mais ainda, quando o sistema ideológico cumpre uma função propulsora e não a de travão ao conhecimento da realidade, os dois espaços podem coincidir aproximadamente; mas não quer dizer que deixem de ser diversos. Por exemplo, se a burguesia comercial, financeira e mesmo industrial na fase ascendente em que objectivava os condicionalismos reais que impunham a liquidação das relações económicas, sociais e políticas do «antigo regime» pôde absorver na sua ideologia leis económicas objectivas que exprimiam essa necessidade concreta, mostrando inclusive que o privilégio de sangue contribuía para bloquear o progresso tecnológico e social sendo as relações capitalistas que permitiram o desempenho da função histórica libertadora de forças tecnológicas gigantescas, nem por isso

a sua ideologia desapareceu convertendo-se por artes mágicas numa leitura científica por parte dos membros desta classe que de resto em regra não tinham qualquer preparação teórica. Fê-lo porque isso correspondia aos seus interesses materiais que nessa conjuntura específica se combinavam com uma necessidade histórica cientificamente traduzível.

Afinal, reconhecendo a dificuldade do joeiramento teórico dos elementos ideológicos quando se combinam inextricavelmente com representações cognoscitivas de qualquer tipo, algumas das vias metodológicas válidas a fim de transpor a dificuldade encontram-se precisamente nas cinco indicações metodológicas e epistemológicas anteriores; esta sexta e última no fim de contas completa-as ou, melhor ainda, é sua expressão manifesta.

## BIBLIOGRARIA INDICATIVA

(Obras de carácter geral ou visando problemas disciplinares ou ainda pontos particulares).

- Adler, Alfred e Zempléni, Andras, *Le baton de Vaveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tepud*, Paris, Hermann, 1972.
- Althusser, Louis, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1966.  
*Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1966.  
*Lénine et la Philosophie*, Paris, François Maspero, 1969.  
*Philosophie et Philosophie, spontanée des savants*, Paris, François Maspero, 1974 (1967);  
*Réponse à John Lewis*, Paris, Hachette, 1974;  
Avant-propos in Gérard Duménil, *Le concept de loi économique dans «Le Capital»*, Paris, François Maspero, 1978.

Algumas edições em língua portuguesa:

- «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *La Pensée Ideologia e Aparelhos ideológicos do Estado*, Lisboa, 1974, Presença, (*La Pensée*, 1967).
- «Sobre o Trabalho Teórico», (*La Pensée*, n.º 132, Avril, 1967), Presença, Lisboa, s.d.
- Montesquieu, *La Politique et l'Histoire*, Presses Universitaires de France;
- Montesquieu, *a Política e a História*, Lisboa, Presença, 1972;
- A transformação da Filosofia seguido de Marx e Lénine perante Hegel*, Lisboa, Estampa, 1981 (1968 e 1976);
- 22.ème Congrès*, François Maspero, 1977;
- O 22.º Congresso*, Lisboa, Estampa, 1978;
- Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1975 (1964-1975);
- Posições*, Lisboa, Livros Horizonte, 1977;
- Sobre o contrato social*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1976.
- Ansart, Pierre, *Conflitos e poder*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

O Sagrado e o Profano

- Ansart, Pierre e outros, *Contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1967.
- Aron, Raymond, *L'Idéologie*, in *Recherches philosophiques*, Paris, 1936/7
- L'Opium des intellectuels*, Paris, 1955
- D'une Sainte Famille à l'autre, Essais sur les marxistes imaginaires*, Paris, 1969
- Attali, Jacques e Marc Guillaume, *L'Anti-Économique*, Paris, PUF, 1974.
- Badiou, Alain e Balmès, François, *De l'idéologie*, Paris, Maspero, 1976.
- Balibar, Etienne, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in *Lire Le Capital*, tome II, pp. 187-332.
- Backès, Catherine, «Idéologie et inconscient», in Vários, *Le Centenaire du «Capital»*, Paris, La Haye, Mouton, 1969.
- Begarie, Hervé Coutau, *Le Phénomène Nouvelle Histoire — Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Paris, Económica, 1983.
- Berger, Peter L. e Luckmann Thomas, *The Social Construction of Reality—A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Anchor Books, 1967, pp. 122-128.
- Berger, Peter L., Berger, Birgite, Kellner, H., *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.
- Bidet, Jacques, «Sur la raison d'être de l'idéologie — les rapports sociaux dans le secteur de la pêche», *La Pensée*, n.º 174, Avril, 1974.
- Birnbaum, Norman, *Towards a critical sociology*, New York, Oxford University Press, 1973.
- Blackburn, Robin, editor, *Ideology in social sciences. Readings in critical social theory*, Glasgow, Wilkiam Collins, 1979.
- Guia breve da ideologia burguesa*, Porto, Publicações Escorpião, 1974 (1971).
- Blaug, Marx, *La Méthodologie économique*, Paris, Económica, 1982.
- Bourdieu, Pierre, *Questions Sociologiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1980.
- La distinction: Critique social du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- A Economia das trocas simbólicas*, S. Paulo, Perspectivas, 1974.
- Esquisse d'une théorie de la pratique....*, Genève, Paris, Droz, 1977.
- Boudieu, P. e Passeron, Jean-Claude, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Editions de Minuit, 1964.
- Br ohm, J.-M., «L. Althusser et la dialectique matérialiste», in *Contre Althusser*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974, pp. 15-92.
- Bunge, Mario, *Epistemología — curso de actualização*, Madrid, Ariel 1981 (1980). Em particular, pp. 165-168. «Seudociencia V, ideologia», Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Caillé, Alain, «Idéologie et régime des idées — repères pour une théorie de l'idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 51/54, Janv./Déc., 1979, pp. 203-218.
- Carr, E.H., *Que é a Historia*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1981.
- Castro, Armando, *Teoria do Conhecimento Científico*, Porto, Limiar.
- Em particular:
- Vol 1.º, 1975, pp. 62-3, 66-67, 74-79, 96-97, 234-7, 242-4
- Vol. 2.º, 1978, pp. 182-193, 382-385.
- Vol. 3.º, 1980, pp. 68-71, 120-5, 132-3, 142-151, 178-181, 184-5
- Vol. 4.º, 1982, pp. 56-7, 104-5, 132-3, 210-215
- Vol. 5.º (no prelo).

Para a Teoria das Ideologias

- Centre for Contemporary Cultural Studies — Vários autores, *Da ideologia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- Certeau, Michel de, «A Operação histórica», in *Fazer História*, Lisboa, Bertrand, 1977 (1974).
- Châtelet, François, Introduction Générale, Conclusion, in *Histoire des Idéologies — II, De VÉglise à l'État du IX<sup>e</sup> ou XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1978.
- Cirese, Alberto Mario, *Imelletuali, folklore, istinto di classe*, G. Einaudi, 1976.
- Cicotti, G. e outros, *L'araignée et le tisserand: Paradigmes scientifiques e matérialisme historique*, Paris, Seuil, 1979.
- Copans, Jean, «A Antropologia Política», in *A Antropologia ciência das Sociedades Primitivas?*, Ed. 70, Lisboa, 1974 (1971).
- Cruz, António de Oliveira, *A Teoria de Piaget e os mecanismos da produção da ideologia pedagógica*, Lisboa, Socicultura, s.d., (1979).
- Delacampagne, Christian e Maggiori, Robert, *Philosopher. Les interrogations contemporaines. Matériaux pour un enseignement*, Paris, Fayard, 1980.
- Deleule, Didier, *La Psicología, mito científico*, Madrid, Anagrama, 1972.
- Dion, Michel, «Notes sur les rapports entre analyses sociologiques et idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 20, Av./Mai/Juin, 1971, pp. 85-110.  
*Sociologie et idéologie*, Paris, Éditions Sociales, 1973.  
Edição portuguesa — *Sociologia e ideologia*, Lisboa, Prelo, 1974.
- Dobb, Maurice, *Teorias do valor e de distribuição desde Adam Smith*, Lisboa, Presença, 1973, pp. 9-55.
- Duby, Georges, «História Social e ideologia das sociedades», in *Fazer História*, Lisboa, Bertrand, 1977 (1974).
- Duchac, René, *Sociologie et Psychologie*, Paris, PUF, 1968.
- Dumont, Fernand, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981.  
*Homo hierarchicus. Essai sur les systèmes des castes*, Paris, Gallimard, 1966.  
*Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1976.
- Duparc, Jean, «Une mutation idéologique dans les années trente: a propos de Christopher Caudwell», *La Pensée*, n.º 225, Janv./Fév., 1982, pp. 25-39.
- Eizykman, Boris, *Science-fiction et capitalisme. Critique de la position de désir de la science*, Paris, Maison Marne, 1973.
- Escobar, Carlos Henrique de, «Uma filosofia dos discursos, uma ciência dos discursos ideológicos», in *Epistemologia*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- Espadinha, Francisco, «Sobre Althusser», in *Sobre o Trabalho Teórico*, Lisboa, Presença, s.d.
- Establet, Roger, «Presentation du plan du Capital», in *Lire le Capital*, tome II, pp. 333-401.
- Esteves, Antonio Joaquim e Fleming, Arnaldo Jorge, *Sociologia — Textos e notas introdutórias*, Porto, Porto Editora, Vol. 1.º, 1980, pp. 255-272 (antologia).
- Faye, Jean Pierre, *Théorie du récit. Introduction aux langages totalitaires. Critiques de la raison narrative. Critique de l'économie narrative*, Paris, Hermann, 1972.
- Fine, Ben, *Economie Theory and ideology*, London, Edward Arnold, 1981.

- Flynn, James R., *Humanism and Ideology; An Aristotelian View*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973.  
«Idéologie», in *Encyclopaedia Universalis France*, Vol. 8.º, 1974, pp. 718-721.
- Gabel, Joseph, «Manheim et le marxisme hongrois», *L'Homme et la Société*, n.º 11, 1969.  
*Idéologies*, Paris, Anthropos, 1978, 2 vols.  
*A Falsa Consciência*, Lisboa, Guimarães & C.ª, 1979.  
«Ideologia», in *Encyclopaedia Universalis France*, vol. 8.º, Paris, 1968, pp. 718-721.
- Ganguilhem, Georges, *Idéologie et rationalité, dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Librairie Philosophique, 1977.
- Godelier, Maurice, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, F. Maspero, 1973.
- Goldmann, Lucien, *Sciences Humaines et Philosophie*, Paris, 1955.  
«Idéologie et Marxisme», in *Le Centenaire du Capital*, Paris, La Haye, Mouton, 1969.  
*Structures mentales et création culturelle*, Paris, 1970, Anthropos, (2.ª edição).
- Greimas, Algirdas G., *Sémiotique et Sciences Sociales*, Paris, Du Seuil, 1976.
- Guessons, M., «Equilibrium Theory and the Explanation of Social Change», *Annales Marocaines de Sociologie*, n.º 2, 1969.
- Gurvitch, Georges, *Histoire de la Sociologie: Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer*.
- Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.
- Herbert, Thomas, *Cahiers pour l'analyse*, n.ºs 1 e 9.
- Horkheimer, Max, *Les debuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire. Suivi de Hegel et le problème de la métaphysique*, Paris, Payot, 1974.
- Hutchison, T.W., *The Politics and Philosophy of Economies — Marxians, Keynesians and Austrians*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- Hyppolite, J., «Le "scientifique" et "idéologique" dans une perspective marxiste», in *Marx and Contemporary Scientific Thought*, Unesco, Paris, La Haye, Mouton, 1969, pp. 122-129.
- Ipola, Emilio de, «Critique de la Théorie d'Althusser sur l'idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 41/42, Oct./Nov./Déc., 1976, pp. 35-70.
- Israel, Joachim, *L'alienation de Marx à la sociologie contemporaine. Une étude macrosociologique*, Paris, Anthropos, 1972.
- Jakubawsky, *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, E.D.I., 1972.
- Jaubert, Alain, Leblond, Jean-Marc Levy, *Autocritique de la science*, Paris, Du Seuil, 1975.
- Jonas, Serge, «Talcott Parsons ou le Roi nu», *L'Homme et la Société*, n.º 1, 1966.
- Kahn, P., *Cahiers Inter, de Sociologie*, Vol. VIII, 1950.
- Karz, Saül, *Théorie et Politique; Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974.
- Kolakowski, Lezzek, *El racionalismo como ideologia*, Barcelona, Ariel, 1970 (1967).
- Kon, I.S., *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, Buenos Aires, Ed. Platina, 1962.
- König, R., «Le Problème des jugements de valeur chez Max Weber», *Cahiers Int. de Sociologie*, Vol. XLI, 1966.
- Konstantinov, F., «Sociologie et idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 2. Oct./Nov./Déc., 1966, pp. 25-31.

- Lacoste, Yves, «La Géographie», *La Philosophie des Sciences Sociales*, tome VII, Paris, Hachette, 1973, pp. 284-300.  
«A Geografia», in F. Châtelet (direcção), *A filosofia das ciências Sociais*, Lisboa, D. Quixote, 1977.  
*A Geografia serve antes de mais nada para fazer a guerra*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1977 (1976).
- Lagrange, H., «A proposito de la escuela», in *Sobre el método marxista*, México, Grijalbo, 1974.
- Lecourt, Dominique, *Pour une critique de Vépistémologie*, Paris, F. Maspero, 1972.  
*Para uma crítica da Epistemologia*, Lisboa, Assirio & Alvim, 1973.  
*Une crise et son enjeu (Essai sur la position de Lénine en philosophie)*, Paris, F. Maspero, 1973.
- Lefebvre, Henri, e Châtelet, F., «Idéologie et vérité», *Les Cahiers du Centre d'études socialistes*, n.º 20, Oct, 1962.
- Lefort, Claude, «L'ère de l'idéologie», in *Encyclopaedia Universalis France*, Paris, Vol. 17, 1974, pp. 75-93.  
*Les formes de l'histoire: essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.
- Le Goff, Jacques e Nora, Pierre, dir., *Faire de L'Histoire. Nouveaux problèmes*, Gallimard, 1974.  
*Fazer História*, Lisboa, Bertrand, 1977.
- Lenk, Kurt, *El concepto de ideologia. Momentario critico y selección sistemática de textos*, Buenos Aires, Amorroutu, 1971.
- Longo, Gino, *Manual de Economia Política*, Madrid, A. Corazon, 1973, pp. 194-6.
- Luckas. Georg, *Geschichte und Kussenbewusstsein. Studien zur marxistischen Dialektik*, 1923.  
*Histoire et Conscience de Classe*, Paris, ed. 1960.
- Macherey, Pierre, «A propos du processus d'exposition du Capital», in *Lire le Capital*, t. I, pp. 213-256.
- Maffesoli, Michel, «L'idéologie, sa genèse et sa duplicité», *L'Homme et la Société*, n.º 35/36, Avril/Mai/Juin, 1975, pp. 199-214.
- Manheim, Karl, *Idéologie und Utopie*, 1929.  
*Ideologia e Utopia*, edição de 1968, Rio de Janeiro, Zahar.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich, *A Ideologia Alemã*.
- Marx, K., *O Capital*, nomeadamente Liv. I, Cap. XIX.
- Meek, Ronald L., *Economics and ideology and other essays. Studies in the development of economic thought*, London, Chapman and Hall, 1967.  
*Economia e ideologia. O desenvolvimento do pensamento económico*, Rio de Janeiro, Zahar, 1971.
- Michaud, Guy e Marc, Edmond, *Vers une science des civilisations?*, Paris, Hachette, 1981, em especial, pp. 130-132.
- Miliband, Ralph, *The State*, in *Capitalist Society*, London-Oxford, The Camelot Press, 1969.
- Miligavljevic, Ratko, *Environnement, idéologie et science*, Paris, Anthropos, 1978.
- Mills, C. Wright, *A imaginação sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Moskvichov, L., *Teoria da desideologização — ilusão e realidade*, Lisboa, 1969 (1959).
- Moura, José Barata, *Ideologia e Prática*, Lisboa, Ed. Caminho, 1978.  
boa, Estampa, 1976.
- Muldwurf, Bernard, «Imaginaire collectif et inconscient individuel — le processus idéologique à la lumière de la Psychanalyse», *La Pensée*, n.º 219, Mars/Avril, 1981.

- Nunes, A. Sedas, «Questões Preliminares sobre as ciências sociais», *Análise Social*, n.ºs 30/31, Vol. VIII, 1970, em especial p. 251 e ss.
- Ossowska, Maria, *Social determinants of moral ideas*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Pappenheim, Fritz, *Alienation in American Society*, Monthly Review Press, New York and London, 1967 (opúsculo).
- Peterson, Paul E., «Effects of Credentials, Connectuous and Competence on Income», in William H. Kruskal Editors; *The Social Sciences — their Nature and Uses*, The University Chicago Press, 1982 nomeadamente pp. 23-25.
- Piaget, Jean, *Le jugement moral chez Venfant*, Paris, 1957.  
*Sagesse et illusions de la Philosophie*, Paris, PUF, 1972.
- Pinto, José Madureira, *Id&ologias: inventário crítico dum conceito*, Presença, 1978.
- Poiron, J.-M., «Althusser, l'idéologie, l'école», in *Contre Althusser*, cit.
- Pokrovski, V.S., dir., *História das ideologias*, Lisboa, Estampa, 1973 (2.ª edição).
- Poulantzas, Nicos, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, 1968.  
*Poder político e classes sociais*, Porto, Portucalense Editora, 1971.  
*Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Paris, Du Seuil, 1974.
- Poulantzas, Nicos, «The problem of the Capitalist State», in Robin Blackburn, *Politics, Sociology, Anthropology, Economics, History*, London, Fontana/Collins, 1968.
- Rancière, Jacques, *La Leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.  
«Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital», in *Lire le Capital*, t. I, cit., pp. 93-210.  
«Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser», *L'Homme et la Société*, n.º 27, Janv./Fév./Mars, 1973, pp. 31-61.  
*Sobre a teoria da ideologia. A política de Althusser*, Porto, Portucalense Editora, 1971.
- Riboullet, Pierre, «Quelques remarques à propos de la lutte de classes dans l'idéologie», *L'Homme et la Société*, n.º 35/36, Mai/Juin, 1975, pp. 187-197.
- Robin, Régine, *Histoire et Linguistique*, Paris, A. Colin, 1973, em especial pp. 96-7, 101-5, 108-111.
- Robinson, Joan, *Economie Philosophy*, London, Pelican Books, 1974 (1962).
- Roies, Albert, *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Ed. Estela, 1974.
- Ruas, Henrique Barrilaro, *Ideologia. Ensaio de análise histórica e crítica*, Junta da Acção Social, s.d.
- Rumjantsev, A.M., «Karl Marx and some problems of modern ideology», *Marx and Contemporary scientific thought*, cit., pp. 7-19.
- Schaff, Adam e Szecepanski, Jan, *Sociologia e ideologia*, Lisboa, Presença, 1970.
- Servier, Jean, *L'idéologie*, Paris, PUF, Col. *Que Sais-Je?*, 1982.
- Simey, T.S., *Social science and social purpose*, London, Constable & Co., 1968.
- Solow, Robert M., «Science and ideology on Economics», in R. Crandall /R. S. Eckans (org.), *Contemporary issues in Economics*, Boston, Selected Readings, 1972, pp. 9-14.
- Terray, E., *Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'*, Paris, Maspéro, 1969.
- Tixier, Jacques, «La théorie matérialiste de l'individualité dans l'idéologie allemande», *La Pensée*, n.º 21, Mars/Avril, 1981.

