

DISCURSOS.
Língua, Cultura e Sociedade

III SÉRIE, Nº 2

**PODER E
POLÍTICA**



Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares

ABRIL 2000

DISCURSOS. Língua, Cultura e Sociedade

Director

Prof.^a Doutora Maria José Ferro Tavares

Conselho Científico

Prof.^a Doutora Maria José Ferro Tavares (Directora do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares – CEHI)

Prof.^a Doutora Maria Emilia Ricardo Marques (Directora do Centro de Estudos de Ensino a Distância – CENTED)

Prof.^a Doutora Maria Beatriz Rocha Trindade (Directora do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais – CEMRI)

Prof.^a Doutora Maria Laura Bettencourt Pires (Directora do Centro de Estudos Americanos – CEA)

Responsáveis de volume

Prof. Doutor António Augusto Tavares (Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares – CEHI)

Mestre José das Candeias Sales (Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares – CEHI)

Edição e propriedade:

UNIVERSIDADE ABERTA,
Rua da Escola Politécnica, 147
1250-100 Lisboa

Execução técnica:

GRÁFICA EUROPAM, LDA.
Mira Sintra – Mem Martins

Depósito legal: 148778/00
ISBN: 972-674-280-3

Abril de 2000

ÍNDICE

Apresentação	9
Discursos:	
O Poder como estrutura de possibilidade política	13
<i>António Moreira Teixeira</i>	
Projecto Político e Poder Político - Uma dívida ética	23
<i>Maria Teresa de Noronha</i>	
Legitimação do poder Político na Antiguidade	33
<i>António Augusto Tavares</i>	
A Iconografia Ptolomaica e o conceito de Poder real	45
<i>José das Candeias Sales</i>	
A Beatitude no Feminino: Modelos de Santidade e formas de Poder	71
<i>Maria Filomena Andrade</i>	
Guerreiros e Mercadores. A Rescrita do Poder na Gesta do Século XIII	85
<i>Carlos F. C. Carreto</i>	
O Túmulo de D. Luis da Silveira em Góis	123
<i>Pedro Flor</i>	
Da afirmação do <i>poder</i> nalguns textos da Expansão Portuguesa do século XVI	145
<i>Ana Paula Avelar</i>	
A Resistência Popular Terceirense a Filipe II	157
<i>Carlos Enes</i>	

Representações do Poder Político na Literatura – o exemplo de Viriato	183
<i>Luís Martins</i>	
O breve século XX: Era de extremos ou de retrocesso?	213
<i>Domingos Caeiro</i>	
O Poder e a Política – A zona costeira portuguesa como indicador da eficácia do poder	227
<i>Rosário Bastos / Ulisses Miranda Azeiteiro</i>	
A Sepultura da Roça do Casal do Meio (Sesimbra) no quadro dos rituais funerários da Idade do Bronze da Baixa Estremadura	243
<i>João Luís Cardoso</i>	
Poder e Política – As operações de Reabilitação Urbana em Lisboa	253
<i>Tereasa Campos Coelho</i>	

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

O segundo número da terceira série de **Discursos** surge cerca de um ano após o primeiro. 1999 e 2000 são efectivamente as datas do início desta nova série. Mas, como o "mito" do novo milénio não tem para nós grande importância, estas datas não se revestem de particular significado nesta publicação.

Trata-se de um número temático de **história**, sendo óbvio para todos que o poder na política pode ser objecto de estudo em qualquer época. Considerando como pressuposto comumente aceite que o tempo histórico começa com a escrita, e esta apareceu há cerca de 5000 anos, não se pode recusar que o investigador de qualquer tema, nesta longa duração, possa participar neste vasto projecto. Poderá entrar aqui aquele que estuda a titulação de legitimação do poder ou o que prefere fixar-se no modo como o poder é exercido e nos bens ou nos males daí resultantes. De certo que uma infinidade de hipóteses de trabalhos se poderiam apontar dentro desta temática tão geral e abrangente.

Propositadamente assim acontece para que todos os membros do **Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares** possam entrar aqui sem constrangimento. Efectivamente é disto que se trata, pois os membros deste Centro, na sua larga maioria mestres ou doutores em História, com especialidades e interesses diversificados, colaboram espontaneamente neste trabalho comum.

Este número da revista apresenta ao público, à semelhança do que aconteceu com o primeiro, e tal como acontecerá anualmente, segundo os nossos planos, algo do que neste centro de estudos se vai realizando. O que aqui se poderá ler foi exposto oralmente, tendo sido apreciado e discutido nas reuniões que periodicamente se foram realizando. Cada comunicação reflecte a área específica da investigação de cada autor, sem deixar de se integrar num conjunto global. O leitor, ao seleccionar um ou vários títulos, de acordo com as suas preferências, não deixará de reconhecer mérito aos autores e valor ao que lhe é oferecido nesta publicação.

A. A. TAVARES

[] DISCURSOS: []

O PODER COMO ESTRUTURA DE POSSIBILIDADE POLÍTICA

ANTÓNIO MOREIRA TEIXEIRA

A presença da temática do *poder* na produção científica do Centro de Estudos Históricos e Interdisciplinares da Universidade Aberta é, à semelhança do que vem acontecendo no conjunto dos meios universitários europeus, muito significativa. Desde a realização das Jornadas sobre «Poder e Sociedade», passando pela concretização do I Ciclo de Comunicações sobre «Identidade e Regiões» e, agora, o do II Ciclo dedicado à relação entre o Poder e a Política, detecta-se a presença constante desta problemática¹ do poder. Alguém menos atento à evolução da produção científica internacional no domínio das ciências humanas e sociais, seria provavelmente tentado a classificar a presença, ou persistência, do tema do poder como excessiva. A verdade, porém, é que a *obsessão* com a temática parece constituir uma das principais características da cultura europeia actual e, de um modo geral, de todo o pensamento moderno.

Neste sentido, compreende-se perfeitamente que num momento em que é debatido o fim dessa mesma modernidade se privilegie a discussão sobre a problemática do poder, ou melhor, a da *presença* do poder. Isto porque, na verdade, nestas últimas décadas, os debates têm incidido não tanto na análise do poder enquanto tal mas, essencialmente, na avaliação e classificação da interferência do poder político nas diversas áreas da acção humana, pública ou privada, não-políticas. Este é o fruto da grande influência exercida por obras como a de Foucault e da sua proposta de criação de uma «microfísica do poder» que analisa os diversos mecanismos de normalização do corpo social, ou seja, as diversas formas que assume o poder disciplinar da sociedade, que é independente do poder político soberano.

No entanto, discutir a relação entre *poder* e *política* na actual conjuntura histórica e cultural de crise da modernidade e dos seus valores, no momento em que uma Europa em guerra (não-declarada) simultaneamente se

auto-projecta re-unificar política e economicamente, significa, acima de tudo, debater o futuro possível dessa ligação². Ora, para o conseguir fazer é necessário, antes de mais, regressar à própria origem dos conceitos envolvidos e reconstruir os significados de *poder* e de *política* à luz da re-leitura crítica das continuidades e descontinuidades históricas do pensamento europeu. Importa voltar a discutir o que é o poder, enquanto tal, e não apenas os resultados do seu exercício. Há que voltar a reflectir filosoficamente sobre o poder.

Este é, portanto, um debate que se justifica plenamente pela sua indiscutível actualidade mas que não deixa, porém, de comportar em si um risco grande, dada a ambição desmedida do desafio que coloca. Neste sentido, como é compreensível, a presente comunicação apenas poderá aflorar uma discussão que, sendo fundamental, não poderia nunca ser evitada. Por isso mesmo, dado o carácter essencialmente «laboratorial» destes Ciclos de Comunicações do C.E.H.I., propomos, aqui, apenas experimentar algumas possibilidades de questionamento conceptual no âmbito da sempre necessária re-discussão da problemática do poder, na sua dimensão política, procurando desse modo recuperar igualmente o problema filosófico original, que é o do seu sentido.

Ora, quando falamos em *poder* imediatamente associamos o termo e o seu significado ao universo da política. Como prova disso mesmo, a moderna ciência política, que tem por objecto de estudo o funcionamento e organização das instituições políticas e do estado e a relação do governo com os governados, elegeu, precisamente, o poder como o fenómeno privilegiado da sua investigação. E, na verdade, os estudos científicos sobre a política têm por base a observação e análise de todas as sedes do poder político, as suas relações, os comportamentos e condutas tidos na luta pela sua tomada, conservação e exercício. A essência da política será, pois, à luz da ciência, a relação daquela com o poder e, inversamente, a finalidade deste será a de constituir o objecto da política.

Esta consideração do poder por parte da ciência política é, no essencial, compartilhada por todas as ciências sociais. É um fenómeno que não surpreende se tivermos em conta a clássica definição de Max Weber, segundo a qual o poder constitui o *exercício* legítimo ou ilegítimo da força dentro de um sistema político. Como sabemos, o poder ligava-se, para este autor, à instituição de um ordenamento hierárquico com vista ao funcionamento de um determinado sistema de natureza política e, em consequência, à existência de níveis distintos de indivíduos (dirigentes, quadros intermédios, subordinados, etc.) nas organizações humanas.³

Mas, será que este tipo de ligação entre o poder e a política é inevitável? E, será que o poder se caracteriza simplesmente como o exercício da força? Na verdade, definido em termos filosóficos, o poder, em geral, caracteriza-se por constituir a potência de realizar uma possibilidade, ou seja, a capacidade de produzir uma acção possível. Naturalmente, porque vivemos inseridos num determinado con-

texto, a filosofia ocidental tendeu a interpretar a noção de poder num sentido mais contextualizado. Para utilizar uma terminologia filosófica mais contemporânea, o poder identifica-se com a capacidade de exercer um conjunto de actos que nos sejam possíveis, enquanto seres situados num mundo. Poder algo é ter a possibilidade de tornar real uma coisa possível. Não se trata, portanto, de uma possibilidade pura mas, antes, da possibilidade concreta de realizar (tornar real) algo possível. Ele pode ser entendido, então, como a capacidade, em geral, de um ser realizar uma acção que lhe seja possível, independentemente do seu tipo.

Esta definição revela bem o alcance da noção de poder e a sua presença transversal em todos os domínios da acção humana. Ele não é, pois, uma categoria exclusivamente política. Todavia, o pensamento europeu, em geral, e o próprio discurso filosófico, em particular, acabaram por, ao longo dos séculos, centrar a discussão sobre o poder, essencialmente, no plano da sua inter-relação com a acção política. Trata-se de uma tendência antiga, no nosso ponto de vista redutora, que veio a consagrar no imaginário ocidental uma associação entre as noções de poder e de política.

Com efeito, desde a antiga Grécia que se vem identificando a natureza dos fenómenos políticos com o exercício do poder. No diálogo de Melos, relatado por Tucídides, afirma-se que os homens e, provavelmente os deuses, necessariamente dominam (os outros) sempre que podem. Por outras palavras, o poder era entendido como a possibilidade de domínio, a capacidade de dominar. Os proponentes desta teoria justificavam-na com base na ordem natural, no sentido da natureza. Todavia, é, precisamente, contra esta tese sofista que se ergueu toda a grande filosofia política clássica e medieval, que procurou, centrar a problemática do poder na questão da sua própria fundamentação, deslocando o critério da sua legitimação para uma realidade extrínseca à do seu exercício.

Com efeito, tanto para Platão como, mais tarde, para Aristóteles, o poder não pode constituir-se como fundamento de si próprio. Ele não pode encontrar um fim em si mesmo, para utilizar uma linguagem kantiana. Se o poder constitui a capacidade de tornar real algo possível, o seu fundamento não pode ser encontrado apenas na sua capacidade de realização. Pelo contrário, ele deve fundar-se na finalidade dessa mesma realização. Com esta mutação teórica, o próprio exercício do poder passou, então, a estar subordinado a uma finalidade racional. A Justiça deixou igualmente de ser definida como «o poder do mais forte», à semelhança do que defendiam os sofistas, para passar a ser identificada com «o conhecimento da verdade». O *poder* foi assim transformado por Platão em conhecimento. A capacidade de *tornar real* passou a encontrar a sua fundamentação numa outra realidade que transcende, afinal, a do seu exercício.

Esta concepção, embora não tenha sido abandonada até à contemporaneidade, foi, no entanto, progressivamente confrontada com a dificuldade de ar-

ricular a realidade da actividade política humana, necessariamente situada num contexto histórico determinado, com uma outra realidade que, por definição, seria des-contextualizada e meta-histórica. Este problema surge, desde logo, no final da Idade Clássica. Por força das características imperiais da sua realidade política, os romanos, embora não contestando a origem metafísica do poder, procuraram concentrar as suas atenções na regulamentação do exercício do poder. Com efeito, eles procuraram definir um critério para a sua possibilidade de exercício, desenvolvendo, pois, uma nova problemática: a da legitimidade do poder. Neste sentido se compreende a distinção ciceriana entre *potentia* e *autoritas*, que pressupõe a coexistência de diferentes tipos de exercício do poder, necessariamente com legitimidades diferentes.

Ora, a introdução do tema da legitimidade exerceu forte influência nos Padres da Igreja que encontraram nela a inspiração para a sua célebre doutrina dos dois poderes, magnificamente exposta em *De Civitate Dei*, de Stº Agostinho. Porém, a separação dos poderes sustentada pelos filósofos e teólogos medievais com base na introdução da sua dimensão divina, se permitiu, por um lado, a consagração de direitos fundamentais, como o da igualdade dos homens (perante Deus), estabelecido por Stº Agostinho, e a regulamentação das próprias condições sob as quais é exercido o poder político, também veio, por outro, abrir as portas a uma progressiva autonomização do exercício do poder em relação à sua fundamentação transcendente. Com efeito, no final da Idade Média, quando pensadores como Guilherme de Occam consideram que o poder político depende directamente daqueles sobre o qual é exercido, não só tornam o poder político independente do pontifício, como abrem igualmente o caminho ao princípio moderno da secularização do poder e do seu afastamento de uma finalidade transcendente.

Na verdade, no início do Renascimento, dá-se uma alteração significativa na consideração teórica do poder político. Com Maquiavel, é afastada a necessidade de uma finalidade transcendente (seja o Bem, de S. Tomás de Aquino, ou a verdade, de Platão), devolvendo-se a questão à simples consideração da lógica causal do seu exercício. Contudo, em Maquiavel, esboça-se igualmente um outro elemento fundamental do pensamento político moderno: a ideia de projecto: Com efeito, o exercício do poder, encarado como fim último da actividade política, é entendido como projecto de realização pessoal ou colectiva. Não deixa de existir, portanto, uma finalidade no exercício do poder. Todavia, trata-se não já de uma finalidade estática que se impõe à realidade do exercício do poder (o Bem), mas de um fim que é, ele próprio, produto do processo do exercício do poder (uma soberania pessoal ou colectiva que se conquista, uma nova sociedade que se constrói ou um novo mundo que se inventa).

Apesar do importante esforço da chamada «segunda escolástica», ou «escolástica ibérica», de manter o poder enquadrado conceptualmente por uma

teoria do bem comum, o que se revelou de enorme utilidade na abordagem das questões emergentes dos direitos dos povos do Novo Mundo, a posterior consagração do dualismo cartesiano veio empurrar, definitivamente, a compreensão da noção de poder para o plano da metáfora mecanicista. Este passou a ser entendido como um movimento que tem como consequência a produção de um outro movimento, despoletando deste modo uma cadeia de acontecimentos. Na verdade, racionalizara-se a noção de poder, entendendo-o como um simples exercício mecânico de uma vontade racional universal.

Curiosamente, o Iluminismo não se preocupou, portanto, com a origem do poder, que identificou com a razão (do estado), mas, de facto, com a legitimidade do seu exercício. Ora, esta provinha do conhecimento racional. O progresso dos povos justificava a utilização dos meios necessários à sua realização e o poder justificava-se, assim, pela sua própria racionalidade. A razão do poder era, afinal, a sua capacidade de transformação, de realização do progresso espiritual.

A racionalização da actividade política e a especial atenção dos iluministas à questão da legitimidade do poder, conduziu igualmente ao desenvolvimento de uma desconfiança generalizada em relação ao seu exercício. Como consequência, surgiu a proposta de Montesquieu de se distribuírem os poderes, descentralizando o poder absoluto. Jean-Jacques Rousseau, por seu lado, opôs os poderes entre si (separando o legislativo do executivo - tipologia decalcada da oposição subjectividade/objectividade) de modo a possibilitar um equilíbrio no exercício geral do poder dos estados. Esta mesma desconfiança conduziu igualmente à ideia da contratualização do poder. A legitimidade da soberania derivava agora da celebração de um contrato em que uma determinada comunidade cedia sob condições o direito de legislar (Hobbes) ou de comandar (Locke). Os textos de filosofia política de Immanuel Kant sintetizam na perfeição esta nova consideração da relação entre poder e política.

Por sua vez, o idealismo romântico veio procurar mitificar o estado, identificando-o com a ideia de nação. O projecto totalizante de re-unificar os poderes com vista à realização de uma ideia transcendente, mais uma vez se diferenciava do modelo clássico/medieval porque, na realidade idealista, a finalidade do poder não transcendia a própria mitificação do exercício do poder.

Nesta permanente dinâmica de oposição entre concepções do poder que lhe impõem uma finalidade extrínseca e as que a condenam, surge com os movimentos materialistas do séc. XIX (positivismo e marxismo) uma nova concepção que alia o determinismo mecanicista a uma interpretação totalizante da história e ao desenvolvimento de um projecto de criação de novas realidades políticas pelo próprio exercício do poder. A crença dogmática na capacidade da ciência de não só explicar todos os fenómenos naturais e humanos como de, por via da tecnologia, conseguir transformar radicalmente a realidade e o próprio homem, aperfeiçoando-os, veio constituir a essência deste movimento.

Embora não deixe de ser uma curiosa contradição o facto de o mais importante e duradouro corpo doutrinal materialista ter conhecido o seu ocaso envolto numa áurea de romantismo, a influência e, em última análise, a importância do próprio fracasso do optimismo marxista, radicado na noção de progresso histórico contínuo, encerra algumas lições fundamentais para a reflexão contemporânea sobre o poder.

Derrotado o determinismo histórico e o materialismo marxista (como doutrina e na maioria das suas formas de regime político) pelo materialismo capitalista, bem como ultrapassadas as diferentes correntes que fizeram da «vontade de poder» a característica psicológica comum de todos os seres humanos (Nietzsche, Pareto, Sorel, Adler, Freud, Heidegger), as principais figuras do pensamento político da segunda metade do séc. XX parecem concentrar-se em aspectos não-políticos do exercício do poder. Com efeito, nos últimos anos, após um período de acentuado declínio nas décadas imediatamente posteriores à II Guerra Mundial, a reflexão filosófica sobre a política, no seguimento da crescente influência da escola americana, nomeadamente, da obra de John Rawls, tem-se centrado, essencialmente, na questão da justiça social. Por outras palavras, os filósofos políticos aceitaram trocar o debate sobre a origem ou fundamento da política, enquanto tal, pela discussão sobre as condições de possibilidade da realização de uma finalidade das realidades políticas - a justiça dos cidadãos.

Na verdade, nos últimos anos da modernidade, interrompida a velha discussão sobre a validade relativa dos regimes ou modelos possíveis de organização do estado, o movimento de fundamentação do poder em si mesmo têm vindo a encerrá-lo cada vez mais na questão da pura e simples governabilidade (entendida no sentido contemporâneo de *governance*)⁹. O final do segundo milénio da era cristã tem sido, de facto, dominado pela ideia da superioridade moral da Democracia, como regime político universal, e, conseqüentemente, da legitimidade absoluta do poder democrático. Mas, se a discussão académica sobre a política tem vindo progressivamente, especialmente nos últimos dez anos, a confundir-se com a análise do funcionamento e dos valores democráticos, também é um facto que a própria democracia representativa tem vindo a ser utilizada como modelo regulador de todo o tipo de organizações humanas e, conseqüentemente, de todo o tipo de relações de poder, como o renovado conceito de *governance* bem prova.

Esta nova realidade tem sido responsável pela mutação do próprio objecto de estudo da filosofia política contemporânea. Como apontámos atrás, os pensadores actuais têm procurado afastar-se da tradição moderna de considerar a origem e a fundamentação do Estado como o tema, por excelência, da análise do poder político. Isto porque, se a criação moderna de uma entidade política puramente virtual, como o estado, que assegurava a unificação e regulação dos corpos sociais, pressupunha a discussão sobre a justificação histórica de uma tal realidade, bem

como a discussão sobre os limites do seu exercício de poder, necessariamente coercivo e impositivo, a globalização do modelo democrático trouxe consigo um declínio da autoridade pessoal nos diversos domínios da organização social, o que coloca agora novos problemas, nomeadamente o da capacidade da acção política regularizar os conflitos.

No início do terceiro milénio, o sentido da acção política, entendida agora como qualquer actividade de organização de indivíduos, parece ser o da realização da justiça comum por via da regularização possível dos conflitos de interesses emergentes. O recuperado conceito de *governance* representa a operacionalidade desta noção de que governar é não mais do que corresponsabilizar os agentes sociais na construção de parcerias táticas e estratégicas com vista à obtenção dos seus propósitos comuns.

O que representa então o poder neste novo universo cultural e social? Ele sofreu, sem dúvida, uma metamorfose. Actualmente, o seu significado prende-se com a possibilidade de juntar, de agregar, os irreconciliáveis interesses individuais e comprometé-los em projectos comuns. Pela capacidade de projectar um objectivo comum, o poder representa a possibilidade de realizar a finalidade social, i.é, de agregar os seus indivíduos, aquilo que os agentes sociais enquanto tal, não podem. Isto porque estes são, agora, considerados «actores» do enredo político. Ora, aos actores compete actuar, ou seja, representar os interesses individuais ou colectivos reconhecidos em cada Acto da representação política. Lembre-se que a legitimidade do exercício político se reduz hoje a uma questão de representação democrática.

A nova forma assumida pelo exercício do poder, que se traduz essencialmente na capacidade de comprometer, de pôr em comum, os actores sociais, ou seja, de promover a justiça social por meio da perfeita representatividade democrática das decisões políticas, implica necessariamente também a própria revisão da concepção filosófica que dele podemos ter. Mas, se o poder é hoje apenas uma capacidade de pôr em comum, então ele reduz-se a um acto de comunicação. Todavia, a própria possibilidade da comunicação depende da verificação de um pressuposto fundamental que é o do reconhecimento mútuo das partes (dos actores). Ora, esta é uma questão fundamentalmente cultural. Não deixa de ser, por isso mesmo, bastante significativo que uma importante parte da produção teórica actual das ciências políticas tenha, precisamente, por objecto as questões do reconhecimento da relação entre a possibilidade da regulação social e a identidade cultural⁵.

Em artigo integrado no ciclo anterior do C.E.H.I.⁶, procurámos presisamente discutir a relação entre *identidade e regiões* numa perspectiva filosófica do estudo da construção de identidades colectivas em geral. A problemática da identidade colectiva, seja ela colocada no plano das identidades comunitárias

(sociais, económicas, profissionais, religiosas ou étnicas) ou no das nacionais (incluindo as infra-nacionais - as regiões político-administrativas autónomas - e as trans nacionais - as organizações internacionais de estados), tem constituído uma das linhas fundamentais do debate sobre o exercício e a legitimidade do poder político. E isto porque é previsível a manifestação de uma tensão crescente entre a capacidade da democracia representativa permitir o culto da diferença individualizante, quer ao nível propriamente dos cidadãos individuais, quer dos grupos de cidadãos, e a manutenção de um grau de identidade mínima dos constituintes do estado (dos governados).

Ora, o sentido da evolução do conceito de identidade política parece ser o da identidade partilhada. Por outras palavras, cada cidadão tem a possibilidade de *pertencer* a diversas comunidades ou realidades autónomas de organização político-administrativa que, por sua vez, partilham os seus membros entre si. A liberdade de cada cidadão se identificar com o conjunto de realidades colectivas que escolher, veio provocar, igualmente, uma metamorfose do poder. Isto, porque temos de passar a encarar a representatividade dos cidadãos também ela partilhada pelas diversas instâncias do exercício do poder, decorrentes de cada uma das diferentes realidades identitativas reconhecidas pelos cidadãos individualmente. O desenvolvimento recente da *Internet* levou, aliás, esta ideia da cidadania partilhada a um novo extremo, ao possibilitar-se a criação de um conjunto de estados políticos virtuais¹, cuja população é constituída por todos os internautas que a eles se candidatem e sejam aceites. Estes novos estados possuem mesmo regulamentação própria, ainda que virtual.

As novas realidades políticas contemporâneas decorrem, porém, da noção recente de que a identidade é um processo complexo de construção. Como procuramos demonstrar em «Processos de Construção de Identidades Políticas: A propósito do Império Português de Quinhentos», a identidade política é sempre o resultado de uma construção cultural, seja ela a expressão da vontade de uma comunidade ou a imposição violenta da política imperialista de um estado. Porém, se a noção de poder, enquanto exercício, se complexificou nos últimos anos, parece restar por problematizar, no entanto, a questão da sua própria fundamentação. Na verdade, como apontámos atrás, a noção de poder como simples mediação deriva do corte que o pensamento moderno levou a cabo com toda a fundamentação do poder que fosse extrínseca ao seu próprio exercício, concepção que domina ainda hoje o universo das ciências políticas.

O movimento de globalização das sociedades mundiais constitui, à primeira vista, a concretização desta ideia de realização planetária da democracia representativa. Os novos instrumentos de cidadania entretanto surgidos na última década confirmam-no. Se, afinal, como ficou demonstrado nos recentes conflitos nos Balcãs ou em Timor Oriental, os movimentos de pressão dos cidadãos e dos

governos dos pequenos países podem condicionar com sucesso a tomada de decisão política dos países mais poderosos, também se verifica que o poder político está actualmente limitado na sua capacidade de promover o Bem comum, pela sua interdependência dos interesses individuais. O poder fundado apenas na capacidade de mediação perde, naturalmente, o seu sentido enquanto possibilidade de realização.

A questão que se coloca é, pois, a de saber se esta noção de poder, nascida da necessidade de reduzir a actividade política a uma simples articulação de interesses individuais, é capaz de representar todos os indivíduos? Por esta representação de todos, entendam-se os indivíduos não como simples iguais, à maneira das utopias igualitárias, ou como semelhantes, como na tradição anglo-saxónica, mas enquanto fundamentalmente diferentes. É inegável que o desafio da globalização da sociedade mundial trará consigo a aproximação entre as diversas sociedades e indivíduos, mas comportará igualmente uma consciencialização maior das suas respectivas diferenças. A regularização das diferenças não as anula, apenas as justifica entre si. A construção de uma sociedade mundial a partir de um processo dialógico (negocial) de consensos progressivos, permitirá apenas criar uma sociedade média. Ora, por definição essa média constitui um parâmetro conceptual representativo da realidade, enquanto sua medida, mas não é significativo, pois essa medição é apenas a projecção de um determinado sistema de valores. Por outras palavras, uma democracia representativa global pode não ser significativa de uma verdadeira sociedade e de uma cidadania mundiais.

Poderá, de facto, um poder fundamentado meramente no seu próprio exercício e não numa realidade que o transcenda, construir uma sociedade mundial realmente significativa e não apenas representativa do ponto médio entre as mil e uma identidades políticas e sociais conhecidas? Como conseguirá, afinal, um poder apenas mediador escapar à força da pressão dos actores sociais mais fortes e evitar a marginalização dos mais fracos? A resposta a estas questões é cada vez mais urgente. O desafio da globalização impõe necessariamente, a nosso ver, uma re-fundação da relação entre *poder e política*.