*Para a Teoria das Ideologias*

- Touraine, Alain e outros, *Ciencias Sociales: ideologia y realidad nacional*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- Trías, Eugenio, *Teoria de las Ideologias*, Barcelona, Península, 1970.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951.  
*Sobre a Teoria das Ciências Sociais*, Lisboa, Presença, 1974.
- Vadée, Michel, *A Ideologia*, Lisboa, Prelo, 1977.
- Védrine, Hélène, *Filosofia da História — Declínio ou crise?* Lisboa, Diabril, 1970.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'Histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Du Seuil, 1971.
- Vincent, J.-M., «Le théoricisme et sa rectification», in *Contre Althusser*, *Cit.*, 1974, pp. 215-259.
- Ziegler, J., *Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, 1964.

Nota — As datas entre parêntesis referem-se à primeira edição da obra respectiva.



*RECENSÕES*



Hubertus Schulte Herbrüggen (Ed.), *Thomas Morus Werke*, vol. 2: *Epigramme*. Trad., introd. e coment, por Uwe Baumann. Munique, Kösel, 1983, 208 pp.

Pela primeira vez se edita uma tradução alemã dos epigramas latinos de Thomas Morus. Escopo da versão é colocar à disposição do público textos de notável importância do grande humanista em alemão simples. Na medida do possível, preocupou-se conservar muitas particularidades dos vocábulos, construção da frase e ritmo do latim humanístico de Morus. Manteve-se o rigor da versão ao longo do texto de uma forma digna de referência. A introdução fornece informações acerca da redacção, impressão e história do texto dos epigramas.

Cerca de quatro quintos dos epigramas de Morus tratam largamente da vida humana, nos quais ele se mantém ligado à antiga tradição. Morus traduz epigramas gregos, aproveita elementos e motivos anteriores, convertendo-se em criações próprias brilhantes. Outros epigramas surgiram de circunstâncias coevas. São os que se referem a factos políticos e pessoais. A obra termina com uma bibliografia dos epigramas de Morus, um quadro dos seus dados biográficos e um índice analítico.

E já que se fala de Morus, aproveite-se para aludir à *Marearia*, órgão da Associação Amici Thomae Mori, em que Germain Marc'Hadour se tem revelado animador extraordinário. Trata-se de uma revista muito importante com uma já longa tradição, consagrada a Thomas Morus. Em 1984 foi editado um índice dos artigos saídos entre 1963 e 1983. O vol. XXI (n.ºs 83-84) de 1984 inclui uma nota alusiva à memória do notável especialista de Thomas Morus, prof. Fernando de Melo Moser, autor de excelentes estudos moreanos, como *Tomás More e os caminhos da perfeição humana*, Lisboa, 1982; e um artigo do prof. J. V. de Pina Martins sobre aquela insigne personalidade humana da cultura portuguesa, subordinado ao título «Fernando de Melo Moser ou a inteligência do coração» que

conclui deste modo: «Se Alcibiades, no final do *Simposio* platónico, nos diz que Sócrates possuía uma virtude, a *sophrosyne*, que era uma espécie de síntese de todas as outras virtudes, poder-se-ia dizer que, na personalidade de Fernando de Melo Moser, a virtude que resumia todas as outras, já com uma conotação cristã que não podia entrar no texto do *Banquete*, é o que poderíamos chamar «a inteligência do coração».

Muitos têm sido os estudos editados nos últimos tempos sobre Thomas Morus nas suas plurifacetadas dimensões. Refira-se apenas o de Alistair Fox, *Thomas More. History & Providence* pela Ed. Basy Blackwell. A preocupação do autor foi traçar as linhas fundamentais do pensamento de Morus acerca da providência divina pela qual o mundo deve ser dirigido. Excelente obra para compreender as ideias de Morus sobre o referido tema.

Também a *Utopia* de Morus foi recentemente publicada por André Prévost, tendo recebido da crítica as melhores referências. O prestigioso professor da Faculdade Livre de Letras de Lille apresenta o texto integral da grande edição de Basileia, dirigida por Erasmo, incluindo notas, índices e bibliografia, o que enriquece sobremaneira a obra.

Na introdução fala da génese da *Utopia*, do seu sentido e dinâmica, do poder carismático que encerra, da função que exerce no homem e no desenvolvimento da cultura e das civilizações e na vida do próprio Morus. Considera-a como obra decisiva para o destino do Ocidente. O prefácio é de Maurice Schumann.

Trata-se de um edição valiosa, com 784 pp., apresentando dois retratos de Morus, um deles de Hans Holbein, e seis gravuras da época.

*Manuel Augusto Rodrigues*

*Aujsatze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*, vol. 18 (1983). Münster-Westfalen, Aschendorffsche VerlagsBuchhandlung.

Em 1960 apareceu o primeiro volume desta valiosa coleção que então se intitulava *Aujsatze zur Portugiesischen Kulturgeschichte* consagrado como os seguintes às «Investigações Goerresianas dedicadas à Cultura de Língua Portuguesa» (*Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft*). No ano de 1961 acrescentou-se uma série de «Monografias». Os trabalhos de E. Glaser sobre Manuel de Faria e Sousa são um exemplo. Em

1972 juntou-se às duas séries referidas o primeiro volume de uma terceira série das Investigações Goerresianas dedicadas à Cultura de Língua Portuguesa: «Textos de Vieira e Estudos sobre Vieira» («Vieira — Texte un Vieira — Studien»). Nesta área tem-se notabilizado o prof. Jose Van den Besselaar. Até agora saíram 18 tomos da primeira série, 5 da segunda e 7 da terceira; e encontram-se no prelo vários tomos das três séries.

De acordo com o intuito da «Gorresgesellschaft» de cultivar as ciências no plano da colaboração internacional, os «Estudos de Historia da Cultura Portuguesa» pretendem ser um órgão de expansão cultural ao serviço de todos os intelectuais, sem quaisquer fronteiras linguísticas ou políticas no sentido lato desta expressão, ou seja, ao serviço do processo da penetração cultural da esfera lusitana. Trata-se de um valioso contributo para o\* incremento das relações culturais entre Portugal, Brasil e Alemanha.

A «Sociedade Científica de Gõrres» (Gorresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft), fundada em 1876, inaugurou há 14 anos o seu Instituto Português em Lisboa à semelhança dos três já existentes em Roma, Madrid e Jerusalém. Especialistas e boiseiros de muitos países trabalham nos quatro Institutos mencionados. O Centro de Lisboa, actualmente a funcionar na Universidade Católica, dispõe de cerca de 10 000 volumes. Graças a isso, os cientistas realizaram já uma quantidade considerável de estudos que se estendem às mais diversas áreas (Teologia, Filosofia, História, Arte Literária e Linguística) e apresentam extraordinária relevância para Portugal e países de expressão portuguesa.

Com este volume inicia-se uma nova fase da história dos *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*. Nos últimos anos assistiu-se a um desenvolvimento notável das investigações de carácter internacional, em particular na República Federal Alemã, relativamente à cultura luso-brasileira. A criação da Associação Internacional de Lusitanistas durante o Colóquio realizado em Poitiers, em Julho de 1984, é a prova disso. Daí que se tenha verificado um crescendo significativo de interessados por todos os aspectos dos vários países onde se fala o português nos diversos domínios da língua, da literatura e da história, entre outros. Isto tem acontecido não só a nível geral como também no da especialização. Como escreve Hans Flasche, o fundador da colecção e notável lusitanista a quem Portugal tanto deve, estes factos conduziram a que se desse uma abertura maior à publicação dos *Aufsätze* e se tivessem chamado novos elementos para o comité redactivo, de acordo com as especializações previstas a desenvolver.

Assim neste vol. 18 aparecem trabalhos de estudiosos considerados por Hans Flasche da nova geração. E refere-se ao Colóquio de Romanistas, efectuado em Regensburg, em 1981, em que participaram M. F. Brummel, J. G. Herculano de Carvalho, U. Kilbury-Meissner, K.-H. Körner, M. Metzeltin, W. Roth, J. Schmidt-Radefeldt, R. Schwaderer e R. Zilbermann, cujas comunicações figuram no presente volume. De assinalar ainda a entrada para editores dos *Aufsätze* de Dietrich Briesemeister e K.-H. Körner, membros da Görresgesellschaft, que com Hans Flasche compõem o corpo editorial. E Hans Flasche refere-se ainda a outras linhas de orientação que a partir de agora passam a nortear a edição dos *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte*.

Entre os contributos deste volume, salientam-se os seguintes: «Subsídios para a Bio-Bibliografia de F. Lucas de Santa Catarina (1660-1740)», por Graça Almeida Rodrigues; «Stil oder portugiesische Sprache. Zum 'und' in Esa's Roman 'A Relíquia'», por K.-H. Körner; «Tempo e aspecto numas páginas de 'A Relíquia'», por J. G. Herculano de Carvalho; e «Vorarbeiten fineme geplante kritische Ausgabe der 'Asia' des P. D. Bartoli SJ». Preciosa é também a colaboração de Rolf Nagel, Regina Zilbermann, Richard Schwaderer, Michael Metzeltin, Jürgen Schmidt Radefeldt, Maria Fernanda Brummel, Klaus Böckle, Ursula Kilbury-Meissner, Wolfgang Roth e Michael Scotti Rosin.

Manuel Augusto Rodrigues

Frei Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã*. Ordenada por diálogos. Tomos I e II. Introdução de José V. de Pina Martins. Col. «Tesouros da Literatura e da História». Porto, Lello & Irmão, 1984. LXI+XVI+797 pp.

Depois da edição dos *Diálogos* de Dom Frei Amador Arrais, das *Crónicas dos Reis de Portugal* de Duarte Nunes de Leão, da *Crónica de D. João III*, das *Lendas de Índia* de Gaspar Correia, da *História* de S. Domingos de Frei Luís de Sousa, das *Crónicas* de Rui de Pina, do *Oriente Conquistado a Jesus Cristo* do Padre Francisco de Sousa, das *Obras* de Jerônimo Corte Real, da *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda, das *Obras dos Príncipes de Avis* e da *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto — surgiu agora esta, a *Imagem da Vida Cristã* de Frei Heitor Pinto. Se referimos as obras incluídas na colecção dos Tesouros da Literatura e da História, fundada e dirigida pelo prof. Lopes

de Almeida até à sua morte, foi simplesmente para dar uma ideia da riqueza e mérito da mesma. Alguns dos nossos melhores autores clássicos voltam a ser reeditados, dando-se assim a possibilidade aos estudiosos de os utilizar e analisar melhor o seu pensamento. E é de justiça realçar neste momento as preciosas introduções feitas a alguns dos livros pelo prof. Manuel Lopes de Almeida.

A do presente livro é feita pelo insigne especialista no Humanismo português, prof, doutor J. V. de Pina Martins, a pessoa indicada para apresentar Heitor Pinto e a sua obra, a quem desde já felicitamos muito calorosamente. Como escreve logo no início: «Fr. Heitor Pinto é uma das maiores figuras da cultura e da literatura portuguesa do século XVI. Teólogo, escritor religioso, prosador entre os mais ditados das letras portuguesas não só do seu século mas de todos os tempos, em tudo o que escreveu demonstrou a profundidade de um espírito universal: especialmente no pensamento excelso, expresso numa língua de pureza cristalina através da sua criação literária, obra-prima de uma sensibilidade requintada e inteligentíssima». Refere-se logo de seguida ao encanto e opulência das suas imagens, ao seu estilo colorido e facetado, e à sua sensibilidade literária. Alude à *latinitas* correcta e elegante das suas obras, aos conhecimentos filológicos de hebraico, grego e latim e ao seu gosto classicista. Ele estudou como poucos as literaturas da Antiguidade e as Modernas do Humanismo. Na *Imagem da Vida Cristã* nota-se o magistério de Petrarca e dos pensadores italianos do *Quattrocento*, harmonizando-os com os do séc. XVI e com os Padres da Igreja. Platão, Plotino, Jâmblico e outros são constantemente referenciados. E conclui assim: «O seu humanismo vai no sentido de procurar cristianizar os autores de um paganismo de tendência espiritual muito pura, especialmente aqueles que, pelas especiais características do seu pensamento, prenunciam já o magistério de Cristo. Este propósito corresponde inteiramente à doutrina preconizada pelos humanistas mais insignes, entre os quais poderemos mencionar Desidério Erasmo».

Depois de fornecer uma primorosa síntese da sua vida, aludindo sempre à melhor bibliografia existente sobre o frade jeronimita, fala da *Imagem da Vida Cristã*, agrupando o seu raciocínio assim: a temática estrutural, as fontes humanísticas e a obra de arte. Quanto ao primeiro ponto, o prof. Pina Martins sintetiza primorosamente os aspectos mais importantes de forma clara e com rigor extraordinário. No segundo aborda largamente (o que é feito pela primeira vez da forma como o faz) as fontes humanísticas da *Imagem*. O platonismo e, sobretudo, o neoplatonismo são devidamente considerados. Plotino,

Jâmblico, Proclo e o corpus hermético; depois Petrarca, Ficino, Pico della Mirândola, Erasmo e Thomas More merecem-lhe uma atenção particular, fornecendo os elementos essenciais para a compreensão do problema. E chama a atenção para o facto de o jeronimita da Covilhã ousar citar nomes reprovados nos índices proibitórios portugueses. A redescoberta dos neo-platónicos pelos humanistas é um ponto notável que o prof. Pina Martins evidencia. Acerca dos humanistas referidos e ainda de Valla, Pontana, Ermolao Barbaro, Poliziano, Budé, Poggio, Biondo, Cusa, Eneas Silvio, Platina, Valerianus, Volaterranus, Ravisius Textor, Rhodiginus, Cristinus e outros, o ilustre mestre do Humanismo tece considerações extremamente primorosas, revelando um conhecimento profundo daqueles autores e da influência exercida em Pinto. Quanto ao terceiro ponto (a obra de arte), o prof. Pina Martins refere-se à enorme riqueza e variedade de perspectivas que a obra encerra neste domínio, como seja o das imagens. Também aqui a mão do mestre se revela de forma palpável. É uma análise brilhante do livro de Heitor Pinto que o tornam aliciante ao leitor menos preparado.

E conclui a sua introdução com uma nota sobre os critérios da presente edição, feita a partir da de 1843 e não das de 1563 e 1572 (1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> partes). O mesmo fizera por razões de ordem tipográfica e outras o prof. Lopes de Almeida com os *Diálogos* de F. Amador Arrais, feita a partir da de 1846, preparada pela Typographia Rollandiana de Lisboa, como sucedeu com a da *Imagem da Vida Cristã*. Mas vale a pena transcrever as últimas palavras do prof. Pina Martins a esta valiosa edição:

«Estou certo de que a melhor homenagem que possamos prestar a Fr. Heitor Pinto consistirá em ler e meditar os seus escritos em latim e em português, entre os quais se distingue esta obra-prima.

Para podermos ler, porém, os nossos clássicos, precisamos de boas edições. Impõe-se levar a bom termo uma rigorosa edição crítica da *Imagem da Vida Cristã* e de muitos outros textos importantes da literatura portuguesa antiga e moderna. Enquanto isso não puder ser realizado, todos os que se interessam pela literatura portuguesa, tão rica de obras fundamentais — que infelizmente os próprios profissionais das letras entre nós tão pouco lêem —, e especialmente os que já descobriram as excelências da doutrina e da beleza estilística existentes na que escreveu o nosso grande moralista e teólogo, poderão dela tomar conhecimento mais exacto e mais profundo através da sua melhor edição moderna, que é esta de Lisboa, publicada

em 1843. Não recomendo a mais recente edição deste texto, por não me parecer recomendável 0).

Os monumentos de pedra ou de bronze acabam por ser carcomidos e destruídos pelo tempo que tudo corrói e tudo faz perecer (*tempus edax rerum*). Uma edição como esta, oferecida aos que amam a literatura portuguesa e os mestres da espiritualidade do século XVI — a época áurea da civilização lusitana em toda a nossa história — representa de verdade um monumento *aere perennius*: o de uma das obras-primas da nossa literatura, de importância grandíssima, portanto, para a nossa cultura nacional».

Aquando do centenário de Fr. Heitor Pinto, proferiu o prof. Pina Martins na Covilhã uma notável comunicação. O estudo bibliográfico de todas as edições de obras está a ser preparado por Fr. Francisco Leite de Faria. É um clássico da literatura portuguesa que merece, de facto, ser melhor conhecido e estudado. O autor destas linhas tem-se preocupado com a obra exegética do antigo professor de Sagrada Escritura da Universidade de Coimbra. Também os seus comentários bíblicos são um manancial riquíssimo que urge explorar para se apreciar cabalmente o valor da obra que deixou e o impôs aquém e além fronteiras. É o que estamos a tentar há alguns anos a esta parte.

*Manuel Augusto Rodrigues*

Leão Hebreu (Iehudah Abrabanel), *Diálogos de Amor*. Texto fixado, anotado e traduzido por Giacinto Manuppella. Vol. I: Texto italiano, notas, documentos. Vol. II: Versão portuguesa e bibliographia. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983. 616+466 pp.

Dedicado à memória de Joaquim de Carvalho, Edward Glaser e Moses Bensabat Amzalak, foi em boa hora editada esta obra cuja falta tanto se fazia sentir. O texto é o resultado de um minucioso reconhecimento da edição «princeps» (Roma,

C<sup>1</sup>) Fr. Heitor Pinto, *Imagem da Vida Cristã*, ed. do P.<sup>e</sup> M. Alves Correia, 2.<sup>a</sup> edição, 4 vols., Lisboa, 1952-1958. É de admirar que Edward Glaser tenha mencionado esta edição (p. 168 *ob. cit.*), sem nos dizer que a melhor edição moderna da *Imagem* é, de facto, a da Typographia Rollandiana, Lisboa, 1843. O ilustre investigador deve ter querido indicar ao leitor uma edição mais acessível, dado que a do século XIX é, de verdade, relativamente rara.

1535), de algumas entre as mais autorizadas edições seguintes: da edição do diálogo II por Leonardo Marso, de três códices apógrafos do diálogo III (utilizados agora pela primeira vez) e, nalguns casos, de várias traduções para línguas estrangeiras. Tudo isso tendo em consideração a edição de Santino Caramella (Bari, 1929). O que fica dito, acrescentado à amplitude das notas textuais, revela largamente o trabalho rigoroso elaborado pelo Prof. Giacinto Manuppella, a quem a cultura portuguesa tanto deve.