Notas

¹ O presente texto enquadra-se, pois, numa linha de reflexão sobre o poder em que se incluem também: António Moreira Teixeira, "A Imagem como Projecto do Mundo: Arte e poder em «Da Pintura Antiga» de Francisco de Holanda" [in *Poder e Sociedade* (Actas das Jornadas Interdisciplinares), Lisboa, Centro de Estudos Históricos e Interdisciplinares - Universidade Aberta, 1998, Vol. II, pp. 35-45] e *Idem*, "Processos de Construção de Identidades Políticas: A propósito do império português de Quinhentos" [in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III série, nº1, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 189-196].

² Ao longo da última década do séc. XX, um conjunto importante de conflitos militares, de pequena e de média dimensão, na Europa Oriental tem coexistido com o progressivo aprofundamento do movimento de integração política e económica dos principais estados da Europa Ocidental. A verificação da natureza étnica e/ou cultural da maior parte destes confrontos parece ter conduzido, por sua vez, ao reconhecimento pelos europeus ocidentais da necessidade de se atribuir uma muito maior importância à questão da criação de uma identidade europeia que viabilize a sua progressiva integração político-económica.

³ Verifica-se uma profunda diferença entre os modos de reflexão e os discursos de natureza filosófica ou científica sobre a política. Na realidade, aquele centra-se sobre as questões que se relacionam com a possibilidade e finalidade do exercício político, enquanto a atitude científica privilegia, naturalmente, a análise dos processos políticos.

⁴ O termo *governance* é de origem inglesa e caracteriza uma situação de organização do poder em que múltiplos actores actuam em diferentes instâncias tendo por base um contrato ou um projecto comum. Tendo sido originariamente utilizado pelos historiadores medievalistas britânicos para caracterizar o modelo de organização do poder feudal, o conceito veio, recentemente, a ser retomado pelas ciências sociais para descrever as novas formas do exercício político.

⁵ Constituem exemplos importantes desta tendência a obra de recolha dirigida por Denis Martin (*Cartes d'Identite. Comment dit on nous en politique?*, Paris, Presses de Sciences po, 1995) e a publicada pelo Laboratório Curapp Crispa (*L'identite politique*, Paris, Puf, 1994). Numa perspectiva crítica dos perigos da reivindicação identitária, nomeadamente, quando esta se transforma em instrumento de exclusão social ou programa de depuração étnica, assinala-se a obra de Jean-François Bayard (*L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996).

⁶ Cf. António Moreira Teixeira, "Processos de Construção de Identidades Políticas: A propósito do império português de Quinhentos", ed. cit., p. 192.

⁷ Integram-se num movimento recente de (re)criação de micronações, pequenas entidades políticas fundadas com base no reconhecimento de uma determinada identidade cultural local e que encontram um fácil terreno de afirmação na *Internet*, outras realidades puramente virtuais (entidades políticas não territoriais) têm surgido igualmente. Um exemplo representativo é o do Principado Soberano da Corvinia, instituído pela *web page* (<http://www.corvinia.org>) mantida por Peter Ravn Rasmussen. Estes fenómenos não se podem enquadrar já no âmbito das antigas descrições literárias de estados utópicos perfeitos ou ideais. Pelo contrário, estas são realidades dinâmicas que permitem uma real participação na encenação política e no exercício da cidadania de todos aqueles que com ela se identificarem.

PROJECTO POLÍTICO E PODER POLÍTICO – UMA DÍVIDA ÉTICA

MARIA TERESA DE NORONHA

O amor à igualdade e o amor à frugalidade são extremamente estimulados pelas próprias igualdade e frugalidade de, quando se vive numa sociedade onde as leis estabeleceram uma e outra.

MONTESQUIEU

Algumas questões que sempre sabemos serem problemáticas têm, efectivamente bloqueados sectores do pensamento crítico e do pensamento filosófico relativamente às questões do exercício político na sua relação com o projecto teórico e/ou filosófico esse que lhe subjaz. Com efeito, se reparados na medida exacta em que se proponham a um sentido puro, kantiano e ao modo de uma organização mental que se edifique “desinteressada”, resta-nos, algumas dificuldades em estabelecer a cisão respeitante a um discurso de opinião (contextualizado e engajé) e a um discurso crítico, sem mais.

Deste modo, a questão política quando aliada à questão do poder, possibilita ver como à partida, pode ser o *poder*, ele próprio, uma forma política, (manipulando, desde logo as possibilidades da consciência crítica) e, como algumas interrogações sobre o pensamento político ou as filosofias políticas, resultam pertinentes, quer pelo modo como se apresentam na práxis, quer ainda pelo modo como se perfilham ou perfilharam, teoricamente, no passado mais recente.

Resulta, assim, que ao balanço ou a à mediação lógica possível de estabelecer entre a *teoria* e a *prática*, nos surja, curiosamente, uma forma anti-dialéctica, balanço que afinal parece, apenas, poder entender-se pela “velha” metamorfose, que sempre fará da filosofia uma ideologia quando esta se destine a fins concretos e a posições praxiológicas. Recordar o que nesta matéria se antecipou por Marx (cf.1975:24) ou Godelier (cf.1977:19) ou ainda Giner (cf. 1970:162), acerca desta questão, seria, neste contexto, de

PRIMEIRO CONGRESSO DE LINGUA E CULTURA

todo conveniente (cf. Belo,1977:9), sendo ainda dessa partida que de todos os modos nos obrigaríamos a estabelecer as marcas e as diferenças entre o comportamento da ideologia política por um lado, e o da filosofia política por outro.

Todavia, o que tem ficado claro, ainda que seja este o "estado das coisas", e, o que efectivamente se dá ao olhar atento sobre essa relação, em especial nas suas formas de revestimento social, é que nela, ainda que uma espécie precisa de ruídos e dissonâncias se gerem, os sinais emitidos sempre transportam o *juízo* como demonstração exclusiva de um certo *residuo essencial*, do que foi pensamento puro na sua intencionalidade originante (Husserl, 1954).

Mas se isto é verdade, por outro lado, a história política, vista desde o ponto de vista da ética, poderia ser contada, através de uma narratividade histórica cuja trama, tão somente, se poderia reduzir a um insolúvel e longo dilema.

Por esta razão, a relação que hoje se queira estabelecer entre *política e poder*, leva de arrasto interferências e ingerências características, essas mesmas que resultam quer da metamorfose das *filosofias políticas* em *ideologias políticas*, quer das incompatibilidades naturais destas últimas com o sentido de um *logos universal*, esse que sempre compreendeu o projecto humanista como projecto de desenvolvimento e melhoramento do humano; projecto que afinal alimentou, na essência a história de todas as filosofias políticas.

Sabemos, todavia, como as relações entre a *ética* e a *política* para além de nunca terem sido pacíficas, muito menos se deixaram ou deixam ver transparentes, embora, delas seja, hoje, possível a constatação de uma certa estratificação temporal de predominâncias, em núcleos mais ou menos históricos ou mais ou menos definidos (cf. Perales, 1998:9) que configurados a esquadri-nhamentos espaço-temporais, são directamente proporcionais aos quadros mentais emergentes de uma época.

Como sugerem Ritter e Perales, (cf. Perales, 1998:9-29), estes estratos que se podem identificar desde a *ética política racional grega*, de Platão e Aristóteles, à *ética política bíblica*, dominante na idade média, até à *ética política de Maquiavel*, bem como às contribuições paradigmáticas das políticas do liberalismo, que de Hobbes, Kant, Hegel, a Webber, determinaram palcos de discussão, ainda hoje, nos aparecem como questões que a actualidade de todos os modos está longe de resolver.

Desta forma, a análise ao exercício do poder dentro do tecido político, significa antes de mais a constatação deste dilema, o qual é, em boa verdade, o único responsável pelas ausências, na contemporaneidade, quer de um pensamento político crítico, quer da independência e liberdade da consciência reflexiva sobre o passado mais recente da história política. E, porque o pensamento filosófico nunca o foi, verdadeiramente, sem o *juízo* e a *crítica*, bastaria abrir a " *Crítica da Razão Pura* - como refere Leonel Ribeiro dos Santos - e lèr o prefácio à sua primeira

edição (para) depara(r) de imediato com o que se pode considerar o esboço de uma história da razão em registo político. (...) Desde a primeira página da *Crítica* - escreve - somos, portanto, postos perante uma tipificação de posições filosóficas com uma clara conotação política." (cf. Santos,1992:23).

Ora, se o espectro da filosofia política assim se revela no imenso projecto da *Crítica da Razão*, do mesmo modo, este se mantém presente em todas as figurações filosóficas: e, desde a lógica à ontologia, *do espírito das leis* das filosofias do direito, das questões da liberdade transcendental às da liberdade individual, do problema da independência das formas éticas do político, da moral, axiologia e valores, da consciente de si às formas jurídicas de colectividade, também, e do mesmo modo, ou ainda mais definido, este espectro se manteve presente na convulsão dos movimentos sociais. Com efeito, da sociologia de Marx a Weber, o percurso atende que não é possível a compreensão do resultado destas manifestações colectivas, pela mera leitura da apresentação do dados positivos, antes sim, e como melhor explicará Mauss, pela noção de *fenómenos sociais totais* como integradores dos factores de alcance subjectivo, cujo o conteúdo ético sempre nos conduz à ordem de exploração filosófica. (cf. Mauss,1966:302).

Será, pois, nessa correlação de forças, de que dá exemplo o *fenómeno social total*, que o projecto da filosofia política sempre espreita, nos seus intentos de mudança, e, na eterna perseguição à justiça, à liberdade e à verdade da lei. Não é possível, portanto, negar os laivos das filosofias políticas sempre presentes, nas reformas, nas revoluções, ainda que estas tenham ficado aquém dos princípios idealizados e propostos por aquelas.

Nesta continuidade, ganha ainda todo o sentido o que observa Reys Mate quando escreve: "(...) Contra lo que a primera vista pudiera parecer, el filosofo y la politica han sido en occidente dos oficios emparentados. (...) Al destino del intelectual, tantas veces perseguido por el politico, hay que agregar la vocación politica del intelectual, autor indiscutible de la politica moderna: la soberania del individuo, principio legitimador de la politica posilustrada, encuentra precisamente en el intelectual el modelo de encarnación subjectiva de la libertad y, por tanto, de soberania individual. Más aún, con la ilustracion se produce una curiosa aproximación de las categorias intelectual y politica. (cf. Mate, 1986:129).

Mas se por um lado é sentido o compromisso natural entre a filosofia e a política, por outro convém ter presente que este melhor se sedimentou graças à desvinculação histórica do poder político ao poder sagrado, movimento que ao ter possibilitado a liberdade e o desenvolvimento da razão moderna cartesiana, foi, simultaneamente, produzindo afinações lógicas, éticas e estéticas que ao nível de uma axiologia formal, cavaram, paradoxalmente, o fosso, entre a *teoria* e o *corpo da prática social*, realidade, de que afinal hoje somos herdeiros. Ainda assim, sabemos como desde a Aufklärung, em românticos e liberais aparecem indis-

sociáveis, acção política e pensamento político, situação que com o positivismo e os neo-positivismos (vários) do principio do século se vai alterando, culminando numa separação quase total, como se sabe, nos diferentes percursos do estruturalismo.

Compreender como em Portugal, o envolvimento das gerações que desde Silvestre Pinheiro Ferreira (cf. Esteves Pereira, 1974) a liberais e a intelectuais da 1ª Republica exprime uma incontestável crença nas possibilidades da aplicação da teoria à prática, significa perceber, também, os grandes motores filosóficos que os moveram e que de Kant, à filosofia da história de Hegel, ao positivismo de Spencer a Comte, à filosofia social de Marx e Engels, a Proudhon, Vico, Michelet, justificavam, amplamente, a necessidade de intervenção do intelectual na acção política e social. A concentração dá excelentes mostras disto: de Luis Mouzinho de Albuquerque, a Passos Manuel, a Rodrigo da Fonseca Magalhães, de Garrett, a Alexandre Herculano, (embora este cedo se tenha retirado) e toda a *Geração de Setenta*, Antero a Oliveira Martins a Teófilo Braga, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Sérgio (a lista continuar-se-ia e seria exaustiva). A relação estreita entre *filosofia e projecto político* manteve-se - temos de o reconhecer - mas manteve-se, apenas ao nível do imaginário de uma elite, que sonhou realizável o imenso projecto de uma democracia humanista, com medidas legislativas.

Assim sendo, o que nos resta evidente da *velha pretensão ilustrada*, é que desde aí esta se deu à liberdade de conduzir o pensamento filosófico até a um lugar cómodo, onde, acabou tecendo, para si mesma, sem limites, juízos críticos sobre a actuação do político, de tal forma, que ao intelectual, hoje, se permite o voltar de face ao político, numa já incontável negação sistemática, que sempre julga a realidade política desde os seus postulados puros.

O pacto natural entre acção política e pensamento filosófico, parece ter-se assim desenvolvido sob um nicho incompatibilidades, que se traduzirão, mais tarde, num divórcio, constatado hoje pela ausência do filósofo na mediação do poder político. Em forma de ironia, poderíamos assim verificar que o que curiosamente uniu destinos no passado, do mesmo modo os fez distanciar no presente.