Não existindo autógrafo algum de Leão Hebreu, não há outra solução que não seja atribuir à primeira edição feita em Roma (1535) o valor de arquétipo. Foi o que fez o Prof. Manuppella, servindo-se, como já se disse, dos outros textos referidos nas preciosas observações textuais. O diálogo III contém, segundo o códice n.º 373 do Fundo Prof. Federico Patetta, da Biblioteca Apostólica Vaticana, um índice de argumentos. Também os códices Barberiano Latino 3743 da mesma Biblioteca e o Harleyano 5423 do British Museum foram utilizados pelo Prof. Manuppella.

Nas notas explicativas refere-se a Mariano Lenzi, Aurelio Pétrucci, Dionisio\* Areopagita, S. Boaventura, Petrarca, Erasmo, Castiglione, Ficino, Camões e S. João da Cruz, apontando semelhanças entre Leão Hebreu e aqueles escritores de uma maneira clara e precisa e com uma fundamentação rigorosa, possibilitando assim compreender melhor as ideias de Abrabanel.

O vol. I termina com uma nota final sobre o texto dos *Diálogos de Amor*. Inicia-a com um estudo acerca do misterioso desaparecimento do diálogo IV, referindo-se aí a figuras célebres, como Leonardo Marso d'Avezzano; e com uma série de documentos vários, como a fuga dos Abrabanel de Portugal e sua condenação; o texto de Amato Lusitano a respeito do *De Coeli Harmonia* e a oração fúnebre de Alessandro Piccolomini aquando da morte de Amélia Pétrucci.

O vol. II apresenta a versão portuguesa dos *Diálogos de Amor*, feita de forma excelente e com um rigor merecedor dos melhores encómios. O Prof. Giacinto Manuppella com mão de mestre traduz para a nossa língua esta obra fundamental do neoplatonismo com um sentido de precisão e de fidelidade extraordinários. E o livro conclui com uma súpula bibliográfica que inclui os códices utilizados, as edições dos *Diálogos de Amor* em italiano e suas versões, os poemas hebraicos (texto, traduções e comentários), estudos bibliográficos, estudos sobre o pensamento de Leão Hebreu, «na área da filosofia de Leão de Hebreu», Marsilio Ficino, Giovanni e Gianfrancesco Pico della

Mirándole, Cabala e Astrologia), os trabalhos sobre o Amor na Itália quinhentista, o Amor em Platão e no neoplatonismo europeu, e um índice dos nomes citados na sùmula bibliogràfica.

*Manuel Augusto Rodrigues*

James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in early Reformation France*. The Faculty of Theology of Paris. 1500-1543. Série: «Studies in Medieval and Reformation Thought», ed. por Heiko A. Obermann, vol. XXXII. Leiden, E. J. Brill, 1985. IX+311 p.

O Parlamento de Paris, em Agosto de 1525, ouviu do jurista Jean Bochart palavras que revelam bem o pensar do tempo acerca da Faculdade de Teologia de Paris: era considerada como uma instituição divinamente inspirada e forte de doutrina e medianeira da verdade de Deus. De facto, a Faculdade havia sido tida durante muito tempo árbitro da fé e depositária da doutrina católica. Os teólogos parisienses assumiam um papel tão notável como os concílios e sínodos, salvaguardadas evidentemente as devidas proporções. Na *Historia Universitatis Parisiensis*, de Du Boulay, vol. 6 (Paris, 1673; reed. Frankfurt-am-Main, 1969), p. 179, e na obra de Pierre Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, vol. 3 (Paris, 1914), p. 206, encontramos documentação comprovativa da importância extraordinária que a Faculdade possuía no domínio do pensamento religioso do tempo. Mas tornava-se necessário elaborar um trabalho que desenvolvesse e justificasse essa peculiaridade. O livro de Pierre-Yves Fèret, *La faculte de théologie et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, 2 vols. (Paris, 1900-1901) não respondia satisfatoriamente àquela questão. Daí o interesse que o presente estudo de James K. Farge suscita no leitor que, aliás, o segue com a melhor atenção.

As datas escolhidas como «terminus a quo» e «terminus ad quem» (1500 e 1543) encontram a sua justificação no facto de se tratar, quanto à primeira, de um ano considerado ponto de partida da existência de bastantes doutores parisienses que intervêm nas deliberações da Faculdade e, quanto à segunda, de um ano importante na história da mesma por terem aparecido então os famosos vinte e seis Artigos de Fé. O Autor exclui os anos de 1494 e de 1536 como espaço cronológico de abordagem do tema escolhido como havia sido proposto por Henri Bernard-Maître no seu estudo «Les théologastres de l'Université de Paris au temps d'Erasmus et de Rabelais (1496-1536)» publicado em *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 27

(1965), pp. 248-264. Em 1494 Erasmo aparecera pela primeira vez em Paris e 1536 foi o ano da sua morte, além de ter sido também então\* que se levou a cabo uma importante reforma da Faculdade de Teologia feita pelo Parlamento de Paris, que os primeiros jesuítas saíram da capital francesa e que Calvino publicou as *Institutiones Religionis Christianae*.

O cap. I da obra é intitulado «*Sacratissima Facultas Theologiae: Institution and Organization*». As críticas feitas à Universidade de Paris como sendo uma corporação fechada aos ideais humanísticos e às novas concepções artísticas, políticas e religiosas que então surgiam um pouco por toda a parte conheceram nos nossos dias, como já havia sucedido outrora, fautores de renome, como Jacques Le Goff e Jacques Verger, respectivamente em «La conception française de l'université de la Renaissance» (Colloque International à l'occasion du VI<sup>e</sup> centenaire de l'Université Jagellonne de Cracovie, 1964, *Les Universités européennes du XVI au XVIII<sup>e</sup> siècle. Aspects et problèmes*, Genève, Droz, 1967) ; e em «The University of Paris at the End of the Hundred Years War» (in John Baldwin e Richard Goldhwaite (ed.), *Universities and Politics*, Baltimore-Londres, 1972). Verger conclui assim a sua análise: «It may be said of our doctors that they lacked true political sense, resisting or rather failing to grasp the implications of modern politics, and they were therefore condemned to insufficiency and gradual effacement as a social force». A corroborar a posição de Verger está a obra de Robert Goulet, *Compendium de multiplici Parisiensis Universitatis magnificentia, dignitate et excellentia* (Paris, Toussaint Denis, 1517), que foi traduzida para inglês em 1928.

Escreve, pois, James Farge: «One of the principal aims of the present book is to point out the difference between the political naiveté of a Robert Goulet and the determined opposition of other doctors to the direction the King and his lawyers were taking France and the French Church. In so doing we shall challenge traditional conclusions about the disappearance of the Paris Faculty of Theology as a force in French affairs» (p. 8).

Ao longo do séc. XV foram não poucos os sinais de decadência da Universidade de Paris mas surgiram ao mesmo tempo tentativas de reforma, como foi o caso dos Colégios de Navarra, de Autun e de Montaignu. Na deste último salientou-se o doutor flamengo de Teologia, Jan Standonck, como foi evidenciado já por Marcel Godet e Augustin Renaudet. E em 1500 a Universidade controlava de novo os assuntos académicos de forma inequívoca: «Teaching flourished and foreign students once again flocked to Paris. This resuscitation of the University

doubtless allowed Robert Goulet to forget the vicissitudes of past decades. More important, it enabled the University community as a Whole to breathe a sigh of relief».

E a concluir o seu pensamento, diz Farge que o seu livro não pretende ser uma defesa nem uma crítica dos pontos de vista de ordem social, política e teológica da Faculdade de Paris. Pretende sim tirá-la do anonimato para o qual a haviam lançado\* os humanistas críticos e os historiadores posteriores. Pretende ainda estudar o papel institucional da Faculdade de Teologia não só em Paris como também em França e no período da Reforma nascente.

A organização da Universidade, os estudos na Faculdade de Teologia, os aspectos financeiros e a reforma de 1536 são alguns dos pontos tratados no cap. I. Uma das causas da reforma foi o conflito já antigo existente entre a Faculdade e o chanceler da Universidade de Paris, o qual abrangia diversos focos de atrito e discordância.

O cap. II apresenta como tema: «*Qui sunt isti theologi? A prosopography of Paris graduates, 1500-1536*». Noutra obra intitulada *Biographical Register of Paris Doctors of Theology, 1500-1536* (Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980) já James Farge fizera um levantamento exaustivo de todos os estudantes da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris que, entre os anos indicados, obtiveram o grau de doutor. Agora limita-se, dado o teor do estudo em causa, a tratar da Faculdade de forma colectiva. São fornecidos quadros gráficos relativos ao clero secular e regular, à proveniência geográfica e social, à preparação pedagógica, ao papel dos teólogos na administração dos colégios e da Universidade, à sua actividade literária e aos benefícios eclesiásticos. No\* que respeita à actividade literária, servindo-se não só dos catálogos da Biblioteca Nacional de Paris, do British Museum e do *National Union Catalogue* como também das obras em publicação, *Imprimeurs et libraires parisiens du XVP siècle* e *Inventaire chronologique des éditions parisiennes* e de outras de reconhecido mérito, o Autor apresenta tábuas bastante elucidativas relativas às edições de livros feitas pelos teólogos parisienses, num total de 101 que publicaram 544 obras em primeira edição. 54 autores publicaram 771 livros com mais de uma edição. Os autores mais prolíferos foram Josse Clichtove (52 títulos), John Mair (39), Pierre Dore (34), Robert Ceneau e Jean Gaigny (31 cada), Juan de Celaya (19), Jérôme de Hangest e Guillaume Pepin (15 cada), Jean d'Abres e Antonio Coronel (14 cada), Francisco de Vitoria (12) e Guillaume Petit (11). Só os dominicanos estão representados entre o clero regular com Dore, Pepin e Vitoria. Quatro teólogos alcançaram um

total de 405 reedições: Clichtove (210), Pepin (82), Vitoria (61) e Dore (52).

Quanto à temática sobressai a teologia escolástica, seguindo-se a lógica, as obras de piedade, de Sagrada Escritura, de Retórica, Poesia e autores clássicos, de filosofia escolástica, de polémica, sermões, história, biografia, assuntos correntes, patristica e outros. Dominaram John Mair (27) e o seu discípulo Antonio Coronel (11), George Lockhart (9) e David Cranstoun (8) em lógica. Pierre Dore sobressai nas obras de piedade (25), e na polémica ocupam os primeiros lugares Robert Ceneau, Noël Beda e Jérôme de Hangest com 52% dos títulos publicados.

Quanto a ordens religiosas domina a dos pregadores: 13 autores e 97 títulos (71%), seguindo-se os franciscanos, agostinhos, carmelitas, cistercienses, clunienses, beneditinos, premonstratenses, trinitários e cônegos regulares de S. Agostinho.

Surge depois um quadro com a indicação da actividade literária relativa à frequência dos Colégios das Artes e outro respeitante aos Colégios Teológicos. O Autor não esquece de referir ainda a questão epistolográfica, ou seja, que cartas escreveram os doutores teólogos, e de indicar os testamentos deixados pelos mesmos e os bens que possuíam.

O cap. III é subordinado ao tema: «*Parata semper de Fide reddere rationem: Consultant of Christendom?*». Começa o Autor pelas consultas feitas à Faculdade entre 1500 e 1519 (data da disputa de Leipzig de Lutero), passando de seguida à que foi feita acerca do Reformador (1519-1521) e às de 1523-1526 («Five Major Consultations»). James Farge fornece logo no princípio do presente capítulo um texto que é bastante elucidativo, escrito pelos doutores teólogos em 1500: «...officio & professione parata semper juxta preceptum principis Apostolorum Petri, omni poscenti de Fide reddere rationem & nascentibus ubique erroribus diligenter & fortiter occurrere ad aedificationem militantis Ecclesiae & Veritatis elucidationem sub correctione sanctissimae matris universalis Ecclesiae ac sacrosanctae Sedis Apostolicae...». Entre os primeiros casos de consulta, conta-se o relativo- à posição de Johan Reuchlin quanto à promoção dos estudos do Talmud, da Cabala e de outras ciências judaicas como sendo essenciais para um recto conhecimento da revelação bíblica, assunto discutido pela Faculdade em 1514-1515. Concordando com os seus colegas de Colónia, os doutores parisienses emitiram em 2 de Agosto de 1514 o seguinte parecer sobre o *Augenspiegel*: «...dicimus esse respersum multis assertionibus falsis, temerariis, piarum aurium offensivis, scandalosis, erroneis, Judaicae perfidiae Manifeste fautoriis, sacrosanctis Ecclesiae Doctoribus injuriosis & contumeliosis,

includitum ejusque sponsam Ecclesiam Blasphemis, de haeresi Vehementer suspectis, plerisque haeresis sapientibus & haereticis nonnullis; ob idaque libellum huiusmodi esse jure supprimendum, de medio tollendum atque igni publice cremandum. Ipsius autem libelli auctorem ad publicam revocationem compellendum non obstantibus glossis quiubuslibet, interpretationibus & defensoriis nobis hac in re oblatis». As consultas dirigidas à Faculdade acerca de Lutero, do divórcio de Henrique VIII, e de Melancthon merecem ao Autor um interesse particular e são desenvolvidas pormenorizadamente.

Em dois quadros são referidos os teólogos que apoiaram as posições de Henrique VIII (57) e de Catarina de Aragão (52). O Autor fornece elementos muito concretos acerca de cada doutor. E conclui o presente capítulo com estas palavras: «Was the Faculty of Theology of Paris the Consultant of Christendom?» Not counting the regular consultations with the Parliament of Paris, the more than seventy documented cases in which Kings and princes, bishops, civil and ecclesiastical institutions, and other individuals from many places consulted the Faculty on a wide range of theological and ethical matters is surely as significant indication that tradition of consulting Paris was still alive and strong and that the Paris Faculty still held a place of importance in the consciousness and consciences of men and institutions».

O cap. IV é consagrado à parte inquisitorial («*Haec propositio haeretica est: Inquisitor and Teacher*»). Os membros da Faculdade deviam prestar o seguinte juramento antes de qualquer acto académico: «In primis protestor quod nichil intendo dicere quod obviet, aut sit dissonum Sacrae Scripturae, aut definitionibus sacrorum conciliorum, aut etiam determinationibus sacrae Facultatis Theologiae matris meae, quibus adhaereo & semper adhaerere intendo». Fala dos casos de heterodoxia entre 1500-1521 e de Lutero, das questões relativas ao Humanismo e à Reforma (Lefèvre, Berquin, Erasmo e Meaux (1523-1524), às edições e traduções da Bíblia, ao Humanismo e Reforma (1525-1526), aos problemas relativos a Lefèvre e à reforma de Meaux (1525), à Faculdade e Erasmo (1525-1527) e à Faculdade de 1528 a 1532. O Autor passa depois a tratar da Faculdade em 1533-1534, aos artigos de fé da Faculdade (1543) e à censura de livros feita pela mesma. Acerca de cada um deles encontramos um desenvolvimento assinalável que permite uma compreensão perfeita dos assuntos versados e do papel desempenhado pela Faculdade acerca dos temas referidos.

«*Notre fille aînée: Relations with other institutions of Church and State*» é o tema do cap. V com o qual se encerra a obra. Nele trata o Autor dos seguintes aspectos: a Faculdade

de Teologia, a monarquia e o papado até 1516, com alusões ao concílio de Pisa - Milão e à concordata de Bolonha; a Faculdade e o Papado (1516-1563); a Faculdade e o episcopado (jurisdição acerca da pregação: o caso de Meaux, os sínodos provinciais, a Faculdade e o bispo Jean Du Bellary); relações com outras Universidades (Paris e Colónia, Paris e Lovaina); e Faculdade, monarquia e o parlamento de Paris (1516-1545). Logo na sua fundação, em 1388, a Universidade de Colónia foi declarada dever reger-se pela de Paris quanto aos estatutos e normas relativas ao professorado e estudantes. O papa Júlio II lembrou precisamente isso em 1508 ao confirmar os privilégios apostólicos de Colónia, declarando que a Universidade havia sido organizada e mantidos os seus privilégios «ad instar studii Parisiensis». Também no que respeita a correntes intelectuais de Paris exerce influência na de Colónia, nomeadamente no que toca ao tomismo e ao nominalismo. As possíveis relações entre Pieter Crockaert e Conrad Kollin, as ligações de alunos e regentes, o problema do grande cisma, de Reuchlin, Lutero, Melanchton e Bucer também são abordadas nesta parte do livro. No que diz respeito às Universidades de Paris e Lovaina já os pontos de contacto são menores, pois o modelo da Faculdade de Teologia lovaniense era Colónia e não Paris. De referir, contudo, entre outros aspectos, que entre os dois teólogos parisienses que primeiro estudaram em Lovaina se conta o célebre Jan Standonck, cuja influência em ambas as Universidades foi fundamental. Jacoby Latomus (Jacques Masson), discípulo daquele em Paris, obteve o doutoramento em Teologia em Lovaina e veio a ser uma das pessoas mais influentes na Universidade até à sua morte em 1544. Outro doutor parisiense, Gillis Van Delft (dout. em 1492), ensinou primeiro em Colónia (1501) e depois em Lovaina (1519) mas passou a maior parte da sua carreira em Paris. Erasmo admirou-o imenso. Pode concluir-se que na primeira parte do séc. XVI a colaboração mútua e a influência entre a Faculdade de Teologia de Paris e as de Colónia e Lovaina foi pequena.

A concluir o seu valioso trabalho, James Farge incluiu uma exaustiva bibliografia com fontes manuscritas e textos publicados e material primário. Quatro índices, um de nomes próprios, outro de autores citados, o terceiro de nomes de terras e o último de tópicos enriquecem bastante esta notável obra de James Farge.

*Manuel Augusto Rodrigues*

James K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology 1500-1536*. Pontifical Institute of Medieval Studies, col. «Subsidia Medievalia», n.º 10. Toronto, 1980. XVI+526 p.

A colecção «Subsidia Medievalia» a cargo do Pontifício Instituto de Estudos Medievais de Toronto passa agora a ficar mais valorizada com o presente livro da autoria de um notável especialista de temas relacionados com a Universidade de Paris, o Prof. James K. Farge. No prefácio Jean Claude Margolin explica como surgiu a obra e testemunha o melhor elogio pelo trabalho realizado que merece ao Autor uma introdução excelente na qual fornece os elementos julgados mais importantes sobre o mesmo.

Ao todo são incluídos 474 nomes de doutores teólogos pela Universidade de Paris, desde 1500 a 1536. Dados sobre a família, a preparação científica pré-universitária, a carreira estudantil, a actividade na Faculdade de Artes e outras, benefícios, data da morte e bibliografia, são fornecidos acerca de cada um deles. Trata-se de um instrumento de trabalho precioso, fruto de pesquisas bastante minuciosas e caracterizadas por um grande rigor científico. Figuras célebres, como Noël Beda, Juan de Celaya, Jérôme Clichtove, Pierre Cousturier, Pierre Dore, Jean de Gaigny (Gagnaeus), Nicolas Le Clerc, François Le Picart, John Mair, Pedro Ortiz, Guillaume Petit, Francisco\* de Vitoria e muitos outros figuram nesta obra. Entre os portugueses, contam-se João Claro, Álvaro Gomes, Diogo de Gouveia e Pedro de Meneses.

A parte final do\* livro contém um capítulo sobre as fontes (impressas e manuscritas) que se reveste de extraordinário merecimento. O mesmo se diga da bibliografia e dos índices finais. Estamos perante um autêntico monumento de saber e erudição que devia servir de modelo para o estudo da história de todas as Universidades.

*Manuel Augusto Rodrigues*

Antonio García y García, *Iglesia, Sociedad y Derecho*. Bibliotheca Salmanticensis. Estudos n.º 74. Universidad Pontificia de Salamanca e Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca. Salamanca, 1985, 485 p.

O Prof. Antonio García y García tem-se dedicado ao longo de mais de um quarto\* de século à investigação e à docência e publicou nesse espaço de tempo numerosos livros e artigos que

tornaram o seu nome conhecido internacionalmente. O livro que agora sai à luz da estampa contém vinte e três desses estudos, todos eles caracterizados por uma indiscutível conexão metodológica e temática. O resultado final é uma história original dos textos que revelam a interacção das três realidades referidas no título — Igreja, Sociedade e Direito — desde a época visigótica até aos tempos modernos no âmbito da Península Ibérica.

Como escreve no prólogo, na Alta Idade Média a força da razão soube criar o império da lei frente à da violência, devido a três factores: a Grécia, Roma e o Cristianismo. O pensamento aristotélico, a cultura romana e o direito de Justiniano constituíram as traves mestras da sobreposição da lei à causa da violência. A civilização e a cultura ocidental surgiram da simbiose daqueles três elementos processada ao longo da Idade Média. Daí que o estudo e a investigação dos textos jurídicos medievais se revista de indiscutível interesse para compreender a identidade histórica do Ocidente. O direito Canónico medieval serviu em larga medida de nota valiosa para assegurar o funcionamento das instituições e da sociedade.

A primeira parte da obra é dedicada ao direito comum medieval ou direito paradigmático à semelhança do qual se elaboraram os vários direitos dos reinos ocidentais. Vem depois a segunda parte consagrada aos canonistas e civilistas que são os principais protagonistas desta história, desde o nascimento ou renascimento da ciência jurídica até ao séc. XII. O terceiro capítulo da obra versa o tema da escola jurídica de Salamanca que representou durante séculos o principal centro destes saberes jurídicos na Península Ibérica. O quarto domínio inclui estudos sobre alguns dos principais juristas e textos legais dos diferentes direitos espanhóis. A última parte é uma análise do direito que presidiu à actuação de Espanha nas índias, ou seja, volta-se já para o período moderno e não medieval.

Os vinte e três estudos incluídos na obra foram destinados a vários pontos do globo, como Barcelona, Boston, Buenos Aires, Estrasburgo, Friburgo da Suíça, Lisboa, Madrid, Múrcia, Passo de la Mendola (Itália), La Rábida, Roma, Salamanca, Santiago de Compostela, Toledo e Veneza. Oito deles são inéditos. Em todos os capítulos houve a preocupação de fornecer a bibliografia mais actualizada.

Eis os títulos dos estudos apresentados no livro *Iglesia, Sociedad y Derecho*: En torno a la canonística portuguesa medieval; Del derecho Canonico Visigótico al derecho Común Medieval; El Studium Bononiense y la Peninsula Ibérica; En tomo al derecho Romano en la España Medieval (1.<sup>a</sup> parte) — Derecho Común Medieval, Valor y Proyección; Historia de

la obra jurídica de S. Raimundo de Peñafort; Proyección de la Canonística portuguesa medieval en España; El decretista Fernando Alvarez de Albornoz y la fundación del Colegio de España; Nuevas obras de Clemente Sanchez, arcediago de Valderas; En torno a las obras de Clemente Sanchez, arcediago de Valderas (2.<sup>a</sup> parte — Canonistas, Civilistas); Una colección de Decretales en Salamanca; Candelabrium Juris, Origen y Circulación de los codices jurídicos en Salamanca hasta 1500; Los Canonistas de la Universidad de Salamanca en los siglos XIV-XV; Nuevos descubrimientos sobre la canonística salmantina del siglo XV (3.<sup>a</sup> parte — La Esculla de Salamanca) ; Tradición manuscrita de las siete partidas; El jurista Catalan Guillen de Vallseca; Datos biográficos y tradición manuscrita de suas obras; Las anotaciones de Elio Antonio de Nebrija a las Pandectas; Derecho histórico y derecho moderno en España (4.<sup>a</sup> parte — Derechos Españoles) ; La Ética de la conquista de América en el pensamiento español anterior a 1534; Para una interpretación de los concilios y sinodos; La promoción humana del indio en los concilios y sinodos del siglo XVI; Aportación franciscana a las fuentes del derecho indiano; e Orígenes de praxis, e instituciones indianas — 4.<sup>a</sup> parte (Derecho Canónico Indiano).

O livro fecha com um índice de manuscritos, um índice onomástico e um temático e outro sistemático.

Trata-se de uma obra merecedora dos melhores elogios pela originalidade do tema e pelos diversos aspectos por que é vista a realidade histórica. O leitor pode acompanhar a evolução do direito desde o visigótico ao gregoriano do séc. XV, do comum medieval ao indiano e aos direitos modernos. Autores concretos, como S. Raimundo de Peñafort e Afonso X o Sábio são profundamente analisados. E a Universidade de Salamanca melhor conhecida.

A análise textual de manuscritos e edições é feita com rigor e objectividade; e os temas devidamente situados no seu contexto, quer peninsular quer fora dele, pelo que se felicita o autor por tão valioso contributo para uma inteligência mais enriquecedora da história do direito e seu significado.

*Manuel Augusto Rodrigues*

Maria Luiza Tucci Carneiro, *Preconceito racial no Brasil Colônia. Os Cristãos Novos*. Com um Prefácio de Anita Novinsky, São Paulo, Editora Brasiliense, 1983, 727 pp.

O escasso conhecimento que se verifica em Portugal da historiografia brasileira é, geralmente, uma realidade — uma realidade dramática, até porque pode ser entendida como um dos sinais reveladores da falta de uma sólida consciência cultural de expressão portuguesa. A mesma situação é demonstrada, por sua vez, pela generalizada carência de informação que no Brasil se manifesta em relação à nossa historiografia. Importamos, com maior ou menor critério e proveito, a produção historiográfica de outros países, nomeadamente de França, mas com alguma dificuldade encontramos nas nossas bibliotecas e livrarias obras dos investigadores do lado de lá do Atlântico que falam a nossa língua, tiveram um passado histórico em grande parte comum e abordam temas que nos são familiares. De modo paralelo, as livrarias do Rio e de Brasília — e por certo de São Paulo, da Baía e de outras cidades que não conheço — primam pela ausência de obras portuguesas, enquanto na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro se depara, conforme eu próprio pude observar, com confrangedoras lacunas relativamente às nossas publicações.

Vem tudo isto — em fase de superação? — a propósito de uma série de obras que me chegaram às mãos de historiadores brasileiros, uns iniciantes na prática de pesquisa histórica, outros já com nome firmado. Na realidade, quero confessar que desconhecia o nome de alguns e sobretudo não ouvira falar nem sequer dos títulos de certos livros. E poderei afirmar agora que, lamentavelmente, não conhecia textos fundamentais ou, pelo menos, curiosas obras de divulgação e experiências de investigação do maior interesse.

A obra da jovem historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro *Preconceito racial no Brasil Colônia* situa-se entre essas experiências. Orientada pela professora Anita Novinsky — uma especialista em história da Inquisição e dos cristãos-novos — trata-se de uma dissertação de Mestrado indiciadora das excelentes potencialidades da sua autora. De resto, vem apenas confirmar o crédito que já há muito tem entre nós a escola de historiadores da Universidade de São Paulo.

Distribuída por 4 capítulos, para além de uma Introdução e uma Conclusão, a obra trata dos seguintes temas gerais, depois divididos em vários subtemas: «Historiografia e racismo» (cap. I), «O Preconceito Racial contra os Cristãos-Novos em Portugal» (cap. II), «Pombal e a Eliminação Legal do Precon-

ceito de Sangue» (cap. III) e «Transferência Racial contra os Cristãos-Novos para o Brasil Colónia» (cap. IV).

No primeiro capítulo Maria Luiza procurou fazer um levantamento crítico da historiografia e da sociologia brasileira e estrangeira relativas à problemática do racismo. Tratava-se, efectivamente, de uma tarefa prioritária, para evitar «prejuízos» e distinguir interpretações ideológicas, sem o que a análise histórica não consegue alcançar a objectividade possível. Com isto, todavia, não pretendo afirmar que a história possa ser «neutra» e que o verdadeiro historiador tem de fazer parte daquela *intelligentsia* concebida por Mannheim, daquele grupo sem laços sociais e sem ideologias com uma autêntica vocação científica.

O problema do racismo preocupa todos os países do mundo, mas sobretudo aqueles que resultam de processos coloniais (como é o caso do Brasil), nunca de resto abolidos, como sobrevivência ou como trauma. Aliás o racismo, para além de uma situação institucional, é sobretudo uma situação cultural e mental, caracterizada pela *desvalorização* ou *não compreensão* das culturas regionais ligadas a raças ou etnias. É, pois, uma questão fundamental a ser estudada, numa perspectiva sociológica ou histórica, sem *preconceitos* ideológicos, sem processos científicos sistémicos, mas também partindo do princípio de que a ciência supõe necessariamente, embora não como um grilhão mas como uma direcção de análise, concepções teóricas mais ou menos ligadas a ideologias. Por isso, se se justifica a reflexão crítica por parte da autora do «mito da democracia racial» brasileira de Gilberto Freire, também se justificaria uma análise sobre o enquadramento ideológico do escritor da *Casa Grande e Senzala*. Tal como em relação aos outros autores que foi referindo. Será que se pode realmente afirmar que Caio Prado Junior «superou as formas de pensamento ideológico que marcaram os primeiros séculos dos estudos históricos, antropológicos e sociológicos no Brasil»? A questão não é essa, segundo penso: ele terá iniciado um outro processo científico que supôs necessariamente outras teorias ligadas a outras concepções ideológicas.

O capítulo II apresenta uma análise de «longa duração» em que procura detectar as «origens do estatuto da pureza de sangue» e o seu processo de institucionalização. É uma interessante tentativa de levantamento dos sinais mais reveladores, captados sobretudo através do estudo da legislação. Evidentemente que algumas questões ficaram por conhecer com profundidade, mas tal facto justifica-se não só pela falta de tempo — é uma tese de Mestrado a obra que estamos a analisar, recorde-se —, mas até pelo tipo de análise estrutural realizada, que supõe, quase sempre, uma subalternização da realidade conjun-

tural, todavia importante para melhor delinear toda a complexidade da historia. Por sua vez, o problema do «preconceito racial contra os cristãos-novos em Portugal» só pode ser devidamente compreendido através da leitura de alguns processos inquisitoriais exemplares, que Maria Luiza não pôde contactar. Também o recurso a algumas obras importantes, a que parece não ter tido acesso, lhe teria por certo possibilitado outro tipo de reflexão. Referimo-nos, por exemplo, a alguns capítulos da obra de Silva Dias *A política cultural da época de D. João III* e aos recentes estudos sobre os judeus de Maria José Pimenta Ferro.

Quanto ao capítulo III — «Pombal e a eliminação legal do preconceito de sangue» — consiste numa análise das medidas levadas a efeito pelo ministro de D. José contra o «puritanismo» (cuidado com a palavra, que tem na língua portuguesa um sentido geralmente diferente — significa aqui, de acordo com a aceção que na documentação do tempo tinha, o movimento aristocrático que defendia a «pureza de sangue»). A posição de Pombal contra o «puritanismo» — conforme o procura revelar a autora — é bem demonstrativa da acção do «absolutismo esclarecido» contra uma certa concepção de nobreza, entendida como ordem desligada dos «interesses do Estado» e assim como uma espécie de contra-poder. Parece-me correcta esta interpretação, mas julgo também que ela pode originar uma simplificação explicativa quanto ao sentido sociológico do movimento antijudaico se o problema não for profundamente analisado. Concretamente: pode levar à interpretação, que a autora parece reflectir, de que o estatuto da «pureza de sangue» é assumido em exclusivo, ou pelo menos predominantemente, pela «ordem nobiliárquica-eclesiástica». Se, evidentemente, poderia ser essa a opinião do Pombalismo, que interpretava a atitude em termos de «razão de Estado», não parece que ela possa ser exactamente assim considerada através de uma análise da *realidade* histórica. Pelo menos precisa de ser por ela confirmada. Julgo, com efeito, que o problema é mais complexo. Direi brevemente, apenas com o objectivo de levantar questões, que o «racismo» em relação aos cristãos-novos havia sido defendido não só por um sector eclesiástico lusitano, representado por áreas influentes da Inquisição e por certas ordens religiosas que a apoiavam, como também — por interesse próprio e por efeito de uma reprodução ideológica — pelo sector burguês comerciante «cristão-velho» e até pelos sectores «mais populares» da sociedade portuguesa. De resto, não há documento mais revelador deste processo do que os capítulos do Terceiro Estado das Cortes de 1641 — eles constituem, de todos os capítulos das três ordens, os mais antijudaicos. Ao invés, os menos antijudaicos serão os da ordem

nobre, cada vez mais interessada nos «casamentos mistos». E recorde-se o papel dos jesuítas no século XVII — o Padre António Vieira não parece ser um caso isolado — a favor dos cristãos-novos e da revisão dos processos de actuação do Santo Officio português. Parece-me, pois, que a defesa do «puritanismo» não se pode caracterizar como um simples processo «nobiliárquico-elesiástico». Será talvez, isso sim, uma posição assumida por uma grande nobreza senhorial ligada a um clero ultramontano (em que na verdade os jesuítas portugueses se terão tornado, de resto em consonância com a sua posição nos países de tradição galicana), com os pequenos e médios comerciantes receosos da concorrência dos grandes traficantes de origem judaica e até com o «povo miúdo», traumatizado pela presença dos arrematadores de impostos geralmente de origem semita e influenciado pela força da ideologia antijudaica. Essa *realidade social* é diferente da *realidade ideológica* que o absolutismo pombalino se encarregou de divulgar a fim de justificar a sua actuação.

O capítulo IV aborda finalmente as questões centrais que correspondem ao título da obra. Penso que foi pena o facto de a autora não abordar com maior desenvolvimento tal temática, que se estende apenas por pouco mais de 50 páginas, o que confere ao livro (com cerca de 250 páginas de texto) um certo desequilíbrio. De qualquer forma, é muito importante a análise realizada, inclusivamente por algumas sugestões que fornece. É o caso do estudo linguístico dos vocábulos relativos aos cristãos-novos. Claro que a investigação feita nesse âmbito é ainda muito limitada e, dentre as palavras-chave do antijudaísmo, parecem-me faltar algumas fundamentais, como por exemplo «marrano». No entanto, permanece como muito interessante a abertura de um campo de estudo, que se pode revelar muito fecundo se for analisado num espaço de interdisciplinaridade, em que a História, a Linguística e a Antropologia Cultural dêem as mãos.

As críticas que fiz só até certo ponto terão sentido e, se as produzi, foi porque o livro de Maria Luiza Tucci Carneiro me mereceu uma grande simpatia. Trata-se de um trabalho académico, de uma dissertação de Mestrado — recordo mais uma vez — e por isso deve ser encarado como tal. E nessa perspectiva ele indica caminhos fundamentais a seguir, como revela desde já as qualidades de investigação da sua autora. Hoje, à frente da área de História Ibérica da Universidade de São Paulo, Maria Luiza atingiu outra maturidade como historiadora. Mas esta sua obra será sempre um marco importante, como etapa a caminho de novos métodos e novas zonas de

análise e ainda como sugestão para novos trabalhos que nós, portugueses, teremos também de realizar em colaboração com os «pesquisadores» brasileiros.

Luis Reis Torgal

Leopoldo Jobim, *Ideologia e Colonialismo*. Prefácio de Luís Viana Filho, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1985, 131 pp.

1. Polarizado em torno da personalidade, dos escritos e da acção de Luís dos Santos Vilhena (1744-1814), Leopoldo Jobim, professor da Universidade de Brasília, acaba de publicar um importante trabalho sobre o pensamento político e económico do Brasil setecentista.

Com *Ideologia e Colonialismo* pretende o autor propor um espaço de reflexão mais adequado do' que foram as Luzes em Portugal. Chama a atenção para a sua tese, do que, em Chaunu, em *La civilisation de VEurope des Lumières*, foi o conceito de *alargamento e absorção* de áreas geográficas.

Neste aspecto, o que me parece questionável, logo de início, para enquadrar o autor, em volta de quem se faz interpretação sobre ilustração, no Brasil, é o tipo de atenção prestada a um posicionamento reformista para o qual, os *Principes de la pensée au siècle des Lumières*, de GUSDORF, não se tornarão, porventura os mais inspiradores. Devo confessar, que sempre fiquei de sobreaviso em relação a uma focalização predominantemente francesa e enciclopedista (ou de condicionamento francês). De facto, difícil se torna abordar temas e problemas de Luzes, em espaço e tempo português, desde os anos 60 até às últimas décadas de Setecentos sem, a par da influência das Luzes francesas, muitas delas reprimidas, não atender a uma ilustração italiana, à «Frueaufklärung», de expressão germânica, ou à Ilustração inglesa, ilustrações mais aceites pelo que tinham de simpatia para o projecto pombalino. E, também, na mesma linha de reparo, faria notar que a referência ao Newton, de *Philosophie Naturalis Principia Mathematica*, a que se poderia acrescentar, pela importância que teve para uma nova matriz epistemológica, a leitura do livro IV da *Óptica*, não pode ser dissociada da compleição de um newtonianismo moral, que fará curso entre nós, e que contribuiu ideologicamente para a mentalidade e sensibilidade que apelava para compromissos em que a inovação não perturbasse, no fundo, um entendimento de valores que se querem reportados tanto às *coisas da natureza*, — ou seja pelo paradigma da «autonomia das ciências

físicas», como à *natureza das coisas*, ou seja, pelo paradigma teológico. Espíritos formados nestes quadros mentais podiam orbitar na esfera de uma política como a de D. Rodrigo de Sousa Coutinho. E, Leopoldo Jobim, virá a dar-nos conta, justamente, do interesse, em Luís dos Santos Vilhena de ofertar saber, e eventualmente serviços, a um dos mais esclarecidos intérpretes da situação de colónia, que foi aquele ministro de D. João.

2. Com este, como que intervalo de algumas discordâncias, e de pontos de vista diferentes pretendi, acima de tudo, avivar o que se me afigura, muito necessário, para uma discussão renovada da ilustração de expressão portuguesa, de que Jobim é um dos mais lúcidos estudiosos, na actualidade.