Com efeito, a desvinculação da razão à lei divina e a emancipação da consciência racional, até uma consciência "iluminada", - que afinal se vinha elaborando, desde Antígona de Sófocles, até ao *Príncipe* de Maquiavel - desvinculação que possibilitou a negação do "tribunal moral" ser de procedência divina (tal como o compreendeu toda a tradição cristã durante a idade média) para poder passar a compreender-se de procedência humana, (como acontecerá na modernidade ilustrada), trará, todavia, de arrasto alguns desvios, que apenas o fascínio *maquiavélico*, do achado da política como um "Jogo", poderá fazer desculpar. Todavia, a "descarnização" ou desumanização da política como refere

Rodriguez-Aramayo (cf. Perales, 1998:65) não se ausenta do que Maquiavel "o político em estado puro" em carta a Francesco Guicciardini de 17 de Maio de 1521 confessaria: "(...) de um tempo a esta parte não digo nunca o que creio nem creio no que digo e, se me ocorre alguma vez dizer a verdade, escondo-a entre tantas mentiras que é já difícil de novo encontrá-la" (idem: 50).

A este propósito não poderíamos deixar de recordar Cassirer quando sobre esse fascínio de *jogar o jogo político* escreve que: "o jogo da política não se joga com fichas, antes com homens de verdade, com seres humanos de carne e osso, cujo bem estar ou infortúnio dependem deste jogo" (1930:172).

A verdade, contudo, é que a consciência moral vinculada a uma ética racional, tal como a assumiu a modernidade, através do *jusnaturalismo racionalista*, do *deontologismo kantiano* e do *utilitarismo anglo-saxão*, e, que confirmará a edificação da razão moderna, se vai equivalendo, ao mesmo tempo, a um processo lento de dissolução da ética, ela própria, do âmbito e do campo da actuação política. Diz-nos Gómez-Heras: "Fue durante lo que los historiadores denominaran modernidad, cuando, al socaire de los conflictos religiosos, que la ética fue relegada al ámbito de la conciencia privada, encomendando la vida pública a la tutela del Derecho." (1998:132),

Na verdade o que possibilitou, desde o séc. XVII assistir à conjugação e complementaridade do filósofo e do político, teve a ver com a crença, sem limites, nas hipóteses praxiológicas da razão humana, nas suas potencialidades a exemplo do *bom-senso* cartesiano, cuja a verdade, se foi contendo, cada vez mais complexa, (como já acusava Maquiavel) ao formalismo puro das formas, aos mecanismos de dissimulação lógica, apurando-se quer numa estética de fundo lúdico pelo esvaziamento dos conteúdos éticos, quer pelo prazer de poder jogar as "regras" do desvio moral.

E como nos sugere Foulcault, sobre a positividade das leis, não devemos esquecer que "um segundo principio é que estas leis positivas formuladas pelo poder político de uma sociedade, para serem consideradas boas, não devem transcrever em termos positivos os conteúdos da lei natural, religiosa ou moral. Uma lei deve apenas simplesmente representar o que é útil para a sociedade, definir como reprimir o que é nocivo determinando assim negativamente o que é útil." (cf. 1995:93).

Ora a independência da lei social e política às leis naturais e religiosas do passado, bem como às formas das leis espirituais da razão humana, se por um lado promoveu a independência da razão, responsabilizando-a no intuito de uma consciência humana crítica, nessa "promoção", nada de novo lhe deixou, relevando o humano a uma axiologia sem limites, deixando a consciência à análise patológica da psicanálise estruturalista (Lacanianana p.ex.), e abandonando na confusa definição do que é o humano o projecto humanista na sua essência universal.

O lance dado a uma substituição de valores e a uma nova fundação ética, germinada e sonhada pela *modernidade* e pela *ilustração*, em definitivo não se deu, restando dela apenas a positividade do *jogo e das regras*, ocas de humano, de tal forma que ganham ecos de lamentos repetidos o que sempre se lê em Pessoa: a *verdade de facto* "como coisa real por dentro" e as *formas jurídicas*, essas "como coisas reais por fora". (cf. Álvaro de Campos, 1978:252).

Mas a retirada do intelectual e do filósofo da instituição política não se justifica apenas decorrente desta contingência paradigmática, pois desta situação, as contrapartidas ao nível dos poderes executivos, fizeram vingar paradoxos jurídicos, legalizando ainda a perversão dos novos poderes, sobre os clássicos normativos da ética e da axiologia.

Assim a cisão estabelecida, promoveu distâncias que cada vez se cavaram mais fundo, e, que não raras vezes, quando se tentam ultrapassar degeneram na anulação de um pelo outro; ou seja, ou o intelectual se transforma em político deixando o exercício e a soberania da sua consciência, ou o político se transforma em intelectual, deixando a seu tempo, o compromisso tácito de subserviência partidária, em favor do uso incondicionado da liberdade sua consciência transcendental.

A cisão, que bem se reconhece hoje no tecido social, pela figuração tipificada do *rostro político*, resulta ainda do facto da maioria dos grandes partidos europeus constituírem *resíduos* dos grandes movimentos ideológicos decorrentes dos veios das filosofias sociais e políticas do séc. XIX - como bem assiná-la Kircheimeir (cf.1988:107) - surgidas aí, para darem resposta aos grandes problemas da sociedade industrial; mas, o que é facto, é que esses *resíduos* presentes ainda em alguns desses partidos, se apresentam, hoje, exíguos e cada vez mais com menor importância. Preocupados antes com a proliferação de laços entre grupos de interesses que, não raras vezes, se afastam ou são mesmo antagónicos aos reais interesses dos grupos sociais que pretendem representar, o perfil dos partidos, compreende-se nas democracias europeias actuais, perfeitamente encaixados no eixo dinâmico central do *estado* ou seja no poder executivo como sustento natural de uma ordem económica que vai escondendo, como se sabe, a perda dos referentes da sua sustentabilidade.

Deste modo, ao contrário do que sucedia com os partidos de integração social do passado recente, os actuais, desenvolvendo cada vez mais uma diminuição das motivações ideológicas, sustentam-se apenas na condução de um eleitorado composto por indivíduos cuja relação com a política é superficial e pouco duradoura. E, neste contexto, conviria, recordar como se poderia entender hoje o *pathos* dessa sonhada indissociação do *sujeito-razão*, outrora ideia do progresso, que apenas, pode agora contemplar a imagem de *indivíduos sociais*, não como sujeitos plenamente conscientes de si mesmos, fundantes, soberanos, donos de si

e da sua história, mas antes, a de actores sociais que desde a *crítica psicológica do sujeito*, à *crítica da razão instrumental*, à *crítica da razão pela filosofia da linguagem* (cf. Moran, 1998:17-38) nos dá, tão somente, a dramática imagem de um homem racional mergulhado numa irracionalidade incontrolável (cf. Marcuse, 1969).

Deste modo, a escassez da presença do filósofo na instituição política, encontrará causas para além das que se podem num primeiro olhar constatar, causas que não têm apenas a ver com as naturais reduções e as incompatibilidades próprias das aplicações da teoria à prática, mas também, as que têm origem na consciência crítica que reflecte o modo praxiológico ou o modo de utilização do referencial teórico, e, vai constatando a sua degenerescência final, é dizer, que se se vai dando conta das reduções, efectivas, e intencionais, operadas pelos meios práticos aos conteúdos idealizados.

Os poderes políticos executam-se, aparentemente, nesta figuração, sem responsáveis, permitindo-se a uma flexibilidade tal, que esta surge aos olhos do filósofo e do intelectual como mancha indelével do acto da governação.

Com efeito, as reduções da ética na política são entendidas sob o efeito de um lapso histórico, e como escreve Cassirer: "Maquiavel vai às lutas políticas como a um jogo de xadrez. Ele que havia estudado as regras do jogo detalhadamente. Mas nunca teve a menor intenção de mudar ou criticar a ditas regras. A sua experiência política havia-lhe ensinado que o jogo político só se jogaria com fraude, com engano, traição e delito. Ele não censurava nem recomendava tais coisas. A sua única preocupação era encontrar a melhor jogada - a que garantisse ganhar a jogada." (in Cassirer 1993:170).

O ponto nevrálgico da cisão entre projecto político e prática política parece, pois, remeter-se a implicações de ordem ética.

Do ponto de vista do intelectual a ruptura tem mantido ela própria as bases do sistema partidário, bem como a manutenção de uma espécie de *poder* que tem vindo a substituir a *razão moral* pelos imperativos da *razão do estado*.

Uma coisa passa assim a ser certa sobre essas mesmas razões, a que admite dentro do jogo político a violação efectiva dos normativos axiológicos básicos de uma ética humana e universal, e outra, que sendo desta distinta, sempre lhe é sequencial, e, que faz crer que a violação efectuada se justifica por uma necessidade inevitável.

Este fenómeno, analisado por Kirchheimer, Lenk e Neumann (1980: 30), entre outros, mostra-se capaz de produzir mudanças sobre todo o tipo de decisão participativa individual, mudanças no direito de cidadania dos indivíduos, as quais se podem incluir já no conceito de *mercâdotecnia política*, cujo programa contempla, exclusivamente, a quantificação i.e., a reconversão de indivíduos a um corpo eleitoral manipulável.

A ética é, pois, desde aqui aviltada, quando esta reconversão utilizando meios programáticos de marketing e mediatização, para os quais, manda a verdade que se diga, contribuem em boa medida algumas ciências sociais e humanas, de certas áreas da psicologia social e da sociologia quantitativa, (cf. Sedas Nunes, 1972), promovem a direcção das vontades individuais, à anulação pura e simples de uma consciência crítica, reduzindo-as aos fascínios dos pequenos poderes materiais, em troca do uso da liberdade consciente dos juízos.

O poder passa assim, cada vez mais longe do sentido do *poder* humano enquanto *conatus*, como *força* e como *desejo* do Outro, da *Otreidade* na reflexão de si, tal como esta se pode rever em Levinas (cf. 1972:42-50); como relação e revelação de uma ética com sentido e significado humanos.

Talvez o hiato se possa reconhecer na ausência das respostas que orientem não so as bases do que é o humano, mas também, na ausência de resposta sobre o que do humano é a *dignidade* e a *soberania*, como exercícos de poder, de *conatus* (espinosiano) e do *desejo*, como formas de humanidade (Espinosa,1965).

Recolher, assim à *Ética* de Espinosa poderia de algum modo dissipar certas ausências, bem como dissipar dúvidas sobre o significado intrínseco do *poder* como forma primeira do ser, *ser* na sua soberania e na realização do desejo. Sem essa contribuição primeira a confusão nas relações de poder mantém-se, como se manterão permissivas e aleatórias as relações da política e do poder.

Todavia, o problema das democracias actuais, coloca-se hoje, como refere Perales, sob a questão se é já possível recuperar a *base moral da democracia*, e de Kelsen, ou do conceito de *democracia relativista*, a Bobbio ou ao conceito de *democracia mínima*, a Schumpeter ou ao conceito de *democracia competitiva*, o quadro estabelece não apenas justificações sociais de uma perda, a da *substancia moral*, mas também a de uma outra, a da *substancia humanista*, perdas que se acentuam na prática política dos regimes democráticos. Neste sentido, se este desaparecimento da *substancia moral* das democracias ocidentais, por um lado pode ser compreendido sob três grande ameaças internas a saber: o *relativismo moral*, a *apatia política*, e a *racionalidade instrumental*, (cf. Perales, 1998: 9 29), por outro, este desaparecimento, não pode ser explicado senão pela ausência do intelectual e do filósofo na prática política.

O carácter do êxodo filosófico da esfera da acção política parece, pois, residir nas formas *a éticas* da re-presentação política, formas, cuja lógica aparentemente eudemonística têm ultrapassado, de modo implacável, a reflexão axiológica e humana, comprometendo definitivamente a razão, a uma *racionalidade irracional* a qual toda a *Escola de Frankfurt*, (de Adorno, Habermas a Marcuse e outros) já compreendeu e já alertou.

Testemunhar as misérias da política, parece ser em definitivo a herança da pós-modernidade, não escondendo, dessa "dádiva", nem a desintegração da *razão*

das suas modalidades clássicas, nem a *maquiavélica* demonstração de como os processos humanos convivem e se organizando sobre uma crise profunda de valores.

Mas, se é certo saberem-se problemáticas as questões relacionais da ética com a política, o certo é que, o que hoje nos é dado a observar nessa espécie de eclipse ético, são já formas timidas, mas certas, que despontam do centro nevrálgico da dissidência entre o político e o filósofo, formas que alimentando a consciência de si podem dar força à consciência crítica colectiva. E se uma dívida, se vai mantendo, (talvez a do filósofo à política ou ao contrário), nesta correlação, de todos os modos dialéctica, não seria de todo discipiente perguntar quem deve a quem...

Ainda que as formas *eróticas do poder político*, acentuem o prazer do *jogo* e continuem a exercer, sobre as classes políticas, o fascínio que o filósofo e o intelectual sempre recusaram (em substituição da procura das *possibilidades da impossibilidade*, de que sempre se alimentaram), não restam dúvidas, que os fundamentos por estes defendidos, incompatíveis com as formas do poder político, não se desvaneceram, como forças universais e universalizantes. Essas mesmo que sempre procuraram modelos mais aproximados da verdade, e que sempre os prefiguraram às tentativas da ética que procura o humano do humano para responder ao projecto da humanidade.

O eclipse ético, que como todos os eclipses só pode ser temporário, confirma afinal o que se vai suspeitando acerca da cisão estabelecida, e, por não poder ser possível nem ao *logos universal* nem à razão humana em particular a convivência prolongada com as formas paradoxais do juízo, começa a ser previsível vaticinar que o tempo onde a formas do exercício político sem ética viveram, vão experimentando já os princípios da sua agonia.

De todos os modos, do fosso cavado, não sairemos impunes, o contrário significaria o esquecimento de que o conhecimento, e, todo o trabalho intelectual, só ganham sentido quando aplicados à melhoria da condição da vida na terra, ou como escrevia Kolakowski algures: "que o valor e alcance do conhecimento, do pensamento e da filosofia, apenas descobrem sentido quando se dão conta da sua dimensão prática e humana".

Referências Bibliográficas

- BELO, F.
(1977) *Notas para o conceito de ideologia*. Lisboa, Regra do Jogo. p. 9
- BOBBIO, N.
(1994) "democracia y sistema internacional", *Rev. Internacional de Filosofia Política* nº4. Mexico Madrid.
- CAMPOS, A.
(1978) *Poesias de Alvaro de Campos*. Lisboa, ed. Atica. p. 252
- CASSIRER, E.
(1993) *El mito del estado*. Mexico. Fondo de Cultura Económica.
- FOULCAULT, M.
(1995) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, ed. Gedisa
- GINER, S.
(1970) *Initiation à l'intelligence sociologique*. Toulouse, Privat.
- GODELIER, M.
(1977) *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero.
- GOMEZ Heras,
(1988) "Un puesto para la etica en la politica. Barcelena ed. Proyecto.
- HUSSERL, E.
(1954) *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente phanome-nologie*. (Husserliana - VI). Haia.M. Nijhoff.
- KELSEN, H.
(1974) *Essencia y valor de la democracia*. Mexico, ed. Nacional.
- KIRCHHEIMER, O.
(1988) "El declive de la oposicion" in *Debats*, nº 23, pp. 107-115
- LENK, Neumann.
(1980) *Teoria e sociologia criticas de los partidos politicos*. Barcelona, ed. Anagrama.
- LEVINAS, E.
(1972) *Humanismo del otro hombre*. Madrid, ed. Carrapos.
- MAQUIAVEL, N.
(1981) *El principe*. Madrid, Alianza.
- MARCUSE
(1969) *El hombre unidimensional*. Barcelona, Bib. Breve de Bolsillo.
- MARX, K.
(1975) *A ideologia alemã*. Lisboa, ed. Presença
- MAUSS, M.
(1966) *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- MORAN, J.
(1998) "Retorno al sujeto". Barcelona. Anthropos.
- ESPINOSA, B.
(1965) *Etica. Parte IV. Da servidão ou das forças das Afecções*. Coimbra, Atlântida.
- MATE, R.
(1986) *Modernidad, Religion, Razon*. Barcelona. Anthropos.
- PERALES, E.B.
(1998) "Existen criterios morales de la acción política? Busqueda historica y aplicacion democratica" in *La politica desde la etica*. Barcelona. Proyecto.
- PEREIRA, J. E.
(1974) *Silvestre Pinheiro Ferreira*. Coimbra, ed. Universidade de Coimbra.
- SANTOS, L. R.
(1992) "A revolução da Razão ou o paradigma político do pensamento" *Rev. Analise*, Lisboa, p. 23
- SCHUMPETER, J
(1968) *Capitalismo Socialismo y Democracia*. Madrid, ed. Aguillar.

LEGITIMAÇÃO DO PODER POLÍTICO NA ANTIGUIDADE

ANTÔNIO AUGUSTO TAVARES

O tema conduz-nos à vasta temática da história política, evocando espontaneamente a Grécia. Mas, neste caso, vamos para além da *polis* grega, para considerarmos de forma mais ampla o governo das comunidades humanas, quaisquer que elas sejam, estruturadas em sociedades estáveis a prosseguirem objectivos comuns. Começemos pelo princípio da fase letrada da humanidade, ou seja pelo início da "história", segundo a linguagem corrente.

O poder político na Mesopotâmia

O primeiro grande surto de urbanização surge no IV milénio a. C., no sul da Mesopotâmia, onde se encontram os primeiros testemunhos escritos. As cidades, separadas umas das outras e sem limites geográficos definidos, são pequenos estados autónomos, monarquias militares onde o detentor do poder político é o melhor guerreiro. Tal não impede que tenha existido, pelo segundo milénio a. C., uma "primitiva democracia", como alguns designam o processo da escolha. Tenha sido ou não esse o processo, é evidente que a valentia física do guerreiro, digamos a força das armas, é que justificava o poder político.

Dentro da cidade, o poder exerce-se em duas vertentes: uma interna, numa dialética de apropriação dos bens materiais do templo por parte do palácio real ou por vezes em sentido contrário; outra externa, caracterizada pela tendência do alargamento do território. Situa-se aqui o início da expansão imperialista. Efectivamente é na Mesopotâmia que nascem os primeiros impérios conhecidos.

O elogio do poder da força dentro da sociedade ficou patente no chamado cântico de Lamec que regista o *Génesis* (4,23,24): "matei um homem porque me feriu e um jovem porque me pisou. Se Caim foi vingado sete vezes,

Lamec sê-lo à setenta vezes sete ...” É a exaltação da lei da vingança e da força que prevalecia nas sociedades primitivas, mesmo no processo de consecução do poder dos chefes políticos. Tudo se iria alterar quando se impôs o sistema de acesso ao poder pela via da hereditariedade através da primogenitura, o que não evitou por vezes a usurpação. Quando tal aconteceu, o usurpador serviu-se de todas as armas e recorreu aos mais diversos meios para se justificar, mas, para além de tudo, apelou por sistema para a eleição do deus ou dos deuses. A eleição por parte da divindade tornou-se de facto o grande título de legitimação do rei legítimo ou usurpador do trono. Exemplo paradigmático é o de Sargão de Acad, o fundador do primeiro grande império conhecido, pelo século XXIV a. C. Estabeleceu a capital em Acad, na região da actual capital do Iraque, fundou o primeiro exército permanente com cerca de 5400 guerreiros profissionais “que comiam diariamente no seu palácio”, unificou o sul da Mesopotâmia e estendeu largamente os seus domínios desde o Tigre até ao Mediterrâneo e desde as montanhas do Líbano até ao Golfo Pérsico.

Tais façanhas militares entusiasmaram de tal modo os seus contemporâneos que tiveram a impressão da descoberta de um mundo novo. Transformaram o homem num herói, que ultrapassou os limites humanos, pelas suas especiais relações com os deuses a partir do seu nascimento: fora predestinado antes de nascer de uma grande sacerdotisa, foi lançado ao rio donde seria retirado, como iria a acontecer mais tarde com Moisés, etc. Amado particularmente pela deusa Ishtar, passaria de simples copeiro-mor do palácio, para o trono! Este processo de heroização iria continuar com os seus próximos descendentes. Recordemos que o seu neto Naram-Sin já usaria o título de “rei dos quatro cantos do mundo” e, provavelmente, terá sido divinizado.

As ligações privilegiadas com a divindade seriam o grande título de legitimação dos seus sucessores acádios e de outros soberanos da Mesopotâmia em diversas épocas, designadamente no período babilónico e assírio. A mentalidade difundida de que os soberanos eram escolhidos pela divindade explica a duração das dinastias e de reinados, apesar das anomalias na sucessão. Recordemos alguns casos do império neo-assírio: Sargão II morreu no campo de batalha, tendo a sua morte ocasionado violenta revolta pela sucessão, que levou Senaquerib ao trono; este, por sua vez, seria assassinado e o seu filho e sucessor, para não ter a sorte do pai, eliminou uma série de fidalgos e cortesãos; Assurbanipal, ao suceder-lhe, provocou revoltas e lutas sangrentas. E outros exemplos se poderiam apontar se quiséssemos seguir por esta linha. O que é curioso, e para nós tem interesse neste momento, é que todos os usurpadores fizeram propagar argumentos diversos para legitimarem a conquista do poder, recorrendo sistematicamente à vontade do deus ou dos deuses.

A religião, que penetra na alma do povo, foi sempre terreno aproveitado pelos políticos. Digamos que esta é uma constante da história: embora de natureza diferente e com finalidades diversas, o "religioso" foi sempre reivindicado pela esfera do político. Na Mesopotâmia, não faltam exemplos bem significativos de titulaturas em que os soberanos se apresentam como eleitos da divindade e fazem exarar em estelas, para que todos vissem, os símbolos da realeza ou fazem gravar inscrições que são textos de propaganda da sua eleição divina. Desta forma, o rei, mesmo usurpador ou assassino dos seus rivais, era sempre legítimo. Era rei por vontade de deus.

Esta linguagem, a que, desde a Idade Média, estamos habituados nas próprias monarquias ocidentais, tem portanto remotas origens e uma longa história. A sua matriz vem do Médio Oriente Antigo, onde, por várias circunstâncias, mais necessária seria para os soberanos, principalmente para justificarem as suas guerras. Por mais injustas e cruéis que elas fossem, eram sempre guerras santas porque promovidas pelo mandatário do deus. A ideologia religiosa foi particularmente importante para defender a máquina de guerra dos Assírios e tornou-se necessária em todos os casos para exaltar a vitória ou desculpar a derrota. Era a vontade do deus.

Vencedor ou vencido, os súbditos não deixavam de servir o rei. O serviço que lhe prestavam não era forçado ou artificial. Assentava numa "teologia da obediência", como lhe chama Paul Garelli. Servir o rei era servir a divindade². Dentro desta história mental, se pode avaliar a cruel ironia: apela-se à divindade para justificar o abuso da força, para legitimar as maiores crueldades, como foram aquelas que caracterizaram particularmente as guerras assírias. Eram justas e santas, porque os deuses não são cruéis.

Embora seja esta a imagem dominante do poder político na Mesopotâmia, não devemos silenciar um dos aspectos de interesse a que já fizemos breve alusão: a existência de instituições de carácter democrático, no segundo milénio a. C. a moderarem os regimes totalitários, como era o caso da "assembleia de anciãos" e dos chamados "homens da cidade" em sociedades como a de Mari, mas a verdade é que o soberano tinha normalmente um "carisma" pessoal que lhe permitia ultrapassar as cláusulas ou limitações institucionalizadas, tanto no plano nacional como internacional. Ficaram conhecidos tratados internacionais entre os grandes estados da época: Egipto, Hititas, Assírios e Babilónios³. Em tais tratados, que são importantes testemunhos para a história diplomática, existem cláusulas pormenorizadas e por vezes rigorosas que deveriam ser respeitadas pelas partes, mas quantas vezes se sobrepunha ao próprio direito internacional a prepotência de um rei.

O poder político no Egípto

Se a crueldade das guerras e o despotismo dos reis caracterizam a política na Mesopotâmia, tudo parece diferente no Egípto, salvo a legitimação divina. Aqui a ideologia religiosa é de tal modo envolvente que a política, a economia, a cultura, etc. só na religião encontram a explicação adequada. Trata-se de uma civilização marcada por uma ideologia tão singular e complexa que não é possível isolar o elemento político do económico, do cultural, etc, pois todos eles têm as suas raízes na religião⁴.

No Egípto, ficou famoso o poder totalitário do faraó divinizado, embora na prática tivesse as suas limitações que vinham dos templos, dos cortesãos, dos filhos por vezes em número mais que exagerado e das próprias mulheres do harém. Por tais razões, também no Egípto houve por vezes necessidade de defender a legitimidade do poder pelo recurso à eleição divina.

Vejamos alguns exemplos do recurso à legitimação divina para justificação do exercício do poder real: Hatshepsut, Tutmósis III, Ramsés II. O primeiro caso é certamente o mais significativo. Estamos em presença de uma mulher que é faraó. Chamar-lhe rainha não será muito correcto, pois ela é de facto o faraó, o rei do Egípto, contra todas as normas e constante tradição do país. Havia pois que justificar e legitimar o seu poder real. Para isso, uma vez no trono, a corte havia de fazer proclamar e representar na arte parietal o seu nascimento resultante de uma união física do próprio deus Amon com a rainha sua mãe.

No seu templo funerário em Deir el-Bahari, fez representar em baixos-relevos, da maneira mais engenhosa e realista, essa teogamia: o deus toma a forma de Tutmósis I e entra nos aposentos da rainha, aproxima-se e ela exulta perante a beleza do deus cujo "amor penetra os seus membros"... Passado o devido tempo, veio a nascer a criança e, logo a seguir ao nascimento, surgem os deuses em assembleia a exultarem de júbilo e a proclamarem: "ela é tua filha, nascida do teu corpo, que concebeste e geraste"⁵.

Desta forma, perante tão extraordinário nascimento, Hatshepsut, apesar de mulher, não poderia ser considerada usurpadora, visto que fora gerada fisicamente pelo próprio deus Amon. A barba postiça que uma vez ou outra iria usar nem era necessária para disfarce, mas apenas por costume ou tradição cerimonial. Ela era o faraó por eleição divina desde o ventre da mãe. Por esta forma engenhosa se proclamou a divinização de Hatshepsut como um facto "histórico". Não era aliás caso único na história do Egípto, pois já os três primeiros reis da V dinastia haviam nascido de uma mãe mortal que tivera relações com o próprio deus, segundo antigas tradições míticas dos Egípcios.

O caso de Tutmósis III é diferente. Trata-se do faraó que mais se distinguiu nas campanhas militares para Oriente. Estas foram dezassete e prolongaram-se por

cerca de 20 anos. As guerras trouxeram ao Egito riquezas até ai nunca vistas, para a corte, para os templos e para os militares. Viveu-se no seu reinado uma mistica de guerra ao serviço do imperialismo. O Egito nunca vivera uma experiência semelhante. Para legitimar esta politica, era necessário apelar para a vontade de Amon, o deus dominante do Império Novo, o deus da divinização do faraó. Foi o que efectivamente aconteceu, como se depreende da literatura orientada da época, ou seja da literatura de propaganda que tinha origem na corte.

O poder do faraó só justificava-se sempre pela eleição divina ou seja por uma predestinação anterior ao nascimento. Ai assenta toda a literatura exaltante dos feitos do soberano egípcio; ai encontram explicação os anais, os relatos das batalhas, os hinos reais, os poemas de vitória, a literatura épica, a arte que exalta as conquistas e põe em realce a valentia do rei guerreiro no Império Novo.