Particularmente atento ao contexto reformista, na adequação possível das Luzes ao Poder, com o entendimento claro do que foi uma fisiocracia integradora do que o mercantilismo tinha de operacional, (ou vice-versa?) pôde o autor abordar em páginas fundamentais, uma personalidade das Luzes, envolvida na sentida perplexidade do que era o colonialismo, como este estava convencionado, e qual o horizonte de possível remedeio de alguns gravames. Não menos importante, é a atenção prestada ao problema escravagista, aos índios, à propriedade, à pobreza, à organização política, à saúde, à educação, à religião.

São, de facto, páginas que se tornam de urgente leitura. Nas referências de conteúdos analisados não queria deixar de sublinhar a perspectivação crítica da problemática da *agricultura* nas suas conexões teóricas, sectoriais e de projectismo, sem esquecer a referência do pressentimento da revolução industrial, reforçando-se neste acervo da análise, o impulso programático dos «economistas» da Academia das Ciências, desde 1789.

3. Estamos, pois, perante um texto que, em termos de eventual polémica, contém a convicção de um estatuir da «impossibilidade de transferir integralmente um sistema de filosofia política da Europa para o Brasil», com a conclusão, de que em personalidade tão significativa como é Luís dos Santos Vilhena, se produz uma «integração na corrente iluminista reformista do século das Luzes em Portugal». Mas, para retomar, ainda, a questão já posta: Que reformismo e que configuração de reformismo? E — que parâmetros de discriminação das Luzes-outras (europeias ou americanas) temos perante nós? Pessoalmente, diria, que não somos muitos, hoje, a trabalhar sobre o reformismo iluminista. Mais uma razão para

reiterar a importância desta obra, até pelo caminho aberto, pela tese de Leopoldo Jobim: A de uma Ilustração que, mais que portuguesa ou brasileira, seria luso-brasileira.

*José Esteves Pereira*

José Sebastião da Silva Dias, *A política cultural da época de D. João III*, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1969, 1 vol. em 2 tomos; *Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Universidade de Coimbra, Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, 411 pp. \*

O professor português J. S. da Silva Dias, com seus dois últimos livros publicados, *A Política Cultural da Época de D. João III* e *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, realiza uma obra verdadeiramente fantástica, um exemplo incomparável da mais alta, da mais pura, da mais perfeita erudição.

Do primeiro livro saiu apenas o primeiro volume, em dois grossos tomos, estudando a problemática cultural da época joanina terceira. É uma obra de grande complexidade arquitetônica, uma interpretação da realidade histórica na sua estrutura e nas suas conexões. O livro estuda o classicismo e o humanismo, todo o contexto ideológico europeu, as letras e a política, as reformas de ensino, preparatório, superior, e a Universidade, a cultura e a ação, os fatores sociológicos e políticos, a reação à conjuntura ideológica do século XVI.

A base é o conhecimento profundo e extenso de todas as fontes, uma bibliografia eruditíssima, as mais importantes obras, os autores clássicos, uma construção metodológica extremamente apurada, uma concepção historiográfica moderna, uma capacidade interpretativa de alta categoria.

Não posso, nos limites deste artigo de duas páginas, tratar adequadamente deste livro e muito menos dos dois, pois o segundo, *Os Descobrimentos*, apesar de menor, apresenta a mesma força intelectual, a mesma exuberância de conhecimentos, a mesma capacidade e crítica. Creio firmemente que todas essas páginas foram construídas laboriosamente, e estou certo de que muito aprenderão os que tiverem o prazer de lê-las.

\* Esta recensão foi já publicada na *Revista de História*, vol. XLVII, Out.-Dezembro, 1973, nt. 95, São Paulo.

O segundo livro estuda, em sete capítulos, os descobrimentos e a modelação da mente nacional, os descobrimentos e os conteúdos do saber em Portugal, a revolução da experiência, a expansão na balança cultural da Europa, a revolução dos mitos e dos conceitos, os portugueses e o mito do bom selvagem, a frustração cultural da expansão. O Autor quer mostrar que os descobrimentos são apenas um entre os vários fatores que contribuíram para a formação dos rasgos característicos da cultura moderna. Eles são uma obra igual de portugueses e espanhóis, e não devem ser postos em paralelo com o humanismo e o surto das belas-artes, pois são fundamentalmente uma explosão de vida, e por isso seu nível específico é o da renascença, com o acréscimo de vitalidade e de espírito ativista.

O Autor estuda os reflexos científicos e culturais dos descobrimentos, desde a visão épica à lamentação ética, as formas das variações mentais e morais, o deslumbramento patriótico, o pessimismo moral, o orgulho do feito nacional, a tendência à exaltação mítica. É uma psico-história do povo lusitano, e nenhum estudioso sério pode ficar indiferente ao conhecimento dos progressos culturais, das influências morais que os descobrimentos provocaram.

O livro revela um conhecimento seguro das idéias filosóficas, teológicas, morais, das ideologias que formam a mentalidade portuguesa da época dos descobrimentos. É importante notar o divórcio entre a filosofia e os descobrimentos, a distância entre os intelectuais oficiais de Coimbra e os intelectuais do descobrimento e da expansão, bem como as pressões e a ressonância que os descobrimentos exerceram no ensino científico e na mente religiosa. Os intelectuais progressistas têm em Luís de Camões, assim como em João de Barros, André de Resende, Diogo de Teive, Damião de Góis, as suas expressões mais notáveis, e o Poeta expõe, no Canto Sétimo de seu poema o contraste entre os portugueses e os outros povos. Não hesito em dizer que a historiografia de língua portuguesa tem, no professor J. S. da Silva Dias, uma das suas expressões mais fortes e mais ricas, e esses seus dois livros representam um monumento histórico incomparável de saber e de capacidade crítica e interpretativa.

*José Honorio Rodrigues*

Lucienne Domergue, *Le Livre en Espagne au temps de la Révolution Française*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984, 309 pp.

Estamos perante um sério exemplo de como as comemorações dos centenários podem suscitar novas (re) leituras e perspectivas de investigação: no fundo, o «fazer» e o «refazer» da História. É esse o caso deste sugestivo livro que aproveita a comemoração do próximo bicentenário da Revolução Francesa para nos mostrar como se processou em Espanha a recepção dos acontecimentos franceses de 89 e dos seus ideais.

A Autora, que pertence à Universidade de Toulouse — Le Mirail é especialista em estudos sobre a censura e sobre o comércio dos livros. A obra que agora publica está, pois, em consonância com essa linha de investigação. Logo na introdução marca muito claramente o seu objectivo e o plano que vai seguir: «C'est l'histoire de cette nouvelle alliance entre le pouvoir et le Saint-Office, née dans les éclairs de la Révolution Française, que nous allons évoquer dans les pages qui suivent... L'Espagne n'étant pour l'heure, et sur le plan idéologique tout au moins, qu'une caisse de résonance, ce sont les grandes étapes de la politique française qui se sont imposées à nous» (p. 7). A obra é depois dividida em três partes: na primeira, analisa a atitude espanhola face à primeira revolução francesa (1789-1792); na segunda, aborda a propaganda monarquista e a censura anti-revolucionária na Convenção (1792-1795); e finalmente, na terceira parte, mostra qual o papel atribuído à Inquisição, que ao lado da censura prévia, combatem a penetração da ideologia revolucionária.

Perante os acontecimentos de 89, o governo espanhol adopta desde logo uma estratégia — a do silêncio. Nada se sabe, nem nada se diz sobre o que se passa em França. Mas, como se compreende, essa atitude não se revelou duradoura: a penetração dos livros e das ideias fazia-se apesar da proibição. Daí o recurso governamental à censura prévia (dos livros) que mancomunada com a Inquisição, estabelecem um verdadeiro «cordão sanitário» visando assim impedir toda e qualquer propagação das ideias da Revolução. Vejamos o que nos diz a esse propósito: «Le pouvoir donne plutôt l'impression de n'avoir pas su à quel saint se vouer. Floridablanca, le tenant du mutisme absolu, est le premier à déclarer bien haut, par voie de décret, que tel livre pernicieux vient d'être saisi. Le Grand Inquisiteur, pour sa part, lance dans le préambule de l'édit de décembre 1789 une vraie déclaration de guerre contre les nouveaux impies. Même quand l'union sacrée a été scellée, lui et le ministre se battent d'abord en ordre dispersé. Les responsables de Madrid en fait

essaieront jusqu'au bout, successivement, voire en même temps, les deux manières: conspiration du silence et virulente propagande anti-révolutionnaire... A lui seul, cet arsenal prohibitif montre aussi que la Révolution ne fut jamais disposée à se laisser trapper outre-Pyrénées» (p. 198).

A Inquisição impediu que em Espanha se esboçasse claramente a tendência no sentido da liberdade de pensamento já em curso em Inglaterra e na França, nos séculos XVII e XVIII. Em Espanha, só em 1808 «la Liberté fera fureur». Lucienne Domergue fala-nos também a concluir de um dos traços característicos mais importantes da história peninsular — o do «atraso» e da «timidez» das *Luzes*, apoiando-se na opinião abalizada de J. A. Maravall: «Dans le contexte, il suffit du traumatisme révolutionnaire pour faire, sous Floridablanca, basculer le pays dans l'immobilisme. La réaction devant les risques d'infiltrations subversives eut raison un temps de la balbutiante conscience bourgeoise, des aspirations, plus au moins formulées, à une nouvelle forme de politique. Phénomène sans égal parmi les nations européennes, et c'est alors que Maravall situe le blocage, la paralysie intellectuelle qui sonnait le glas des 'Lumières', consommant l'échec d'un siècle qui avait été longtemps plein d'espoir; un grand siècle colonial, une phase de récupération démographique et économique, une remise à l'heure des mentalités et, selon les écrivains, un nouvel âge d'or.... Le XIX<sup>e</sup> siècle, qui prend son essor aux Cortès de Cadix, pourra-t-il jamais retrouver cette ligne sereinement ascendente? C'est douteux: au cours de ses décennies, tour à tour stagnantes ou agitées qui voient se consommer la perte d'un empire et s'installer l'exploitation systématique, au profit de l'étranger, de la péninsule elle-même, l'Espagne manqua sans doute, comme on l'a dit, *le rendez-vous de la modernité* (p. 200).

Ao concluirmos a leitura deste sugestivo trabalho somos levados a pensar na história portuguesa dos finais do século XVIII e inícios do XIX: aqui também a Inquisição e o governo (sobretudo através da eficaz actuação do Intendente da Polícia, Pina Manique) tomaram parte activa no combate à penetração das novas ideias propaladas pelas *Luzes* e pela Revolução, fazendo publicar editais com listas de obras cuja leitura e posse era proibida, procedendo a perseguições e a prisões. Paralelismo histórico? Pelo menos e por agora, podemos afirmar que há certos traços que são comuns à história dos dois países ibéricos, apesar de algumas diferenças. O que nos leva a desejar que também a realização de actos comemorativos sobre a Revolução Francesa em Portugal (alguns já em curso), possa vir a contribuir com estudos sérios sobre essa temática tal como este que aqui referenciamos.

E dizemos sério porque a obra em análise apresenta ainda algumas particularidades, para além do estudo, que facilitam a sua compreensão. Referimo-nos aos anexos documentais que transcreve, à bibliografia e cronologia que apresenta e até ao quadro comparativo final entre a política francesa, a política espanhola, as relações hispano-francesas e a legislação sobre a imprensa espanhola. Um único reparo de ordem formal: num estudo desta natureza e especificidade, as notas não deviam ser apresentadas no final do texto.

*Isabel Nobre Vargues*

Joaquim Ferreira Gomes, *Relatórios do Conselho Superior de Instrução Pública (1844-1859)*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985, 303 pp.

O livro recentemente publicado pelo Centro de Psicopedagogia da Universidade de Coimbra dependente do Instituto Nacional de Investigação Científica e da autoria do Prof. Doutor Ferreira Gomes, *Relatórios do Conselho Superior de Instrução Pública (1844-1859)*, representa mais um contributo fundamental para a História da Educação no nosso país. De resto, a temática educacional e pedagógica tem sido área de investigação privilegiada por parte daquele Autor. Permitimo-nos recordar aqui alguns dos seus anteriores estudos, não menos interessantes, nesse domínio: *Estudos para a História da Educação em Portugal no século XIX*, Coimbra, Livraria Almedina, 1980; *O Marquês de Pombal e as reformas do Ensino*, Coimbra, Livraria Almedina, 1982 e *Estudos de História e Pedagogia*, Coimbra, Livraria Almedina, 1984.

Neste seu último livro o Prof. Ferreira Gomes publica, tal como o título sugere, os Relatórios anuais do Conselho Superior de Instrução Pública saídos entre 1844 e 1859. Logo na introdução recorda o seu Autor que se trata de uma reedição. Com efeito, em 24 de Janeiro de 1854, é o próprio Conselho Superior que solicita, ao Ministro do Reino, autorização para tornar públicos os seus relatórios anuais na revista de Coimbra, *O Instituto*. E entre 1852 e 1859 este jornal cumpriu esse encargo.

Mas não se trata de uma simples reedição a que agora se fez: porque os relatórios publicados no *Instituto* apresentavam lacunas, o Prof. Ferreira Gomes socorreu-se do manuscrito — existente no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério da Administração Interna, vol. 192 — o qual também não estava isento de falhas. No estudo introdutório, cotejando os

Relatórios impressos e manuscritos, justifica o Autor o interesse em esclarecer essas faltas e também aí nos faz como que o ponto da situação sobre o ensino em Portugal nos meados do século XIX e, mais concretamente, por altura da reforma de Costa Cabral.

O Conselho Superior de Instrução Pública, órgão director, administrador e inspector de ensino sediado em Coimbra (verdadeiro «antepassado» do actual Ministério da Educação), foi criado por decreto de 20 de Setembro de 1844 — sucedendo ao Conselho Geral Director do Ensino Primário e Secundário —, e foi extinto por decreto de 7 de Junho de 1859. A ele coube, durante 15 anos, a responsabilidade do ensino em todos os seus níveis. Nos catorze Relatórios que o Conselho Superior redigiu e endereçou ao Governo (i. é, à Rainha) se consubstanciam dados importantes sobre o estado do ensino em Portugal, uma vez que nos apresentam a organização geral da instrução pública, nos relatam também o que se fez e não se fez ao nível dos três graus de ensino (primário, secundário e superior), e nalguns deles se descreve quais os institutos e instituições de ensino existentes entre 1844-1859, período agitado do ponto de vista político-social que naturalmente teve o seu reflexo no próprio ensino e na vida escolar.

Não perde tempo quem se detiver na leitura deste livro, pois que ela se torna obrigatória e certamente imprescindível a quem investigue a história das instituições de ensino em Portugal ou a quem se dedique ao estudo da história da Universidade ou mais genericamente, à história da educação.

Sem dúvida que ficou mais rica a nossa bibliografia neste campo.

*Isabel Nobre Vargas*



## *ACTIVIDADE CIENTÍFICA*



LA HISTORIA RURAL DE LA EPOCA MODERNA  
EN ESPAÑA: TEMÁTICA, FUENTES Y ORIENTACIÓN  
DE LA INVESTIGACIÓN

Realizou-se nos dias 12 a 14 de Dezembro de 1985 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, um seminário orientado pelo Professor Antonio Eiras Roei da Faculdade de Geografia e História da Universidade de Santiago de Compostela, subordinado ao tema «La historia rural de la época moderna en España: temática, fuentes y orientación de la investigación». Integrados neste complexo e multifacetado campo foram objecto de análise e debate os seguintes assuntos: organização\* dos sistemas agrários, produção e produtividade, relação dos diversos grupos sociais com a terra, tipos de propriedade, renda agrícola, crises agrárias e movimentos sociais no campo, crescimento agrário e desenvolvimento- demográfico.

O orientador deste seminário, prestigiado investigador nos domínios da história rural e da demografia histórica (os trabalhos que realizou ou que foram realizados sob sua orientação na região da Galiza falam por si) e historiador particularmente atento às investigações que se desenrolam na Europa e particularmente em Espanha nestes domínios, partilhou com investigadores portugueses o seu vasto e profundo saber. Apresentou resultados de trabalhos já feitos, e caminhos para a criação de novos conhecimentos, levantou hipóteses, equacionou problemas, falou sobre fontes e metodologias. Para um público mais alargado proferiu uma conferência intitulada «A proto-indústria rural como tema historiográfico. Considerações sobre o caso espanhol».

Estamos certos que esta iniciativa do Instituto de História Económica e Social, apoiada pelo Centro de História da Sociedade e da Cultura, foi um importante contributo para o avanço dos estudos de história rural portuguesa.

*Maria Margarida Sobral Neto*

## A REVOLUÇÃO FRANCESA E A PENÍNSULA IBÉRICA

Numa iniciativa bienal e peninsular integrada no plano de realizações científicas da Comissão Nacional Francesa para o bicentenário da Revolução Francesa, decorreu em Madrid a 13, 14 e 15 de Fevereiro, o primeiro Colóquio subordinado a este tema. Ao Professor Doutor Alberto Gil Novales, eminente especialista de temas contemporâneos, coube o mérito de reunir, neste primeiro encontro científico, um amplo e diversificado conjunto de historiadores espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e canadianos.

Das comunicações apresentadas ressaltaram três grandes áreas de reflexão temática: Projecção das ideias e acontecimentos da Revolução na Península; fases, correlações e processos revolucionários peninsulares; e evolução das estruturas económicas. A análise da conjuntura revolucionária e o seu reflexo nos países ibéricos ao nível da ideologia, economia e sociedade fez sobressair a especificidade da dinâmica histórica de Portugal e Espanha entre finais do séc. XVIII e meados do séc. XIX. Aspecto salientado, entre outros, nas seguintes participações: Alberto Gil Novales, *Azara y la Revolución Francesa*; Lucienne Domergue, *La elocuencia sacra, arma contra la revolución*; Antonio Elorza, *La Excepción y la regla: reaccionarios y revolucionarios en torno a 1789*; Claude Morange, *Sobre el Diario de un eclesiástico francés refugiado en España: el abade Gautiero*; Gonzalo Anes, *Las noticias sobre la ejecución de Luis XVI*; Juan Francisco Fuentes Aragonés, *Images de la revolución Francesa en José Marchena*; Miriam Halpern Pereira, *Mouzinho da Silveira: do modelo da Revolução Francesa ao modelo napoleónico*; Manuel Augusto Rodrigues, *Reflexos da Revolução Francesa na vida da Universidade de Coimbra*; Luís Reis Torgal, *Universidade, ciência e «conflicto de facultades» nos primórdios do liberalismo em Portugal*; José Amado Mendes, *A indústria da seda em Portugal nos fins do Antigo Regime: decadência e estímulo*; Margarida Sobral Neto, *O Regime de propriedade em Portugal no tempo da Revolução Francesa: permanência e sinais de mudança*; Manuel González de Molina, *La desamortización en el Trienio Liberal: primer balance*; e Antonio Martins da Silva, *Revolução e propriedade: desamortização e venda de Bens Nacionais em Portugal*.