Mas não foi apenas Tutmósis III a distinguir-se na guerra. Entre outros que revelaram extraordinária bravura em combate, temos de distinguir Ramsés II. cuja valentia na batalha de Cadesh contra o rei hitita Mutuali, por volta de 1293 é exuberantemente celebrada por Pentaur, poeta da corte. A imaginação creadora do poeta vai para além de todos os limites: representa o rei sozinho, sem ter ninguém a seu lado, dotado de uma destreza e valentia sobrehumanas a infligir estrondosa derrota ao inimigo: "Nenhum chefe está comigo... a minha infantaria e os meus carros de guerra abandonaram-me... todos estes povos estão contra mim... os meus soldados abandonaram-me. Mas eu clamo e apercebo-me de que Amon vale mais para mim do que dez milhões de soldados, do que centenas de milhares de carros. Amon acorre ao meu apelo, pega-me pela mão, dá um grito de alegria e exclama: "salvê, salvê ó Ramsés, amado de Amon. Eu estou contigo, sou teu pai, sou o senhor da vitória, que ama a valentia". O poder e a valentia do rei estavam em Amon, por isso a vitória estava garantida. Só faltava a exaltação e a glorificação, o que viria a acontecer quando "os soldados voltaram para louvarem o meu nome, ao verem o que eu tinha feito"⁶.

É claro que não podemos dar crédito a estas palavras, tal como não podemos entender como relato histórico o longo texto que um artista gravou nas paredes do templo de Luxor para celebrar tal feito de Ramsés. É mesmo o mais longo texto mural que se encontra no Egito. Trata-se de linguagem de exaltação de alguém que é um eleito do deus de quem recebe o poder e a valentia, pois sabemos que, em tal batalha, não houve propriamente um vencedor. Seguiu-se, sim, um notável tratado de paz entre os dois soberanos, que constitui uma peça fundamental na história da diplomacia da antiguidade⁷.

A linguagem de autêntico culto idolátrico ao faraó e ao seu poder divino repete-se na própria liturgia da morte, "quando semelhante aos deuses, ele ia dormir no seu horizonte" ou seja quando era transportado na barca para a mansão eterna. Assim escreve um poeta, alto funcionário da tesouraria, por ocasião do acesso ao trono de Seti II (1292-1225): "volta para mim a tua face, sol

nascente, que alumias as Duas Terras com a tua beleza. Tu és para os homens o sol, tu que afastas do Egipto as trevas. Tu tens a aparência do teu pai Rê, que se levanta no céu... tu ouves as palavras de todos os países, pois tu tens milhões de ouvidos. Os teus olhos são mais claros que as estrelas do céu, a tua vida é melhor que o sol...⁸. O poeta sabia que esta "omnipresença" faraónica se devia aos inúmeros escribas e funcionários públicos que estavam em toda a parte, para receberem os impostos, para informarem os serviços centrais e para tudo fiscalizarem.

Não há dúvida, os deuses, tanto no Egipto como na Mesopotâmia, segundo a mentalidade generalizada, estavam presentes na escolha dos reis, determinavam a sorte das batalhas, intervinham no decurso da história. E actuavam através de oráculos, de sonhos, de profecias de que se faziam eco poetas e artistas, meios de intervenção generalizados ao serviço do poder dos chefes políticos.

Não fogem a esta regra os reis de Israel com as guerras que promoveram. Tenhamos presente que as perspectivas abertas pela Aliança do Sinai não são de paz mas de combate. Deus promete uma pátria ao povo de Israel, mas este tem de a conquistar (*Ex.* 23,27-33). A guerra que os Israelitas vão promover contra os Cananeus, guerra obviamente ofensiva, é considerada uma guerra sagrada. As guerras deste povo são guerras nacionais, não só dos reis que as promovem, mas "guerras de lavé". O rei era não só o eleito, o "ungido" de lavé, o "Senhor dos exércitos", mas o comandante das suas tropas no tempo de paz e no tempo de guerra.

Tal como no antigo Oriente em geral, os reis iam para a guerra em determinada época do ano, como nos informa o *Segundo Livro de Samuel* II,1: "na época em que os reis costumam sair para a guerra". A guerra fazia parte das funções do rei. Para isso havia sido escolhido para a realeza. De certa forma também a guerra entrava na esfera do divino.

No antigo mundo ocidental

No mundo ocidental, concretamente na Grécia e em Roma, as coisas passam-se diferentemente. Em Atenas, encontramos, já no século V a. C., uma forma mais avançada de regime político e de exercício do poder, sem recurso aos deuses. Como sabemos, a cidade grega converge para um centro, a *ágora*, e à volta desse centro encontram-se os edifícios públicos e as lojas do comércio. É ali que o cidadão, o habitante da *pólis*, o "político", recebe todas as informações e pode comprar tudo o que precisa: peixe, carnes, queijos, vinho, louças de todo o género, peças de vestuário, calçado, etc. Nas grandes cidades, não faltam mesmo os cambistas e usurários que se encarregam de receber ou depositar dinheiro.

Quanto ao regime político, fixemo-nos concretamente em Atenas por ocasião da eleição de Clístenes, em 506 a. C., para arconte da cidade. A sua eleição é a expressão da vontade de uma sociedade onde é reconhecida e respeitada a intervenção dos seus membros na vida política. Não se trata de escolha dos deuses. Uma vez no exercício do poder, Clístenes apoia a criação das autonomias locais, organizando para isso os *demos*, em número de cem. Cada *demarca* é eleito por um ano e desempenha papel importante na administração local. Ao mesmo tempo um chefe político preside às instituições centrais do estado. Recorde-se a título de exemplo a importância da assembleia do povo, a *ecclesia*, composta por todos os Atenienses no uso dos seus direitos cívicos, que detém o poder supremo do estado.

É claro que, num estado de direito, não poderia faltar também legislação aplicável aos cidadãos perigosos e subversivos. Para eles criou a lei do ostracismo. No princípio de cada ano, o Conselho dos Quinhentos submetia à Assembleia do Povo a pergunta se havia ou não lugar para se recorrer ao ostracismo. Se a assembleia se pronunciasse maioritariamente a favor, haveria uma reunião onde cada um poderia inscrever numa concha (*ostrakon*) ou sobre um fragmento de argila o nome daquele que era considerado perigoso para o estado. E, se numa reunião de 6.000 cidadãos, houvesse votação maioritária, tal cidadão teria de ser afastado durante dez anos. Só depois poderia regressar ao país e recuperar os seus direitos.

Num estado organizado politicamente desta forma, teria de haver quem exercesse a tempo integral o poder político. Por tal razão, estabeleceram-se honorários para quem exercesse tais funções electivas. Ficou a dever-se a Péricles tal decisão. Numa palavra, eram reconhecidos a todos os cidadãos os mesmos direitos, sem se olhar à categoria social, aos meios da fortuna ou ao nível da cultura. Atenas podia orgulhar-se, assim, de possuir a *isonomia*, a *isogoria* e a *isocracia* ou seja a igualdade de direitos perante a lei, a igualdade no falar, ou seja a igualdade de expressão e a igualdade no poder⁹.

O exercício destes direitos tornou-se uma realidade concreta na vida política e social e não se pense numa liberdade sem responsabilidade. Havia correntes de opinião e renhidas lutas para alcançar o poder; havia tensões e polémicas de que nos dão conta algumas peças de teatro e obras de vários escritores. Recorde-se por exemplo que Sócrates foi condenado à morte, em 399 a. C., como inimigo da democracia, sendo acusado de corromper politicamente a juventude. Platão, por sua vez, defendia um ideal de estado onde o poder deveria estar nas mãos de uma minoria aristocrática militar, fazendo-nos lembrar a classe dirigente dos Espartanos. Tenhamos também presente o que se passou nas lutas, mesmo de carácter ideológico, com os Macedónios, quando o famoso orador Demóstenes nos fala de uma hegemonia universal da Hélade unificada, hegemonia que afinal iria ser praticamente realizada pelo macedónio Filipe e sobretudo por seu filho

Alexandre. Foi principalmente este que, ao conquistar o império persa e ao avançar até à Índia, iria contribuir como ninguém para uma aproximação económica e cultural entre o Ocidente e o Oriente. Pela primeira vez o poder de um soberano do Ocidente se estendia ao Oriente.

Por quanto acabamos de ver, o poder político na Grécia da *pólis* e da *democracia* está bem longe do conceito de poder ligado à esfera mitica da vontade dos deuses. Na Grécia clássica e no período helenístico, estamos perante um poder laico¹⁰.

Mas temos de o questionar: será que prescinde da religião, uma vez que tem a sua origem no povo e não nos deuses? De facto, contrariamente ao que acontece nas civilizações orientais, o chefe político não recebe o poder da divindade, mas tem consciência de que é bom agradar ao povo e de atrair o aplauso das massas. Para isso, não deve prescindir das boas relações com o poder religioso, nem poderá esquecer a adoração pública aos deuses e as peregrinações aos grandes santuários. O chefe político que adora a divindade em público atrai as multidões. Recordemos a este propósito o exemplo de Alexandre Magno. Apoiou-se nos sacerdotes de Éfeso, onde se encontrava o célebre templo de Artemisa e serviu-se de idêntico poder religioso ao fazer-se sagrar faraó do Alto e do Baixo Egipto. Com objectivos políticos, favoreceu o culto dos deuses egípcios e ele próprio empreendeu uma peregrinação através do deserto da Líbia para consultar o oráculo de Amon. Era importante ter a aprovação do grande deus, que de facto não faltou: os sacerdotes do oráculo saudaram-no como filho de Amon e predisseram-lhe o império do mundo.

Política e poder em Roma

A antiga Roma tem para nós uma importância especial, não fosse ela a mãe do Ocidente.

Como sabemos, quando Roma se libertou do domínio etrusco, iniciando a experiência da república, por 509 a. C., já tinha apreciável maturidade política. Assim se compreende que, durante o século V, a. C. a sua actividade não se limitasse a resolver questões internas, pois sustentou guerras defensivas, ripostou aos ataques das cidades etruscas do Norte, expulsou os Sabinos e os Écuos a Leste, derrotou os Volscos a Sul. Usou das armas e, ao mesmo tempo, estabeleceu acordos para defender a sua existência; organizou as magistraturas; fortaleceu as instituições de governo com base na democracia; codificou a "Lei das Doze Tábuas", revelando desde logo a sua vocação de pátria do direito no Ocidente. O estado em Roma assentava já durante a república na força do direito, rejeitando o principio do direito à força, próprio dos povos bárbaros.

Não nos será permitido nas presentes circunstâncias demorar na análise da constituição republicana e das magistraturas, mas, ao menos, prestemos atenção ao sistema eleitoral em que estava integrado todo aquele que, inscrito numa centúria, havia completado dezassete anos. Tornava-se então cidadão elegível, mas devia respeitar a escala da hierarquia política, o *cursus honorum*, que exigia entre uma e outra magistratura dois anos de intervalo. Ao anunciar a sua candidatura, ou seja quando pretendia alcançar uma magistratura, deveria anunciá-la publicamente no *Forum*, dezassete dias antes da votação. Naturalmente aproveitava esse período eleitoral para fazer a sua campanha, vestindo uma toga branca (*toga candida*), donde vem o termo de *candidatus*.

Estamos perante um processo democrático de acesso ao poder verdadeiramente moderno, nalguns aspectos mais isento e transparente do que nos tempos actuais, se tivermos em consideração que o direito público estabelecia dois princípios básicos: a anualidade dos cargos na república e a colegialidade dos mesmos. Desta forma rejeitava-se todo o carácter vitalício e a tentação do despotismo no exercício do poder¹¹.

Dentro deste quadro institucional, tinham importância os "partidos políticos", as forças de pressão e da propaganda não só para conquistar o poder mas também para o sustentar depois de conseguido. Os meios de comunicação da época desempenharam neste ponto papel relevante, distinguindo-se a oratória¹². Eis um exemplo bem significativo: a "Lei Gabinia" concedeu à plebe o direito de eleger os seus generais e assim vemos eleito Pompeu em 67 a. C. Uma análise histórica do momento faz-nos ver que teve importância decisiva para que ele fosse eleito a oratória inflamada de Cícero, que lhe enaltecia as qualidades militares e o apontava como um "homem caído do céu". Também os meios de comunicação da época tiveram enorme importância na fama de que se revestiu Octávio, ao implantar um regime político de tipo pessoal, sem cair no militarismo. Foi a sua forma de exercer o poder que lhe mereceu ser designado *Imperador César Augusto*. Nasceram com *Augusto*, designação que lhe dera o Senado, dois títulos que iriam perdurar pelos séculos seguintes. *César* tornou-se título dos soberanos do império romano e de outros. Seria usado, por exemplo, por Carlos Magno e tomaria a forma de *Kaiser* pelos Alemães, pelos Polacos e Checos. Entre os Russos, ficaria patente no *Kzar*; enquanto nos povos românicos prevaleceria o título de *imperator*; imperador.

A ideologia imperial que emergira nos finais da república iria desenvolver-se e impôr-se de forma decisiva durante o principado de Augusto. Era uma ideia de exercício do poder muito próxima da ideologia de um nacionalismo alargado. Fazia-se crer que o acto de conquistar novas terras e de exercer sobre elas o domínio político era uma extensão das bênçãos da civilização aos países mais atrasados. A expansão era por conseguinte uma libertação, tal o sentido eufemista que se atribuía ao imperialismo romano¹³.

A força desta ideologia imperial é a mais forte e consistente que até então se vira. Assim se compreende que, apesar de não existir um direito de sucessão por via hereditária e, apesar de crises e períodos momentâneos de anarquia, o Império continuou, no Ocidente, até 476 e no Oriente até 1453. É este um facto histórico verdadeiramente notável e único na história antiga a permanência do poder no império romano, sem que o imperador tivesse que apelar para uma legitimação divina e sem poder apelar para o título do sangue que porventura lhe viesse do seu progenitor.

O imperador tanto podia ser um romano como um espanhol, um sirio ou um africano. Nem era obrigatório que fosse um patricio romano ou membro da aristocracia de qualquer província; podia ser oriundo das camadas mais baixas da sociedade. É verdade que os primeiros saíram da aristocracia, mas os que se seguiram já foram oriundos do grupo dos senadores ou da classe equestre e, a partir do século III, provêm sobretudo do exército, fosse qual fosse o estrato social dos seus pais: Pertinace era filho de um carvoeiro, Maximino foi um pastor dos Balcãs, outros, como Diocleciano, seriam filhos de camponeses, Galério teve por mãe uma bruxa, Constantino era filho de uma empregada de estalagem, etc.

O seu poder como imperadores e a grandeza do império não se ressentiam com a sua origem modesta. A própria sobrevivência do império não sofria com a falta de continuidade de sangue real na corte. Se não vejamos qual foi o destino dos imperadores romanos: apenas dez morreram no leito; vários morreram diante dos inimigos; uns morreram envenenados outros decapitados; alguns lançados ao Tibre, etc. Apesar de tudo, o império de Roma subsistiu como nenhum outro e não é possível questionar-se o seu poder e importância na história da civilização "ocidental".

Conclusão

Quanto acabamos de expor não é mais do que uma introdução à temática vasta da história política da Antiguidade. Salientámos diferenças fundamentais na concepção do poder político entre as civilizações do Médio Oriente Antigo e as do Ocidente, que chamamos clássico, devido às grandes civilizações que têm por pátrias a Grécia e Roma. Passámos do poder que fundamentava a sua legitimação em motivações religiosas, no Oriente, para um poder laical no Ocidente. Apontámos as origens da democracia na Grécia, concretamente em Atenas, na *polis*, palavra que designa, como sabemos, mais que plano urbanístico, um sistema de vida. O poder institucionalizado na Grécia iria estruturar-se e definir-se em normas jurídicas na antiga Roma. E assim a democracia grega e o direito romano iriam constituir padrão de referência do poder político até aos nossos dias.

Notas

¹ Ver tradução francesa das fontes acádicas proposta sobre este assunto por R. LABAT, *Les Religions du Proche-Orient Asiatique*, Fayard/Denoel, Paris 1970, p. 308 ss.

² P. GARELLI, referindo-se a esse "serviço do rei", segundo o acádico *dullu ša šarri*, explica o alcance da cerimónia dos *adu*, onde descobre verdadeiras convenções juradas pelas quais todas as classes sociais se comprometiam a obedecer ao rei ou ao seu sucessor designado pelos deuses em "L'état et la légitimité Royale sous l'Empire Assyrien", *Mesopotamia*, 7, Copenhaga 1979, p. 323.

³ Ver a propósito G. KESTEMONT, "Accords internationaux relatifs aux ligues hittites (1600-1200 av. J.C.)", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 12, 1981, pp. 15-50; A. A. TAVARES, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Ed. Presença, 1983, pp. 30-32.

⁴ Como explica S. MORENZ "La religion égyptienne est le terrain sur lequel a poussé la civilisation... partout est présente la religion" in *La religion égyptienne*, Paris, Payot 1977, p. 25.

⁵ CL. LALOUE, *Littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981, p. 26.

⁶ A inscrição de Ramsés II referente à batalha de Cadesh merece um desenvolvido comentário a M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, Los Angeles, Univ. of California Press, 3 vols. 1976-1980. O nosso texto lê-se no vol. II, 1976, pp. 62 ss.

⁷ Ver a nota 3.

⁸ A. ERMAN, H. RANKE, *La civilisation Égyptienne*, Paris, Payot, p. 89

⁹ Sobre a isonomia, a isogonia e a isocracia, ver N. OSWALD, *Names and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford 1969, pp. 96-136; 153-158; 180-182.

¹⁰ J. RIBEIRO FERREIRA, *Aspectos da Democracia Grega*, Coimbra, Fac. de Letras, 1988. É um volume de 107 páginas, onde é indicada a bibliografia básica sobre democracia.

¹¹ L. PERICOT, R. BALLESTER, *História de Roma*, Barcelona, Montaner J. Simon, 4ª ed. 1977, pp. 41-48.

¹² A importância atribuída à oratória pode avaliar-se pela afirmação de Tácito: "magna eloquentia sicut flama materia alitur et motibus excitatur et urendo clarescit", *Dial.* XXXVI, I.

¹³ A. A. TAVARES, *Impérios e Propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Ed. Presença, Lisboa 1988, pp. 93-116, especialmente p. 98.

A ICONOGRAFIA PTOLOMAICA E O CONCEITO DE PODER REAL (A função guerreira como referente multissecular)

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

For almost every aspect of Hellenistic government in Egypt there is a Pharaonic precedent as well as a Greek one. A historian must trace the tension between them and the counterpoint of the Interpretatio Graeca and the Interpretatio Aegyptiaca-

E.G.Turner, *C.A.H.*, Vol. VII, Part I, cap. 5, 1984, p. 132

Estudar a Época Helenística no Egípto, *grosso modo* entre 305 e 30 a. C., isto é, desde que Ptolomeu I Soter tomou o título de *basileus* (7 de Novembro de 305 a. C.) e a derrota da frota egípcia de Cleópatra VII ante Octávio, na Batalha de Accio, na Grécia continental (em Setembro de 31 a. C.), ou, se quisermos, num lapso cronológico mais vasto, desde a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a. C., à queda de Alexandria sob o domínio romano e consequente transformação do Egípto em província romana, em 31 de Agosto de 30 a. C., é uma tarefa fascinante e apelativa, mas ingrata e problemática.

Fascinante e apelativa porque, antes de mais, a história dos Lágidas ou Ptolomeus¹ é mal conhecida e até pouco apreciada, uma vez que se têm sobretudo destacado, sob motivações várias, quase sempre parcelares e exógenas (sob o ponto de vista de uma política internacional, sob a batuta grega e/ou romana) as suas tumultuosas e dissolutas vidas, as traições, fratricídios, crimes e intrigas, e porque esta história da dinastia lágida encerra em si toda uma riqueza, em variedade e profundidade, de concepções e de actuação que, nalguns aspectos, ilustra na perfeição o original sincretismo que foi uma das grandes características da época helenística.

Ingrata e problemática porque, para os helenistas, esta época não comunga já da civilização grega clássica, do séc. V a. C. (o século de Péricles²), da *polis*, do «espírito cívico grego», do nacionalismo helénico e das instituições democráticas³.

Amiúde, o seu tratamento causa algum desconforto e até certa dificuldade de enquadramento e é considerado como o capítulo final da história grega, substancialmente distinto e diverso da Idade Grega Clássica, com os seus típicos federalismo (*simpolitei*), cosmopolitismo, *isopolitia*, *oikoumene*, sendo perspectivada como uma mera fase de degeneração da civilização grega³. A Época Ptolomaica é excluída como se se pretendesse, dessa forma, afastar todo e qualquer elemento espúrio que pudesse macular a história grega.

Ingrata e problemática também porque, para os egiptólogos, a civilização helenística já não é a civilização do Egipto antigo faraónico, dos grandes faraós autóctones, instituindo frequentemente uma profunda cisão entre o Egipto de antes e de depois da conquista de Alexandre e dos reinados dos seus diádocos e epígonos. Para muitos deles, a história egípcia termina com a chegada dos Macedónios⁴.

Nestas concepções, a época helenística assinala simultaneamente o fim da civilização helénica e egípcia, ambas entendidas num sentido estrito, limitado, atido sobretudo a uma imagem esquemática primordial, quase imutável, imóvel e estática. Há, porém, que detectar os caracteres típicos da nova civilização, adoptando uma posição ponderada entre duas generalizadas falsidades: o imobilismo das formas institucionais faraónicas, por um lado, e a ruptura radical implementada pelo período lágida, por outro. Trata-se, efectivamente, duma civilização nova, bem individualizada e caracterizada pelos seus novos tipos e aspectos de organização, convivência e difusão: a civilização helenística.

Época marcada pela mistura e simbiose de elementos orientais e ocidentais, sem chegar, porém, a uma «mischkultur», como muitos pretenderam, apoiada numa forte ideia de universalismo, onde se estimulava a absorção de elementos estrangeiros, diferentes, novos, de uma forma criativa e original, e onde o carácter multicultural e os fenómenos de aculturação parcial, mais ou menos constantes, ocuparam o primeiro plano da cena política, militar, social, cultural e mental, a época helenística representa uma etapa de extrema riqueza e vitalidade da história da Humanidade⁵.

Acresce a todo este panorama um forte espírito monárquico, comum a todas as áreas geográficas helenizadas⁶. O poder monárquico não exclui, porém, de forma alguma, o individualismo, nascido no séc. IV a. C., a que a ruptura dos antigos laços e o desejo de ascensão pessoal e social conferiram um considerável incentivo. O rei helenístico era, porém, o centro do sistema, detentor de um poder pessoal absoluto que, qual *nomos empsychos*, «lei viva», autorizava e sancionava todas as grandes decisões.

Nos últimos anos, não obstante as dificuldades, os hábitos e os bloqueios intelectuais inerentes ao estudo desta época, talvez motivado pelas escavações e descobertas arqueológicas submarinas em Alexandria e pela publicação, análise e

confronto de papiros gregos e demóticos, o período helenístico, em geral, e a época lágida, em particular, têm merecido um redobrado interesse e as tradicionais concepções, amiúde distorcidas, parecem estar, de facto, a alterar-se. Uma reconstituição mais atenta da realidade histórica consegue descortinar sob as inevitáveis transformações uma permanência e continuidade fundamental que, em última instância, fazem a história do Egipto faraónico alargar-se mais alguns séculos.

Começa hoje a ser comumente aceite que o contributo ptolomaico não quebrou a identidade do Egipto: os Ptolomeus podem *être considérés comme des pharaons au même titre que leurs prédécesseurs indigènes et étrangers*⁷ e a dinastia fundada por Ptolomeu I Soter como *la dernière de l'Égypte "indépendente"*⁸. A civilização faraónica sobrevive no Egipto Ptolomaico ou, dito de outra forma, o Egipto não perdeu a sua identidade tornando-se lágida.

Estamos num momento de redefinição em que se considera cada vez que a civilização helenística em território egípcio, do séc. IV ao séc. I a. C., partilha de concepções e práticas de poder, nomeadamente de poder político, que a filiam, de corpo inteiro, na civilização faraónica. Em consequência, olha-se mais a história do Egipto na sua totalidade, sem privilegiar nenhuma época em relação a outras, não atribuindo, em coerência, ao Egipto Ptolomaico uma significação e um lugar secundários, como se o único verdadeiro Egipto terminasse com a conquista de Alexandre⁹.

Se se encara a permanência de ideias e ideais, embora com compreensíveis transformações ou metamorfoses, do tempo dos *per aa* (faraós-) autóctones até aos tempos ptolomaicos, em contraste, é actualmente habitual salientarem-se as numerosas e importantes rupturas entre a época ptolomaica e o período romano, questionando inclusive seriamente a usual expressão «Egipto greco-romano»¹⁰.

Apenas a título de exemplo, registem-se algumas das obras significativas que, nos últimos anos, têm demonstrado o desenvolvimento desta visão: Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, 1991¹¹; Geneviève Husson, Dominique Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, 1992¹²; Peter Clayton, *Chronique des pharaons*, 1994¹³; Madeleine Della Monica, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, 1997¹⁴; Dominique Valbelle, *Histoire de l'état pharaonique*, 1998¹⁵ e Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, 1998¹⁶.

Significativamente também, destaque-se a recente organização de uma exposição sob o patrocínio dos Presidentes das Repúblicas francesa e árabe do Egipto, que teve lugar no Petit Palais (Paris), de 7 de Maio a 26 de Julho de 1998, intitulada «La gloire d'Alexandrie». Contando com variadíssimas obras, oriundas praticamente de todo o mundo (de colecções oficiais e particulares), esta exposição

ênfatisou a importância da cidade de Alexandria como polo agregador do comércio, da arte, da cultura e do saber dos sécs. III-I a. C. Simultaneamente testemunhou a atenção pelo papel que os Ptolomeus e o Egipto ptolomaico tiveram na construção e definição física e lendária da grande metrópole da História¹⁷.

Utilizando um vocabulário artístico milenar, os Ptolomeus reivindicaram o antigo prestígio da noção de faraó através de atitudes político-ideológicas de total identificação e assunção dos dogmas, rituais e emblemas egípcios mais ortodoxos.

O nosso propósito é, precisamente, demonstrar como a iconografia real patente nos monumentos ptolomaicos construídos no Egipto se insere nas multisseculares concepções e práticas de poder do Duplo País. Procuraremos detectar as linhas ideológico-artísticas de continuidade, no que se refere à função guerreira, das representações dos soberanos lágidas. Visamos, pois, realçar as continuidades institucionais resultantes da tensão entre as *interpretationes Graeca e Aegyptiaca*.

O programa de construções divinas dos Ptolomeus

Ao chegarem ao poder no Egipto, os *basileus* da dinastia ptolomaica confrontaram-se inevitavelmente com a potência administrativa e financeira do país, a verdadeira administração hierarquizada que, ao longo do I milénio a. C., assumira, desenvolvera e reforçara o seu poder – estamos obviamente a falar da organização nacional egípcia dos cleros locais, verdadeiro baluarte das tradições indígenas¹⁸.

Aquando da conquista macedónia, o clero egípcio constituía uma espécie de casta, fortemente hierarquizada, detentora do saber e do poder, cujas funções e conhecimentos culturais faziam dos seus membros uma categoria privilegiada e influente para conferir ao novo poder político um consistente apoio ideológico¹⁹.

Os Ptolomeus entenderam, assim, desde logo, a necessidade de enquadrarem e colaborarem estreitamente com os templos egípcios, para o que organizaram concílios anuais, no decurso dos quais o rei e os altos funcionários discutiam e negociavam com os sacerdotes as principais orientações políticas do país.

A maioria destes sínodos periódicos tinham significativamente lugar em Mênfis (a capital egípcia do Egipto ptolomaico face à capital grega, Alexandria), contavam com a assistência e participação de sacerdotes vindos de todos os grandes templos do Egipto e permitiam ao rei controlar a *chora* egípcia, as populações autóctones, através precisamente dos sacerdotes, na medida em que aquelas estavam, desde há muito, habituadas a reconhecer e aceitar a autoridade religiosa-política destes²⁰.