A análise da imprensa periódica, o exame de bibliotecas públicas e particulares e a reconstituição do circuito do livro e do folheto clandestino estiveram ainda particularmente em foco, sendo neste campo de destacar as contribuições de Maria Dolores Saíz, Jesus Martinez Martin, José Alvarez Pantoja,

Emilio La Parra, Jesus Timoteo Alvarez, Maria Luisa Meijide Pardo e Maria Helena Carvalho dos Santos.

Já no que concerne ao jogo de influências ideológicas e correlações miméticas nos processos revolucionários intrapeninsulares, espaço de investigação em aberto-, apenas duas comunicações foram apresentadas por Isabel Nobre Vargues e Ana Cristina Araújo.

Em conclusão cremos não ser excessivo afirmar que a partir de uma revisão exaustiva da historiografia da Revolução Francesa e da Península Ibérica, — apresentada por C. Hermann e retomada por Joseph Pérez — foi possível divisar em alguns casos, novos rumos para a história de ambos os países nos alvares da época contemporânea. Dos trabalhos aqui referidos e de muitos outros que, por razões compreensíveis, não podemos mencionar nos darão conta as actas do Colóquio, prontas a sair do prelo ainda este ano-.

Dando continuidade a este frutuoso intercâmbio científico realizar-se-á entre 4 e 6 de Março de 1987, em Coimbra, o segundo e último Colóquio deste ciclo. As inscrições terminam a 15 de Setembro, devendo a correspondência ser endereçada à Comissão<sup>1</sup> organizadora do «Colóquio a Revolução Francesa e a Península Ibérica», Faculdade de Letras, 3049 Coimbra Codex. Justificadamente se espera que esta iniciativa de âmbito internacional, entre nós uma das mais significativas no calendário das comemorações que assinalam a passagem do bicentenário da Revolução Francesa, contribua para congregar o maior número de especialistas interessados.

*Ana Cristina Araújo*



## MORT ET DECHRISTIANISATION

Os estudos sobre a morte e a descristianização têm vindo a ser problematizados desde há alguns anos no domínio historiográfico europeu e mundial. Um dos seus maiores especialistas, o Prof. Michel Vovelle, esteve recentemente em Coimbra, a convite do Centro de História da Sociedade e da Cultura, onde orientou um seminário sobre aquela temática nos dias 21 e 22 de Abril de 1986.

Na primeira sessão apresentou-nos uma panorâmica das atitudes perante a morte, em França desde a revolução de 89 até 1820, estudo que fez através do recurso a fontes historiográficas específicas (a iconografia, os testamentos, por ex.) que vem utilizando' e aprofundando em alguns dos seus conhecidos trabalhos como, por exemplo, *Piété Baroque et Déchristianisation en Provence au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, 1973; *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la Mort aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1974, e *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, 1983.

Falou-nos do que entendia ser a descristianização revolucionária e violenta do Ano II: o culto da razão e do Ser Supremo não era nem movimento popular espontâneo nem imposto de cima; mas nascera como expressão' de correntes activistas da revolução' que tinham uma dinâmica própria.

O movimento da descristianização foi lento; foi, em palavras suas, um «temps moyennement long».

Interrogou-se sobre as ligações entre as atitudes colectivas perante a morte e os movimentos de descristianização, laicização e secularização. Continuou depois a sua análise debruçando-se sobre a crise que sobreveio à civilização cristã pós tridentina, notando uma mudança nas atitudes religio-

sas que já se manifestava antes da própria Revolução Francesa e a que não foi estranho o discurso das *Luzes*. De facto a Igreja assumia nas suas pastorais essa atitude pois nelas apelava à problemática da salvação; a Igreja «domesticava» as mortes através das indulgências e missas. E isto acontecia no mundo rural e no urbano. Notou assim duas forças contrárias em actuação conjunta: por um lado, a cultura resultante da expressão ideológica das *Luzes* e por outro, as práticas de representação colectiva.

As *Luzes* quiseram exorcizar a morte como luta contra o fanatismo e superstição (e recordou o exemplo do cura Meslier). Depois, a Revolução\* Francesa veio a revelar-se como expressão colectiva da aventura mortal, o «massacre». A violência é a morte e tem presença obsessiva. Daí concluiu que a importância da Revolução Francesa na história da morte e da descristianização residia no surgir da morte colectiva. Relativamente à prática revolucionária salientou alguns compromissos que surgiram após a Revolução: o culto dos heróis, o novo ritual (por ex. a Igreja de S. Geneviève foi transformada em Panteón). Há pois uma grande liturgia em torno da Revolução; há uma ritualização própria que tem o seu eco nas festas revolucionárias e nas festas fúnebres: «o homem justo nunca morre, vive na memória do cidadão». Os cemitérios do século XIX são já previstos na França da Revolução, pois é a partir desse momento que o cemitério começa a ser concebido como moralização da morte para uso dos vivos: é o cemitério/yardim com árvores, flores, placas que recordam a vida, é um novo olhar sobre a morte.

E. a concluir esta primeira sessão do seminário, o\* Prof. Vovelle fez um balanço da Revolução Francesa relativamente aos temas da morte e descristianização, salientando a emergência de um conjunto temático sobre a «morte sono», a morte cívica ou heroica, a morte familiar segundo a expressão de Philippe Ariès «la mort de toi». E notou como esta nova temática escapava ao cristianismo com os seus novos rituais: os cemitérios e as cerimónias colectivas, por exemplo. E adiantou ainda sobre uma possível extrapolação da temática para além da própria França, pois as interrogações colocadas pelas *Luzes* sobre a vida *post mortem* não são especificamente francesas: a Revolução formulou questões sobre as quais já se pensava anteriormente, fora de França também.

Na segunda sessão demarcou as várias fases que até 1900 se sucederam, em resultado de uma dialéctica entre as vias de descristianização e a evolução das atitudes de representação perante a morte.

Começou por recordar que o século XIX era um século de restauração religiosa o que foi nítido sobretudo no período de 1820-21 em que a Igreja exerceu uma grande actividade missionária ao lado de uma não menos importante actividade pastoral (as visitas pastorais). A acção pastoral permite evocar o discurso da Igreja sobre a morte, um discurso' tradicional, «terrorista», que insiste nas penas do inferno, no purgatório e na confissão. Aliás, lembrou que o século XIX é também o século do purgatório: são os documentos iconográficos que nos mostram a importância dessa temática.

Apresentou-nos uma cronologia da restauração religiosa que teve lugar desde a primeira metade do século\* XIX e cujo primeiro momento transpareceu na obra de Chateaubriand *Le Génie du Christianisme*. Começou por salientar o relacionamento entre as leituras românticas e a descristianização: o «romantismo\* negro» desde Lord Byron; o regresso\* do sagrado, mas com os novos elementos em Fourier; a autonomia do discurso literário face ao discurso da Igreja e a importância crescente do\* novo racionalismo do século XIX, herança das *Luzes* que afirma a inexistência da alma e o triunfo do> materialismo sem concessões.

Mostrou-nos como é que os novos discursos sobre a morte no século XIX se enraizaram nas práticas e representações colectivas perante a morte e como via de descristianização no mundo rural, citadino e no das religiões populares.

Depois, concentrando a sua análise nos novos conjuntos urbanos do século, apresentou os novos rituais da morte: a morgue, a vala comum, os novos cemitérios, o regresso das pompas fúnebres (um «novo barroco»), o luto de tipo novo, a estatuária, o epitáfio, o testamento, a capela familiar, a perpetuação do túmulo familiar, sonho de imortalidade e continuidade.

A concluir recordou que pelos finais do século, entre 1870-80, novas interrogações surgiram quando a prática da cremação veio pôr em causa o cemitério e quando se deu um renascimento de novas mitologias românticas com o espiritismo.

Em ambas as sessões houve um animado e esclarecedor debate face às questões levantadas. Refira-se ainda que no âmbito desta accção científica o\* Prof. Michel Vovelle proferiu, no dia 22 de Abril, uma conferência intitulada *Idéologie et Mentalité Révolutionnaire*.

Esta iniciativa do\* Centro de História da Sociedade e da Cultura, que se integrou no plano das comemorações do bicenténario da Revolução Francesa, contou com o apoio fundamental da Embaixada de França em Portugal, da Alliance

Française (delegação de Coimbra), do Instituto Nacional de Investigação Científica, do Conselho Directivo da Faculdade de Letras e do Instituto de História e Teoria das Ideias a quem, mais uma vez, agradecemos todo o apoio prestado e sem o qual esta acção poderia ter ficado comprometida.

*Isabel Nobre Vargues*

## II COLÓQUIO DE HISTORIADORES PORTUGUESES E SOVIÉTICOS

Realizou-se de 5 a 7 de Maio o II Encontro de Historiadores Portugueses e Soviéticos, dando assim continuidade às relações que os historiadores de ambos os países haviam encetado há dois anos atrás, em Moscovo. A temática do Encontro — «Movimentos Sociais» —, pela sua actualidade e importância, atraiu elevado número de comunicantes. Presentes estiveram professores da Universidade de Lisboa, A. Borges Coelho, José Manuel Tengarrinha, Fernando Piteira Santos, Carlos Consiglieri; da Universidade do Porto, Armando de Castro, Humberto Baquero Moreno, Vítor de Sá, Armando de Carvalho Homem, Francisco Ribeiro da Silva, Ivo\* Carneiro, Luís Miguel Duarte; da Universidade do Minho, Maria da Conceição Falcão e Maria João Pires de Lima; da Universidade de Coimbra, António de Oliveira, Luís Reis Torgal, Maria Helena Coelho, Fernando Catroga, Maria Manuela Ribeiro, Amadeu Carvalho Homem, Maria Margarida Neto e o Director do Arquivo de Vila Viçosa, Mário Pestana. De entre os historiadores soviéticos destacamos os professores Kukuschkin, Tchicolini, L. M. Braguina, M. I. Kovalskia, Milskaia, Pojarskaia, Olga Variach, I. A. Pintchuk, I. A. N. Medushevski, A. S. Namazova, Vaitkevicius, Laveritchev, Fedorov, Zakharova, Kitantina, Baibakov, Azizbekian e Pitchuguina.

Pelos três dias, em sessões de manhã e de tarde, foram apresentadas cerca de quatro dezenas de comunicações, abrangendo as mais diversas áreas espaciais e todos os períodos cronológicos. Em simultâneo uma pequena exposição bibliográfica apresentava aos colegas soviéticos as mais recentes obras sobre estes assuntos ou outros afins.

Movimentos rurais e urbanos, de índole económica, social e religiosa, ocorridos em Portugal, Península Hispânica, França e Itália, nos tempos medievais, foram abordados, por especialistas soviéticos e portugueses, sob perspectivas diversas, numa

frutuosa análise. E, em paralelo, outras comunicações focaram a evolução dos órgãos do poder e da ideologia vigente. Igualmente foram dissecados os motins fiscais que eclodiram, no século XVII, em Portugal.

O século XIX foi acompanhado sob múltiplas facetas — impacto do liberalismo na Europa e concretização de várias reformas tanto em Portugal como na Rússia; difusão do ideário socialista e positivista na Europa; movimentos sociais e ideologia do operariado e campesinato. E sobre a presente centúria trouxeram-se a estudo algumas das suas revoluções e as consequentes mudanças de estruturas que originaram.

No último dia, a sessão da tarde foi inteiramente dedicada ao debate, já que o volume das comunicações impediu, por vezes, a discussão pontual das mesmas. Confrontaram-se as diversas concepções historiográficas em presença, reiterando-se o interesse de se continuarem a pôr em comum análises e experiências diversas, num aprofundamento cada vez maior da historiografia portuguesa e soviética, para conhecermos, afinal, um pouco melhor, os homens que somos.

Por isso se deliberou que tais encontros deviam prosseguir, tendo ficado acordado que o III Encontro de Historiadores Portugueses e Soviéticos, no qual participariam também alguns espanhóis, tivesse lugar, no ano de 1988, em Leninegrado.

*Maria Helena Coelho*



## ABSTRACTS

### *God, King and State in France, between the end of the 16th century and the first half of the 17th century*

**Alberto Tenenti**

This essay proposes to show a change of sensibility in French political awareness between the end of the 16th century and the first half of the 17th century.

This change occurs inside the concept of royalty itself. The author compares the attitudes of the Navarre King, later Henry IV, King of France, and the ones of many contemporary catholic authors.

This analysis succeeds in showing that through the exaltation of the sacred and divine role of the King, a claim is also made — later more explicitly — on the goodness of the state, opposed till now by both catholics and protestants.

### *A long social war. New viewpoints towards the analysis of Portuguese Inquisition*

**José Veiga Torres**

After a previous work on the cyclic movements of aggressiveness of the Portuguese Inquisition from the second half of the 16th century until the end of the 18th century, the author tries now to establish the cyclic movements that correspond, during the same period, to the activity of the Inquisition's Court in Coimbra which had a jurisdiction over all North and Center Portugal. Using some new statistical data the author also tries to characterize the movements he found, to establish the percentages of the different types of «convicts» submitted to trial in that Court and also to relate statistical variations with certain hypothesis for sociologic analysis.

*An aspect of the fight against the syncretism of the oral culture — woman, night and sacredness in the Azores of the Modern Age*

**Fernanda Enes**

The purpose of this study is to trace one aspect of the Catholic Reformers' behaviour during the *Ancien Regime* in the Azores: The repression of women together with the controlling of everything that occurred during night. It is an act which is dictated by the fear of darkness associated with all that women do, depending on their female and magic traits.

If people's religious behaviour is syncretic, the blending of sacred and secular tendencies is more so in women's actions, for in them falls the suspicion that they profane religion while taking advantage of it.

The documents we studied show the repression that affected *popular culture* while going through the process of being accepted as such by the *official culture* of the Age.

*John V, Sun-King*

**Rui Bebiano**

The author starts by placing the sun image at the top of symbolic material in different civilizations. Then proceeds to relate it to the center of monarchic institution — namely the widely known Louis XIV sun-image — and to explain how the Portuguese, under king John V, made the same analogy work.

*The social limits of education in the enlightenment thought*

**Jos© Antonio Maravall**

Philosophers of the Age of Enlightenment had, at the time, a decisive influence on the introduction of the system of individual rights and freedoms. The right to education was of special interest to the «enlightened». During the 18th century, however, the dominating social attitude, shared even by most reformers, adhered to the scheme of hierarchical «ordering». As a consequence, although the concept of the right to education for all prevailed, it did so to the extent that education should respond to the professional function of each individual, respecting the hierarchical structure of society: the higher the level in social scale, the greater the education, with a gradual decrease in proportion to that of social level. The «enlightened» questioned the desirability of a certain degree of education,

though very limited, for the masses. This approach to the right to education was common throughout Europe during the Age of Enlightenment.

*The pastoral letters of D. Francisco Lemos de Faria Pereira Coutinho, Bishop of Coimbra*

**Manuel Augusto Rodrigues**

D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, who was Reformer-Rector of the University of Coimbra between 1770-79 and 1799-1821 (having been the driving force behind the Pombaline Reform of the University in 1772), was also the assistant Bishop of Coimbra from 1768 to 1779 and incumbent Bishop from 1779 to 1821. His pastoral concerns can be clearly seen in his letters, written during that period. The practice of Christian living is a constant subject of those letters, as are the pastoral visits, the clergy and Divine worship. He occasionally quotes the Council of Trent and such established authorities as Friar Luis of Granada. In a letter dated 26th April 1782, he takes up the subject of the knowledge of Christian doctrine, already dealt with by D. Miguel da Anunciação in another pastoral document.

*Sanctity and evilness. A case of diabolic possession in Ourém (Brazil) in the 18th century*

**Maria Luiza Tucci Carneiro**

This article is a study of the «Acts of Inquiry in the lawsuit», in which the person accused is the priest José Maria Fernandes (Ourém, 1860).

These law-suits allow us to recover a part of the mystic universe of Brazilian society in the 19th century. In these law-suits, we find old beliefs that are common to the European culture, in which prevails what have been analyzed (secular justice and ecclesiastic justice), describe scenes that go since demoniac possessions until the practice of exorcism, expressing the traditional fight between good and evil; and it explains the behaviour of men when facing what is sacred or profane.

Through the testimony found in these law-suits, we realize a reality deeply involved with faith and with magic, and this characterizes a population influenced by superstition and the catholic doctrine.

«Do pão de Deus ao pão que o Diabo amassou»

Carlos da Fonseca

Bread, the basic element of the Portuguese dietetic system, has always been the object of discord between the consumer body and the governments, between the lower classes and the speculating industrials.

In catholic Portugal, these conflicts are even stronger because bread has always symbolized the body of Christ and it has maintained the magical and religious aura of ancient Greek and Roman beliefs.

*The Grande Oriente Lusitano Unido and the Spanish Freemasons*

Jose A. Ferrer Benimeli

With the creation of G.O.L.U. in 1869 and, simultaneously, the freedom of association in Spain following the revolution of 1868, Freemasonry now spread throughout most of the Peninsula. Between 1868 and 1878, 68 Spanish Masonic Lodges dependent upon Lisbon were founded — a process that was made possible by the search for Masonic regularity. As a result, during this period the number of Spanish Lodges of G.O.L.U. surpassed that of the Portuguese, although access to high office was still closed to Spaniards. Such a preponderance of Spaniards was a source of concern to the Portuguese, who foresaw a possible loss of their identity. Accordingly, the new Portuguese Masonic Constitutions of 1878 contained articles so excessively «patriotic» that the Spanish Lodges abandoned G.O.L.U. leaving, by 1890, only one Lodge still dependent on Lisbon. At the same time, a contrapuntal occurrence took place in Portugal, especially in Lisbon: the appearance of Lodges dependent upon Spanish Masonry, which by 1892, had reached a total of 20.

*William Ockhams's views of the independence of Imperial Power*

José Antonio de C. B. de Souza

The present paper is formed of three parts. In the first one I try to show in an abridged manner, the historical facts which made Ockham take that firm anti-papal position in defence of the Franciscan ideal of the 'Evangelical Poverty', and also his thought concerning the independence of the Imperial/secular power from the Papacy.

In the second part I selected a series of texts written by Ockham and translated into Portuguese, in which the «Princeps Nominalium», shows us his view in relation to\* the Imperial/secular power.

In the third part I endeavour to analyse each argument defended by the «Venerabilis Inceptor», trying to make them clear and to show the importance in relation to the central subject of my research.

### *From Sélestat to Lisbon: Beatus Rhenanus and Damião de Góis*

**Amadeu Torres**

The commemorations of the century of Victor Hugo's death (1885), and of the revocation of the edict of Nantes (1685) by Louis XIV have perhaps damaged the commemorations of the great humanist Beatus Rhenanus born in Alsatia (1485) at Sélestat. This was the French name of the very old Schlestadt, a city of the sacred Empire and famous cultural Center, where other celebrated personalities were born, such as Jacob Wimpfeling, Mathias Schiirer, John Botzheim, Mathias Ringmann, John Sapidus (Witz), Martin Butzer and Jacob Taurellus (Oechsel).

Friend, biographer and editor of Erasmus, he printed in 1540 the nine volumes of *Opera Omnia* of the prince of humanists.

He may be considered the first great historian of Germany, with *Rerum Germanicarum Libri Tres*, and his bibliography is very wide, either in works of classical authors or of the Patristic: among these we can mention the *Opera Omnia* of Tertullian.

In the tumular inscription, there is a mistake of two months: he died on 20 July, and not on 20 May 1547.

Of this did John Sturm take no notice in the biography he wrote.

Damião de Góis, a remarkable Portuguese diplomat, humanist and historian, belonged to his Circle of friends, and offered him several works of his authorship, and lent him others.

The silver golden Cup which is spoken of in the text, was not the one that Damião de Góis offered to Erasmus. But Beatus Rhenanus must have admired it more than once, at Fribourg (Freiburg).

While associating myself to the homages paid by Sélestat from May to December 1985, I drink a toast with hearty greetings to both celebrated humanists, Beatus Rhenanus and Damianus a Goes, under the blessing of their patron Erasmus of Rotterdam.

### *Is Thomas More's Utopia really an utopia?*

**Marla Luisa Couto Soares**

The «utopie» can be considered as a category of the imaginary, a source of literary fictions, as a form of criticising the social and political order or as a rationally projected refuge where a denounce-

ment of actual diseases is cristallized, and the idealization of a society placed outside the time and space is described.

Taking as a starting point the consideration of *utopie* as «an exercise on the lateral possibilities», reading Thomas More can suggest a multiplicity of perspectives that cross themselves building a tissue very rich and quite amazing. «The Utopie» of Th. More, however, is not an *utopie* in the modern sense of the word, but the expression of a thought that synthétisé the justice and perfection exigence with the free and contingent character of all human action.

### *Ideologic Practises of a Christian Policy (XVIIIth-XIXth centuries)*

**Bernard Plongeron**

Since the birth of the Modern State *Christianity*, has been looking for a *Christian Policy*. At what cost, between a distance from the political and the will to keep a theological globality on the world, mostly by the catholic church?

The historical moments will call to mind here these ideologic practises.

1. Europe from Trento Council till the end of the Ancien Régime. Bossuet has defined for its needs, a policy of the sacredness of power.

2. The French Revolution breaks this sacredness by introducing the secularization of social institutions.

3. Restoration Catholics re-build Bossuet's Christian politics. Lamennais corrects it by adding to it the *social problem*.

But is the theological mentality of Ancien Régime's church changed in favour of a secularization present everywhere in social customs?

### *From Christian ethics to profane justice: a commentary of a text by Leibniz*

**Fernando Gil**

As a kind of replique to his ontological «principle of the best», Leibniz has proposed, in some, not too well known writings, what we might call a «principle of the worst». This principle is the most convenient way to envisage human affairs. In a mental experiment, each subject should put himself at «another's place» (*la place d'autrui*), not as a friend, but as an enemy contriving the worst deeds against the subject. If the experience is accomplished by everyone, it shall appear — some conditions being given and at the end of a number of steps, retraced in this paper — that it is in each one's interest not to harm his neighbour and to favour social peace. Thus, Leibniz's position is a special form of utilitarianism. Its relation to the monadology is evidenced and it is suggested that, in some way, Leibniz anticipates John Rawl's theory of contract.

*The quest of practice. Feuerbach's conception of «praxis»*

**José Barata-Moura**

The article deals with an inquiry into the different sets of problems in which Feuerbach's use of «praxis» is available. Lacking of a general theory of practice, Feuerbach discloses several meanings for the term that nevertheless emphasize a theoretical ground for action in general, in prejudice of a concrete comprehension of the constitutive dimension of practice as material transformation.

*Confession and secularity in Fernão Mendes Pinto*

**Silvio Castro**

Fernão Mendes Pinto constructs his narrative from an obviously confessional viewpoint. In the complexity of this experience, he seeks a critical recapture of existential space and time by means of a style of writing that is very specific. The confessional posture of the *Peregrinação* seems tied to a formal religiosity that runs through almost the entire structure of the work. The obvious denotation of such a religiosity is nevertheless perpetually modified from its customary metaphysical significance by various forms of irony which subtly project a language expressively emphasizing external events at the expense of the possible «penitential interiority» set up initially by the narrative method. In the seemingly religious objectivity there opens out, in this way, with ample connotative meaning, an unsuspected dimension of the non-religious.

*Portugal in the XIXth century. Toward a new sociability.  
L'Abeille, a fashionable periodical, from 1840 to 1841*

**Rosa Estoves**

This paper intends to present a brief analysis of meaning in the discourse of two main sections included in the «Social chronicle» published by *L'Abeille*. The «Nouvelles de la Cour» and the «Nouvelles de la Ville» were written by the founder and director of the journal. Often called «the French journal of Lisbon», *L'Abeille* was addressed to the cultivated bourgeoisie not long after the end of the Civil War (in 1834). The «Nouvelles» were meant to promote a new model of living and thinking deeply influenced by F. de Andrada's own vision of french society. They are also the expression of his cultural and ideological choices, which he fostered through a constant and tireless strategy of persuasion.

Although it was read by a scarce number of people, *L'Abeille* did help to put them in touch with European forms of sociability. After the fights which uprooted the old régime and were to change

mentalities, the urgency of this task was generally felt. The discourse in the «Nouvelles», however, shows it was a difficult one.

On evaluating these texts one should have in mind the specific context in which Portuguese intellectuals, of all levels, tried hard, if not successfully, to make up for a long period of cultural, social and economical inertia.

### *The literary inquiries. 1912-1920*

**João Palma-Ferreira**

The author reminds two literary inquiries, the first published in 1912-1915 by Boavida Portugal in the newspaper *República*, and the second by Alvaro Maia in *Diário de Notícias*, in 1920. Boavida Portugal, a forgotten reviewer, expresses the battle between the nineteenth century literature and the generation of 1910 represented by Fernando Pessoa and Teixeira de Pascoaes, between the old Positivists and the modern Intuicionists. Alvaro Maia, a conservative mind, arises the discussion between the Nationalists and the Regionalists.

### *The sacred and the profane in Jaime Cortesao's ethnographic thought*

**José Manuel Azevedo e Silva**

Having always in mind the sacred and the profane as underlying emanations of the antropossocial reality, we try to reflect about the origins, life, death and the generative/recurrent capacity of the ethnographic phenomena, conceived as a system.

### *The desacralization of the world in the poetry of Fernando Pessoa*

**Joanna Courteau**

According the Mircea Eliade the «sole» most «important religious creation of the modern Western world» is the «ultimate stage of desacralization». Pessoa not only understands this fact as evidenced in the poems «O último Sortilégio», «Símbolos» and «As Musas», he also understands that this desacralization ultimately leads to the existential anguish. While in the writings of Alberto Caeiro and Ricardo Reis he suggests that man could escape the existential anguish through a return to Paganism, in the poem «Apontamento» he suggests a solution far more acceptable to the modern Western man, and that is the apprehension and preservation of the sacred essence in the aesthetic creation.

## *Identification of a 15th century silver cross*

A. Nogueira Gonçalves

The 15th century processional silver cross, belonging to Coimbra Cathedral and now in Machado Castro Museum in Coimbra, had not been properly identified.

In the Cathedral Inventory, recently published, one could be sure that the cross had been made with the money inherited from Bishop D. Fernando Coutinho, in 1442.

## *On democracy and School Democratization*

Joaquim Ferreira Gomes

This article is about the required conditions for the existence of democracy and consequently, of democracy in education.

The article begins with the distinction between traditional world and modern world, the traditional world being characterized by *permanence* and *dichotomy* and the modern world being characterized by *change* and *democracy*.

The transition from a world of *permanence* and *dichotomy* to a world of change and democracy was the result of the Industrial Revolution. The Industrial Revolution is essentially a question of *energy*. We may speak of three Industrial Revolutions, according to the nature of the energy used.

Having substituted muscular force and intelligence of man and having it contributed to the increasing of *productivity*, the Industrial Revolution delivered man from several servitudes and created the conditions which would make *democracy* possible and, as an integrant part of democracy, *democracy in education*.

## *Toward a Theory of Ideology*

Armando d© Castro

The point of this essay consists in showing the reason of the non-existence so far of a *science of ideology* as well as in pointing out a possible and necessary way leading to the building-up of such a theory. This in spite of acknowledging the existence of numerous and sometimes relevant set of essays, mostly in the areas of sociology, philosophy of science.

Though ideology is defined as a social and mental practical system, closer attention is given to the last of these dimensions, the division of the two being methodologically legitimate. Having mentioned some of the most striking readings such as those of L. Althusser, François Châtelet, François Michaux, Eliseo Véron, Stuart Hall, M. Hirschmer among others, we start from a theory that will

elaborate a scientific system about human knowledge in general and about scientific knowledge in more detail.

From this personal reading we claim the existence of different types of ideas, some cognitive (in scientific, philosophic and common knowledge and still in aesthetics) and some non-cognitive; we claim that the ideas that build ideologies as such are «non-cognitive ideas»; still, in every ideologic system, cognitive ideas are necessarily present, although dependent on the structure of the ideologic discourse; we point out the way to, as nowadays scholars on the area of philosophy of science try to sort out ideologic conceptions from scientific discourse, thus in a theory of ideology we'll have to separate it from cognitive discourses.

We claim moreover the difference between a scientific theorization of ideologies and philosophy of science — which doesn't — make it less significant as well as in other Sciences of Man, like Sociology or History.

We make then a digress though History to illustrate the existing limits and explain the theoretical reasons of the up till now impossibility to build a general theory of ideology.

At last we draft the theoretical and methodological conditions required for such a building-up, such as the exact delimitation of the ideologic phenomenon, and still its differences from gnosis, its need of a place in the social and historical process — this goes also for the *mental dimention approach* — and still the absolute need to consider the global structure of ideologic discourse and its differences from other phenomenons, such as «mentality» and «rationality».

LIVROS OFERECIDOS AO  
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS EM 1985

- Actas do 1º centenário da exposição distrital de Coimbra*, Coimbra, Secretariado das Comemorações, 1984.
- André, Carlos Ascenso, *Diogo Pires: antologia poética*, Coimbra, Universidade, 1983.
- Araújo, Ana Cristina, *Prática política e projecto revolucionário*, Coimbra, 1984.
- Cardoso, Carlos Lopes, *Do gordo entrudo à Páscoa das flores*, Lisboa, Inst. Port. Património Cultural, 1982.
- Carvalho, Joaquim Manuel Costa Ramos de, *Reportório das visitas pastorais da diocese de Coimbra: séculos XVII, XVIII e XIX*, Coimbra, Arquivo da Universidade, 1985.
- Carvalho, Joaquim Manuel Costa Ramos de, *As visitas pastorais e a sociedade do antigo regime*, Coimbra, s. e., 1985.
- Carrilho, António Louro, *Antero de Quental e o socialismo*, Évora, 1985.
- Gil Novales, Alberto, *El trienio liberal*, Madrid, Siglo Veintiuno de España, 1980.
- Coelho, F. Adolfo, *Cultura e analfabetismo*, Lisboa, Inst. Port. Património Cultural, 1984.
- Correia, Joaquim, *Sá de Miranda: poeta à maneira antiga*, Aveiro, Universidade, 1984.
- Cos'-a, Mário Júlio de Almeida, *Ordenações Afonsinas*, 5 vol., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- Coxito, Amândio A., *O compêndio de lógica de M. Azevedo Santos*, Coimbra, Universidade, 1981.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y edad media latina*, 2 vol., Mexico, Fondo de Cul.; Económica, 1984.
- Gouveia, Henrique Coutinho, *Para a história dos museus locais em Portugal*, Lisboa, Inst. Port. Património Cultural, 1984.
- Leal, João, *Etnografia dos impérios de Santa Bárbara*, Lisboa, Inst. Port. Património Cultural, 1984.
- Lemercier, Jean-Louis-Népomucène, *Pinto ou la journée d'une conspiration*, University of Exeter, 1976.
- Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, *Epistolário de um Açoriano na Índia*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1983.
- Lucas, Maria Manuela, *Colonizadores e colonizados*, Coimbra, Edição do Autor, 1985.
- Malherbe, Michel, *Francis Bacon science et methode*, Paris, Libr. Phil. J. Vrin, 1985.
- Marcadé, Jacques, *Le diocèse de Poitiers à la fin de l'ancien régime*, Poitiers, Bulletin S. Antiquaires O., 1984.

- Martins, Antonio Coimbra, *Quem na estirpe seu se chama*, Paris, Fund. Calouste Gulbenkian, 1981.
- Matos, Artur Teodoro de, *O estado da india nos anos de 1581-1588*, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1982.
- Matos, Maria Lucas, *Catálogo da Biblioteca Frederico Edelweiss*, vol. 2, Salvador, Biblioteca Frederico Edelweiss, 1979.
- Monteiro, João Gouveia, *Ensaio sobre Jean-Jacques Rosseau*, Coimbra, 1981.
- Movimento Artístico de Coimbra, *Exposição comemorativa do centenário da Exposição Distrital: 1884-1984*, Coimbra, Mov. Art. Coimbra, 1984.
- Nascimento, Rui Bebiano, *Caminhos da Utopia*, Coimbra, 1985.
- Nascimento, Rui Bebiano, *D. João Vêo espectáculo do poder*, Coimbra, 1985.
- Neto, Vítor, *O pensamento de Henriques Nogueira*, Coimbra, 1984.
- Neves, José Acúrsio das, *Variedades sobre objectivos relativos às artes...*, Porto, Ed. Afrontamento, 1984.
- Perry, Norma, *Anglo-Jewry, the law, Religious conviction*, Journal European, 1984.
- Perry, Norma, *La chute d'une famille séfardie...*, Paris, Ed. Gamier Frères, 1981.
- Pimentel, F. Jorge Vieira, *Tendências da literatura dramática nos finais do século XIX*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1981.
- Pins, Jean de, *Sentiment et diplomatie...*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1984.
- A pintura de Coimbra do tempo da Escola Livre*, Coimbra, Secretariado das Comemorações, 1984.
- Pires, António Manuel Bettencourt Machado, *A Ideia de decadência na geração de 70*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980.
- 1º Centenário de exposição distrital de 1884 Coimbra: simpósio*, Coimbra, Secretariado das Comemorações, 1984.
- Ramalho, Américo da Costa, *Latim renascentista em Portugal*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.
- Revista ilustrada da exposição distrital de Coimbra em 1884*, Coimbra, Secretariado das Comemorações, 1984.
- Riego, Rafael del, *La Revolución de 1820, dia a dia*, Madrid, Ed. Tecnos, 1976.
- Rodrigues, José Maria, *Ainda a dupla rota de Vasco da Gama em «Os Lusíadas»*, Coimbra, Universidade, 1930.
- Rodrigues, José Maria, *A dupla rota de Vasco da Gama em «Os Lusíadas»*, Coimbra, Universidade, 1929.
- Rodrigues, José Maria, *Pela quinta vez a dupla rota de Vasco da Gama em «Os Lusíadas»*, Coimbra, Universidade, 1933.
- Sá, Vítor de, *Época contemporânea portuguesa I*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981.
- Sá, Vítor de, *No mar do futuro*, Lisboa, Livros Horizonte, 1980.
- Sá, Vítor de, *Mousinho da Silveira, revolucionário a título póstumo*, Porco, Câmara Municipal, 1983.
- Sá, Vítor de, *O Sampaio da Revolução nas fracturas do Século*, Porto, A.J.H.L.P., 1984.
- Sá, Vítor de, *Sociologia em Amorim Viana*, Lisboa, Livros Horizonte, 1981.
- Silbert, Albert, *Le problème agraire portugais*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1985.
- Silva, Armando Carneiro da, *Anais do Município de Coimbra: 1840-1869*, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1973.

- Silva, Armando Carneiro da, *Anais do Município de Coimbra: 1940-1959*, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1981.
- Silva, Armando Carneiro da, *A Biblioteca Municipal de Coimbra no cinquentenário da sua criação*, Coimbra, Biblioteca Municipal, 1973.
- Silva, José Gentil da, *Les actes notariés dans la perspective d'une base des données*, Santiago de Compostela, Universidad, s. d.
- Silva, José Gentil da, *Au coeur de l'économie marchande: les monnaies et autres moyens de paiement et de crédit*, Athènes, C.R.N., 1985.
- Silva, José Gentil da, *L'Espagne et l'action des Lusíades*, Lisboa, Fund. Calouste Gulbenkian, 1981.
- Silva, José Gentil da, *As ilhas dos Açores, os metais preciosos e a circulação monetária*, Ilha Terceira, Boletim, 1983.
- Silva, José Gentil da, *A propos de modernité et des jemies dans le sud-ouest européen*, Nice, Facult. des Lettres et S. H., 1983.
- Silva, José Gentil da, *A propos du Venezuela et de la «Grande crise»*, Nice, Facult. des Lettres et S. H., 1983.
- Silva, José Gentil da, *Le Village dans la perspective d'une histoire comparative*, Mouans-Sartoux, Journées d'Histoire Régionale, 1984.
- Silva, José Gentil da, *Villes et equilibre quasi-stable sur la nation de seuil en histoire*, Société Editrice Meridionale, 1981.
- Sousa, Fernando Aires de Medeiros, *José do canto*, Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1982.
- Vasconcelos, Joaquim de, *Indústrias portuguesas*, Lisboa, Inst. Por. Património Cultural, 1983.



## REVISTAS RECEBIDAS EM PERMUTA

*Almaiaisor*  
Montemor-o-Novo  
*Analecta Sacra Tarraconensia*  
Barcelona  
*Análise Social*  
Lisboa  
*Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere*  
Bari  
*Annali della Fondazione Luigi Einaudi*  
Turim  
*Annali dell'Istituto Storico Italo-g er manico in Trento*  
Trento  
*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*  
Pisa  
*Antonianum*  
Roma  
*Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*  
Bogotá  
*Archivio Storico per le Province Napoletane*  
Nápoles  
*Archivo Teológico Granadino*  
Granada  
*Arquipélago — Ciências Humanas*  
Ponta Delgada  
*Arquipélago — História e Filosofia*  
Ponta Delgada  
*Arquipélago — Línguas e Literaturas*  
Ponta Delgada  
*Arquivos do Centro Cultural Português*  
Paris  
*Barcelos — Revista*  
Barcelos  
*Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*  
Coimbra  
*Boletim Cultural de Esposende*  
Esposende  
*Boletim da Faculdade de Direito*  
Coimbra  
*Boletim de Trabalhos Históricos*  
Guimarães

*Brigantia*  
Bragança

*Brotéria*  
Lisboa

*Bulletin de la Société Française d'Étude du XVIII<sup>e</sup> Siècle*  
Paris

*Bulletin de la Société de VHistoire du Protestantisme Français*  
Paris

*Cadernos de Literatura*  
Coimbra

*Carthaginensia*  
Murcia

*A Cidade de Évora*  
Evora

*Ciudad Tomista*  
Salamanca

*Clio*  
Lisboa

*Coloquio / Letras*  
Lisboa

*Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*  
Madrid

*Cultura, Historia e Filosofia*  
Lisboa

*Dix - Huitième Siècle*  
Reims

*Église et Théologie*  
Ottava

*Estudios Eclesiásticos*  
Madrid

*Estudos de Economia*  
Lisboa

*Estudos Ibero-Americanos*  
Porto Alegre — Brasil

*Estudos e Materiais*  
Lisboa

*Estudos Medievais*  
Lisboa

*Factos e Ideias*  
Braga

*Franciscanum*  
Bogotá

*Hispania Sacra*  
Madrid

*História e Crítica*  
Lisboa

*História: Questões e Debates*  
Curitiba

*Humanística e Teologia*  
Porto

*Humanitas*  
Coimbra

*índice Histórico Español*  
Barcelona

*La Licorne*  
Poitiers

*UHistoire*  
Paris

*Ler Historia*  
Lisboa

*Mentalities, Mentalités*  
Hamilton, New Zeland

*Munda*  
Coimbra

*Nouvelle Revue Théologique*  
Namur

*Nova Renascença*  
Porto

*Prelo*  
Lisboa

*Proserpina*  
Mérida

*Quaderni Portoghesi*  
Pisa

*Rassegna Storica del Risorgimento*  
Roma

*Revista Crítica de Ciências Sociais*  
Coimbra

*Revista Española de Teologia*  
Madrid

*Revista da Faculdade de Letras*  
Lisboa

*Revista da Faculdade de Letras — História*  
Porto

*Revista da Faculdade de Letras — Filosofia*  
Porto

*Revista de História*  
S. Paulo

*Revista de Letras*  
S. Paulo

*Revista de Historia Contemporánea*  
Sevilha

*Revista de História*  
Porto

*Revista Portuguesa de Filosofia*  
Braga

*Revista Portuguesa de História*  
Coimbra

*Revista da Universidade de Aveiro/Ciências da Educação*  
Aveiro

*Revista da Universidade de Aveiro/Letras*  
Aveiro  
*Revue de la Bibliothèque Nationale*  
Paris  
*Revue des Études Sud-Est Européennes*  
Bucareste  
*Scienzasocietà*  
Roma  
*Scriptorum Victoriense*  
Vitoria  
*Synthesis*  
Bucareste  
*Trans / forra / ação*  
S. Paulo  
*Trienio*  
Madrid  
*Vértice*  
Coimbra

## REVISTA DE HISTORIA DAS IDEIAS

Pedido de assinatura  (*New subscription*)

Renovação de assinatura  (*Subscription renewal*)

Nome (*Name*): .....»-----

Morada (*Address*): .....

Telefone..... Profissão .....

Junto cheque na importância de.....

(*I am enclosing check in the amount of*).....

Enviar para (*To be sent to*) LIVRARIA FINISTERRA

R. Alexandre Herculano, 3  
Apartado 1017  
3000 COIMBRA  
Telef. 2 71 76



## ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO.....	7
PARA UMA BIOBIBLIOGRAFIA DE J. S. DA SILVA DIAS .....	11

### I

ALBERTO TENENTI, <i>Dio, Sovrano, Stato in Francia tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento</i> .....	27
JOSÉ VEIGA TORRES, <i>Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa. A Inquisição de Coimbra</i> .....	59
FERNANDA ENES, <i>Um aspecto da luta contra o sincretismo da cultura oral: a mulher, a noite e o sagrado nos Açores durante a época moderna</i> .....	71
RUI BEBIANO, <i>D. João V, Rei-Sol</i> .....	111
JOSE ANTONIO MARAVALL, <i>Los limites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado</i> .....	123
MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, <i>As cartas pastorais de D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, Bispo de Coimbra</i> .....	145
MARIA LUIZA TUCCI CARNEIRO, <i>Santidade e malefício: um caso de possessão diabólica em Ourem (Brasil) no século XIX</i> .....	161
JOSÉ A. FERRER BENIMELI, <i>El Gran Oriente Lusitano Unido y los masones españoles (1869-1878)</i> .....	183
FERNANDO CATROGA, <i>A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte. O caso português</i> .....	223
CARLOS DA FONSECA, <i>Do pão de Deus ao pão que o Diabo amassou</i> .....	263

### II

JOSÉ ANTÓNIO SOUZA, <i>As ideias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial</i> .....	283
AMADEU TORRES, <i>De Sélestat a Lisboa: Beato Renano e Damião de Góis</i> .....	315
MARIA LUISA COUTO SOARES, <i>A Utopia de Tomás More é uma utopia?</i> .....	329
BERNARD PLONGERON, <i>Pratiques idéologiques d'une «Politique Chrétienne» (XVII.<sup>e</sup>-XIX.<sup>e</sup> Siècles)</i> .....	351

FERNANDO GIL, <i>Da moral cristã à justiça profana através do interesse: comentário de um texto de Leibniz</i> .....	379
JOSÉ BARATA-MOURA, <i>A demanda da prática. A concepção da praxis em Feuerbach</i> .....	399
ANTÓNIO FERREIRA GOMES, <i>Diálogo da Igreja com a cultura</i> .....	457

### III

SILVIO CASTRO, <i>Confissão e assacralidade em Fernão Mendes Pinto</i> .....	473
ROSA ESTEVES, <i>Aspectos da sociabilidade oitocentista: o «jornal francês» L' Abeille (1840-1841)</i> .....	483
JOÃO PALMA-FERREIRA, <i>Os inquéritos literários. 1912-1920 ...</i>	507
JOSÉ MANUEL AZEVEDO E SILVA, <i>O sagrado e o profano no pensamento etnográfico de Jaime Cortesão</i> .....	535
JOANNA COURTEAU, <i>The desacralization of the world in the poetry of Fernando Pessoa</i> .....	557

### VARIA

A. NOGUEIRA GONÇALVES, <i>Identificação duma peça de ourivesaria do século XV</i> .....	567
LUÍS DE ALBUQUERQUE, <i>Algumas notas sobre o 'Isolarlo' de Benedetto Bordone</i> .....	579
JOAQUIM FERREIRA GOMES, <i>Acerca da democracia e da democratização do ensino</i> .....	597
ARMANDO DE CASTRO, <i>Para a teoria das ideologias</i> .....	613
RECENSÕES .....	655
ACTIVIDADE CIENTÍFICA .....	687

PUBLICAÇÕES DO SEMINÁRIO DE CULTURA PORTUGUESA  
E DO INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

*Volumes disponíveis:*

- Luis Reis Torgal — *Tradicionalismo e Contra-revolução. O pensamento e a acção de José da Gama e Castro*
- Jaime Raposo Costa — *A teoria da liberdade no período de 1820 a 1823*
- J. E. Horta Correia — *Liberalismo e Catolicismo. O problema congreganista (1820-1823)*
- J. Esteves Pereira — *Silvestre Pinheiro Ferreira. O seu pensamento político*
- J. Francisco Almeida Policarpo — *O pensamento social do grupo católico de A Palavra (1872-1913), vol. I*

COLECÇÃO «DIÁLOGOS COM A HISTÓRIA»

- Luis Reis Torgal e Isabel Nobre Vargues — *A Revolução de 1820 e a Instrução Pública*
- Ludwig Franz Scheidl e João Lourenço Roque — *A industrialização no século XIX. O caso alemão*

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Preço deste número:

<i>Portugal, Espanha e Países de Expressão Portuguesa *</i>	<i>Estrangeiro *</i>
Assinantes — 800\$00	Assinantes — U.S.\$20
Não assinantes — 1 000\$00	Não assinantes — U.S.\$25

\*

Assinatura anual do ano de 1987 (pagamento até Setembro 1987)

<i>Portugal, Espanha e Países de Expressão Portuguesa *</i>	<i>Estrangeiro *</i>
volume simples — 1 000\$00	volume simples — U.S.\$20

\* Remessa por via normal



## CORRIGENDA

Para além de algumas falhas menores, facilmente reconhecíveis, considera-se que devem ser aqui expressamente corrigidos os seguintes erros:

<i>Pág.</i>	<i>Linha</i>	<i>Onde se lê</i>	<i>Deve ler-se</i>
34	nt. 21, 1.1	file	filie
35	6	franceses	francese
50	7	souveraité	souveraineté
51	nt. 140, 1.2	endoict	endroict
73	24	emancipação	manutenção
92	15	representação	apresentação
103	15	conhecimento	procedimento
113	34	com	como
118	25	nosso que o reinado conreceu	que o reinado conhe- ceu
123	2	protección	proyección
130	nt. 12, 1. 5	«'avoue	«j'avoue
130	nt. 12, 1. 9	l'ouvrier	l'ouvrier
131	36	clases,	clases (19).
131	nt. 18, 1. 2	exemple	peuple
132	2	Moratin (19).	Moratin (20).
132	10	reino» (20).	reino» (21).
132	16	consabido (21).	consabido.
132	21	(sobre 17).	(sobre 1760).
133	1	recuencia	frecuencia
137	37	dar	se dé
139	9	recoge	recoja
142	36	escribe	escriben
143	3	Jerez	Perez
143	11	constituido	constitutivo
144	11	representan en su	representa una
198	nt. 46, 1. 2	en incluso	e incluso
234	21	inumação	incineração
235	12	Combray	Cambry
237	6-7	Francismo	Francisco
238	13	contra contra	contra
238	nt. 56, 1.7	sob	sobre
247	27	no verdade	na verdade
248	nt. 78, 1.4	<i>maquiage</i>	<i>maquillage</i>
260	18	remoração	rememoração
507	7 e 12	Pascoes	Pascoaes
518	23	Pascoes	Pascoaes
558	14	pasticular	particular
561	9	In the two poems	In the last two poems
561	11	the sacred time	a sacred time
561	12	sacred space	a sacred space
579	nt. 1, 1. 3	<i>nosni</i>	<i>nomi</i>
583	9	toponimia dos	toponímia certa os
588	20	quando	com
591	31	aproximadamente das	aproximadamente correcta das

Na p. 17, «Colaboração na Imprensa», referente a 1942, a data de 15 Nov. 1942 diz respeito ao artigo que se nomeia na última linha da citada página.

**N.º Dep Legal 12885/86**

# REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

ULTIMOS NÚMEROS:

VOLUME 5: António Sérgio

\* Fernando Catroga, *Nota Introdutória: Dialogar com António Sérgio* ^ Miguel Baptista Pereira ^ *O Neo-Iluminismo Filosófico de António Sérgio* ijc Barahona Fernandes, «*As pedras vivas*» de António Sérgio Isabel Marnoto, *António Sérgio: Claridades e Sombras* Antonio Pita, *Duas faces da Razão. António Sérgio e Jofre Amaral Nogueira* ^ Magalhães-Vilhena, *O idealismo histórico-social de António Sérgio* Aurélio Veloso, *António Sérgio tradutor* Carlos Reis, *António Sérgio queiro-siano* ijc Cecília Barreira, *António Sérgio leitor de Nobre saios* de António Sérgio sjc Fernando Ferreira da Costa, *O cooperativismo de António Sérgio* ^ Henrique de Barros, *Três nobres vectores da utopia Sergiana* Fernando Farelo Lopes, *António Sérgio na «Renascença Portuguesa»* \* Olga de Freitas da Cunha Ferreira, *António Sérgio e os Integralistas*  
\* Jorge Borges de Macedo, *Significado e evolução das polémicas de António Sérgio* ^ Sérgio Campos Matos, *Os Diálogos de Doutrina Democrática.*

4- Rogério Fernandes, *António Sérgio, Ministro da Instrução Pública* ^ Manuel Braga da Cruz, *A oposição eleitoral ao Salazarismo* ^ Cartas inéditas de António Sérgio: *Da Juventude de António Sérgio: algumas cartas inéditas* (introdução de Matilde Figueiredo de Sousa Franco) \* *António Sérgio, Bernardino Machado e as «Memórias» de Raul Brandão. Correspondência inédita* (introdução de Jacinto Baptista) ijc *Cartas do exílio a Joaquim de Carvalho* (introdução e notas de Fernando Catroga e Aurélio Veloso) sjc *Duas Cartas de Norton de Matos a António Sérgio* (Breve nota de Joaquim Romero Magalhães) H\* A. Campos Matos, *Bibliografia de António Sérgio.*

VOLUME 6: Revoltas e Revoluções

Nota de Apresentação \* José Mattoso, *A crise de 1245* ^ António Resende de Oliveira, J. Gouveia Monteiro e José Antunes, *Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão* iji Maria José Ferro Tavares, *Revoltas contra os judeus no Portugal medieval* sjc Humberto Baquero Moreno, *Abusos e violências na região da Beira interior durante o reinado de D. Afonso V* >Ji Avelino de Freitas de Menezes, *Insegurança e revolta nas relações entre açorianos e soldados estrangeiros (1580-1590)* ih José Veiga Torres, *O tempo progressivo e a contestação sebastianista* António de Oliveira, *Contestação fiscal em 1629* ^ Luis Reis Torgal, *Acerca do significado sóciopolítico da «Revolução de 1640»* % Luis Ferrand de Almeida, *Motins populares no tempo de D. João V* ^ Roland Mousnier, *Révoltes et tentatives de révolutions em France de la fin du Moyen-Âge à la Révolution Française (1453-1789)* ijc VARIA: Ana Cristina Araújo, *Ilustração, Pedagogia e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches* ^ Amadeu José de Carvalho Homem, *Ideologia e Indústria. A Exposição Distrital de Coimbra em 1884* ^ Matilde Pessoa de Figueiredo Sousa Franco, *António Sérgio e Coimbra.*

VOLUME 7: Revoltas e Revoluções

Nota de Apresentação \* Ana Cristina Araújo, *Revoltas e ideologias em conflito durante as Invasões Francesas* ^ Manuel Augusto Rodrigues, *As Invasões Francesas em cartas pastorais de bispos portugueses* ^ Rui Cascão, *A revolta de Maio de 1828 na comarca de Coimbra* ijc Fernando Catroga, *A Maçonaria e restauração da Carta Constitucional em 1842* \* Maria Manuela Tavares Ribeiro, *A restauração da Carta Constitucional e a revolta de 1844* ih João Lourenço Roque, *Subsídios para o estudo da «revolta» em Portugal no século XIX* \* Amadeu José de Carvalho Homem, *Conciliação e confronto no discurso republicano (1870-1890)* sjc Alice Correia Godinho Rodrigues, *Ideal republicano e reforma da Universidade de Coimbra* ^ António Gama, *O espaço na revolução republicana de 1910* ^ Manuel Braga da Cruz, *A Revolução Nacional de 1926: da Ditadura Militar à formação do Estado Novo* ih Carlos da Fonseca, *A revolta imaginária. O operariado frente ao 28 de Maio* sfc José Medeiros Ferreira, *25 de Abril de 1974: Uma revolução imperfeita* Alberto Gil Novalles, *Revueltas y revoluciones en España (1766-1874)* \* DOCUMENTO INÉDITO: Vítor Luís Gaspar Rodrigues, *Implantação da República em Portugal. Relatório do Ten. Fernando Mauro d'Assumpção Carmo* iji BIBLIOGRAFIA: Isabel Nobre Vargues, *Insurreições e revoltas em Portugal (1801-1851). Subsídios para uma cronologia e bibliografia* ^ Maria Natércia Coimbra e Maria do Rosário Azenha, *Revoltas e revoluções. Catálogo da Exposição Bibliográfica* ih VARIA: Alberto Gil Novalles, *Absolutismo y liberalismo en el siglo XIX español* sh Antonio Álvarez de Morales, *Moderados y progresistas ante la ley de Instrucción Pública española de 1857* sfc Leopoldo Collor Jobim, *Considerações sobre a teoria de representação política em Silvestre Pinheiro Ferreira* ^ Vítor Neto, *Herculano: Política e sociedade* ijc Olga de Freitas da Cunha Ferreira, *As doutrinas do Integralismo Lusitano no pensamento e na teoria da acção de Raúl Proença* :jc Olga de Freitas da Cunha Ferreira, *A propósito de um centenário: Jaime Cortesão e o «Poema do Povo Português».*

PRÓXIMO NÚMERO: «O SAGRADO E O PROFANO» \*\*

# ⓪ Sagrado e o Profano

## NOTA DE APRESENTAÇÃO

### PARA UMA BIOBIBLIOGRAFIA DE J. S. DA SILVA DIAS

- ALBERTO TENENTI, Dio, Sovrano, Stato in Francia tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento.
- JOSÉ VEIGA TORRES, Uma longa guerra social. Novas perspectivas para o estudo da Inquisição Portuguesa. A Inquisição de Coimbra.
- FERNANDA ENES, Um aspecto da luta contra o sincretismo da cultura oral: a mulher, a noite e o sagrado nos Açores durante a época moderna.
- RUI BEBIANO, D. João V, Rei-Sol.
- JOSE ANTONIO MARAVALL, Los limites estamentales de la educación en el pensamiento ilustrado.
- MANUEL AUGUSTO RODRIGUES, As cartas pastorais de D. Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, Bispo de Coimbra.
- MARIA LUIZA TUCCI CARNEIRO, Santidade e malefício: um caso de possessão diabólica em Ourém (Brasil) no século XIX.
- JOSÉ A. FERRER BENIMELI, El Gran Oriente Lusitano Unido y los masones españoles (1869-1878).
- FERNANDO CATROGA, A cremação na época contemporânea e a des-sacralização da morte. O caso português.
- CARLOS DA FONSECA, Do pão de Deus ao pão que o Diabo amassou.
- JOSÉ ANTÓNIO SOUZA, As ideias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial.
- AMADEU TORRES, De Sélestat a Lisboa: Beato Renano e Damião de Góis.
- MARIA LUÍSA COUTO SOARES, A *Utopia* de Tomás More é uma utopia?
- BERNARD PLONGERON, Pratiques idéologiques d'une «Politique Chrétienne» (XVII.<sup>e</sup>-XIX.<sup>e</sup> Siècles).
- FERNANDO GIL, Da moral cristã à justiça profana através do interesse: comentário de um texto de Leibniz.
- JOSÉ BARATA-MOURA, A demanda da prática. A concepção da *praxis* em Feuerbach.
- ANTÓNIO FERREIRA GOMES, Diálogo da Igreja com a cultura.
- SILVIO CASTRO, Confissão e assacralidade em Fernão Mendes Pinto.
- ROSA ESTEVES, Aspectos da sociabilidade oitocentista: o «jornal francês» *L'Abeille* (1840-1841).
- JOÃO PALMA-FERREIRA, Os inquéritos literários. 1912-1920.
- JOSÉ MANUEL AZEVEDO E SILVA, O sagrado e o profano no pensamento etnográfico de Jaime Cortesão.
- JOANNA COURTEAU, The desacralization of the world in the poetry of Fernando Pessoa.

## VARIA

- A. NOGUEIRA GONÇALVES, Identificação duma peça de ourivesaria do século XV.
- LUÍS DE ALBUQUERQUE, Algumas notas sobre o 'Isolario' de Benedetto Bordone.
- JOAQUIM FERREIRA GOMES, Acerca da democracia e da democratização do ensino.
- ARMANDO DE CASTRO, Para a teoria das ideologias.

## RECENSÕES

## ACTIVIDADE CIENTÍFICA