Frequentemente, os sacerdotes egípcios estavam implicados nas querelas internas, cada vez mais confusas e sangrentas, e a sua efectiva autonomia (institucional, financeira, intelectual), assente na hereditariedade dos cargos²¹, nos inúmeros proventos económicos que recolhiam (autênticas prebendas) e administravam e na milenar força e prestígio da religiosidade egípcia, colocavam-nos em privilegiada posição para realizarem o enquadramento psicológico das populações.

Desta forma, os templos egípcios desempenharam um importante e insubstituível papel de intermediários entre a população egípcia e o poder lágida, tornando incontornável a entreaajuda entre Monarquia e Sacerdócio, apesar das alterações circunstanciais por que passaram as relações entre o rei e o clero²².

A frequência dos sínodos revela efectivamente uma deliberada política de concertação com os templos egípcios face aos sucessivos conflitos internos²³. Redigidos no final das sessões dos sínodos «numa estela de pedra dura», em escrita sagrada (hieroglífica), em escrita documental (demótico) e em escrita grega (grego), os decretos trilingues eram depois afixados nos vários templos. Daí que nos tenham chegado de alguns várias cópias, completas ou parcelares.

Podemos afirmar que a redacção de decretos honoríficos sacerdotais para exaltar as vitórias e as obras pias dos Ptolomeus são um produto típico do período ptolomaico e obedecem, praticamente, a um idêntico formulário (protocolo inicial, narrativa ou exposição, protocolo final) fixado em hieroglífico, demótico e grego²⁴.

Em consequência da abundância das conclusões saídas destes encontros e do seu conteúdo (isenções ou redução de impostos, anulação de dívidas, direito de asilo, *asylío*²⁵, concessão de terras sagradas, *hiera ge*²⁶, e de taxas como a *apomoira* e a *syntaxis*²⁷), os sacerdotes e os seus templos viram, na realidade, crescer a sua preponderância económica, o que era, obviamente, um incentivo considerável à sua colaboração com o novo poder político. Este, por seu turno, precisava do apoio dos templos para melhor legitimar o seu poder, nomeadamente quando insurreições internas o questionavam e sacudiam (séculos III e II a. C.). A política de concessões reais, nos últimos anos do séc. III a. C., só se explica pelo facto de se terem começado a verificar bastantes movimentos insurreccionais²⁸.

O problema do reconhecimento da legitimidade destes soberanos e da sacralização do seu poder era efectivamente muito delicado, uma vez que os detentores do poder eram de origem estrangeira. Só os sacerdotes egípcios conheciam as tradições sagradas e apresentavam condições políticas e religiosas para testemunharem e proclamarem, como no passado, a sua legitimidade e sacralidade. Neste particular, os sacerdotes de Méfis, a antiga capital política e religiosa faraónica, onde se celebrava tradicionalmente a coroação dos reis e onde, segundo alguns, o próprio Alexandre Magno fora empossado, em 332 a. C., como *nesubit*, «Rei do Alto e do Baixo Egipto», segundo o ritual egípcio, desempenharam um papel insubstituível²⁹.

Os conhecidos decretos de Canopo (7 de Março de 238 a. C. —o mais antigo)⁸⁰ e de Mênfis (27 de Março de 196 a. C.)⁸¹ são notáveis ecos da eficácia política destas reuniões de gestão de monarcas e sacerdotes ao longo dos séculos. Além destes, há muitos outros decretos emanados das associações de sacerdotes durante a época ptolomaica: decretos de Tufium, de Filae, de Elefantina, de Tebas, de Ptolemais, etc. A iniciativa de muitos deles derivou dos soberanos, em regra segundo um esquema que compreendia uma petição previa (*enteuxis*) a que os monarcas respondiam com um mandato (*prostagma*). Como textos oficiais são produtos puros do período ptolomaico⁸².

Desta forma, pode afirmar-se que, passada uma primeira fase, logo após a conquista macedónica, em que se assistiu a uma ligeira redução dos seus privilégios, os sacerdotes egípcios reencontraram na época ptolomaica muito do seu antigo prestígio e poder, gozando de uma liberdade e influência consideráveis. Os Ptolomeus entenderam que a saúde do Egípto como um todo estava indissociavelmente ligada à prosperidade dos templos⁸³.

Sob esta perspectiva, o programa de construções divinas dos Lagidas, como sinónimo de protecção para com a religião tradicional egípcia, é um testemunho eloquente desta situação. Mas os soberanos não evidenciaram apenas a sua protecção e tolerância para com as devoções egípcias; também intervieram e contribuíram no financiamento dessas edificações, embora de forma controlada e relativa⁸⁴.

Ora sendo os templos o lugar de conservação e de difusão, por excelência, da cultura egípcia tradicional, o período dos Ptolomeus é seguramente a continuação de períodos anteriores. Os grandes templos de Filae, Kom Ombo, Edfu, Esna e Dendera (enunciados de Sul para Norte), visitados na actualidade por milhões de turistas de todo o mundo, são obra dessa mal conhecida dinastia ptolomaica. Os Ptolomeus foram, de facto, os últimos grandes construtores no Egípto: se exceptuarmos os edifícios muçulmanos, os últimos grandes monumentos erigidos em solo egípcio têm a sua chancela.

Estes grandes templos contam-se, obviamente, entre os exemplos que inspiraram os ilustradores da *Description de l'Égypte*, publicada entre 1802 e 1828, em 10 volumes *infolio* e 2 recolhas, após a expedição napoleónica ao Egípto, em 1798⁸⁵.

Para os menos familiarizados com a história e a arquitectura egípcias, estes grandes monumentos (*menu*, obras duráveis) são uma imagem de marca que se associa ao Egípto faraónico, quais *ex-libris* da civilização dos faraós, da grandeza milenar da civilização nilótica. Como obras de arte, permanecem como um símbolo da grandeza do passado egípcio. Para os estudiosos, naturalmente atentos a outros referentes, eles têm de ser enquadrados, analisados e interpretados num âmbito político-ideológico mais vasto, que excede o período lagída.

As ruínas desses templos (alguns ainda, porém, em excelente estado de conservação, mau-grado os séculos passados e as intervenções sofridas³⁶) reflectem e esclarecem as concepções de poder perfilhadas pelos senhores macedónios do Egipto e elucidam enfaticamente sobre as relações que entabularam e mantiveram com os cleros indígenas locais³⁷.

Com efeito, o acto de construir e reconstruir a «morada do deus», *hut netjer*, autêntico palácio construído no material de eternidade (a pedra) para durar efectivamente uma eternidade, inseria-se nos comportamentos canónicos que qualquer detentor do trono do Egipto devia demonstrar e proclamar. Além do mais, teoricamente, nenhum particular podia erigir, renovar ou ampliar edifícios de culto. Tal tarefa competia exclusivamente ao soberano. Os projectos de grandes construções eram elementos constituintes do poder monárquico egípcio³⁸.

Construir/ reconstruir as moradas dos deuses era, no âmbito da mentalidade do Vale do Nilo, simultaneamente, um acto litúrgico de graça e de solicitação do favor divino para o soberano construtor, seu reinado e seus súditos (neste caso egípcios). Tão importante como cumprir os tradicionais ritos em benefício das divindades era erigir e/ ou renovar os seus templos. Uma correcta atitude litúrgica pressupunha a execução de ambos³⁹.

Durante o Período Ptolomaico foram começados cerca de 100 grandes edifícios, cuja decoração e reparos prosseguiram praticamente até ao final da dominação romana⁴⁰. Neste sentido, os construtores ptolomaicos podem ser apropriadamente considerados os herdeiros e continuadores assumidos dos grandes construtores egípcios, desde o tempo das grandes pirâmides do planalto de Giza (IV dinastia, Império Antigo, c. de 2500 a. C.).

Numa perspectiva de história de arte centrada nas produções arquitectónicas elaboradas em território egípcio, os templos do Período Ptolomaico concentram em si a essência de 3000 anos de história arquitectónica contínua, alcançando a perfeição de estilos pictórico-iconográficos com milhares de anos.

A organização e decoração destes templos, perfeitos em termos canónicos, podem passar, e passam frequentemente, por modelos do templo egípcio clássico. Na verdade, são estes templos a dar-nos hoje a melhor ideia do que era ou deveria ter sido um templo egípcio. A cultura arquitectural a que se recorre não é toda a helénica, mas a egípcia. A própria língua em que estão inscritos os textos litúrgicos nas suas paredes e muros está mais próxima do egípcio do Império Médio (o egípcio clássico) do que da língua falada na época da sua construção e embelezamento⁴¹.

Embora recentes, pela sua estrutura e formas arquitectónicas, de conjunto e individuais, estes monumentos instituem-se em exemplos típicos da arquitectura dos templos do antigo Egipto. Os monumentos de Filae, por exemplo, estavam

virtualmente predestinados a servirem de modelo a templos construídos durante o Período Ptolomaico-Romano. A sua influência ficaria bem marcada no Reino de Meroé, mais a sul⁴².

A gramática iconográfica egípcio-ptolomaica

Procurando, sob todas as formas, conduzir o povo à sua aceitação como reis legítimos na linha dos tradicionais faraós egípcios, os Ptolomeus socorreram-se de vários dispositivos: reivindicaram a familiaridade e filiação divinas (na dupla vertente ideológico-cultural helénica e egípcia) – esta imperiosa necessidade de estabelecer um parentesco directo ou uma associação íntima com as divindades fôra, durante séculos, um apanágio notório do típico monarca egípcio⁴³ –, demandaram a sua protecção e atributos – pretendendo, assim, sancionar superiormente o seu exercício do poder –, proclamaram significativas titulaturas⁴⁴ e dedicaram-se, como vimos, à construção de edifícios religiosos.

O programa de construção e reconstrução das *hut netjer* egípcias não reproduzia, porém, apenas uma voluntária vontade de regressar e manter a pureza das origens egípcias. Além disso, há toda uma intencionalidade político-ideológico-propagandística de expressar através da produção artística a assunção das tradições e práticas oficiais dos antigos egípcios. Nos templos reconstruídos, os Lágidas fazem-se representar em trajes tradicionais egípcios, numa clara demonstração dos gestos políticos inerentes ao movimento artístico, ele próprio, aliás, desenvolvido praticamente sem a colaboração de artistas gregos.

Seguindo a estrutura plástica egípcia, os muros e as colunas das grandes construções e representações religiosas, estão repletos de baixos-relevos e cenas retiradas do tradicional repertório egípcio. Um desses temas – que procuraremos aqui destacar – alcançou, desde sempre, uma particular relevância no âmbito da ideologia faraónica: o massacre dos inimigos ou, sob outra designação de igual significado, as cenas de triunfo.

A ideologia real helenística conferia, com efeito, um lugar importante à função guerreira do soberano. O prestígio real vivia do detentor do cargo alcançar vitórias militares, fazer conquistas territoriais e aumentar a sua riqueza⁴⁵.

Antes de mais, há que ter presente que desde o início do séc. III a. C. que o poder real no Egípto conheceu guerras no exterior, que foram, todavia, progressivamente, reduzindo os territórios sob dominação ptolomaica. O inimigo externo era, sobretudo, oriundo do Nordeste, isto é, da Síria e do Sul da Palestina: os Selúcidas. Durante um século, o Egípto ptolomaico esteve envolvido em seis guerras sírio-egípcias: 1ª. 274-271 a. C.⁴⁶; 2ª. 260-253 a. C.⁴⁷; 3ª. 246-241 a. C.⁴⁸; 4ª. 219-217 a. C.⁴⁹; 5ª. 202-200 a. C.⁵⁰ e 6ª. 170-168 a. C.⁵¹

Os sucessos e as possessões dos Ptolomeus no mundo mediterrânico flutuaram muito ao longo dos sécs. III e II a. C., mostrando uns a sua particular apetência nos assuntos diplomático-militares e outros, em contraste, a sua imperícia. Todos, porém, aproveitaram os formidáveis rendimentos económicos da capital Alexandria (conjugados com os levantamentos de impostos agrícolas) para equiparem forças militares, terrestres e marítimas, que assegurassem a defesa do território egípcio.

No interior ocorreram inúmeras querelas dinásticas, guerras civis, desordens (*taraché*, ταραχή) e rebeliões nacionalistas. Destas últimas, merece destaque a revolta da Tebaída⁵². Iniciada em 208-205 a. C., ainda no reinado de Ptolomeu IV Filopator (222-205 a. C.), esta insurreição terá derivado da consciência que os soldados egípcios (*machimoi*, μάχιμοι) tiveram da importância do seu contributo e desempenho na Batalha de Ráfia, em 217 a. C.⁵³ Foi o rastilho para o reacender dos ideais nacionalistas e do fanatismo religioso, atizados pelos sacerdotes egípcios, contra a dinastia vinda do estrangeiro⁵⁴. Faz parte das «revoluções indígenas» de Políbio.

Supõe-se que esta revolta terá começado no Egipto Médio ou no Delta, tendo Ptolomeu IV atacado os rebeldes (chefiados por Horemakhet) de forma sistemática, obrigando-os a refugiarem-se no templo de Edfu, em pleno Alto Egipto, e que terá terminado em 186 a. C. (27 de Agosto), já no reinado de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a. C.), com a derrota do faraó indígena que sucedera a Hor-Uennefer, Ankhemakhet⁵⁵.

Ao supliciar os chefes adversários, os Ptolomeus, como chefes supremos e senhores teóricos da guerra, demonstravam as prerrogativas de um rei vencedor sobre os seus inimigos (externos ou internos) e, a exemplo do que a *maet* egípcia consignava, providenciavam uma pacificação em que o Caos era afastado e a Ordem primordial reinstituída/ restaurada.

Também entre os atributos teóricos que estipulava para o rei ideal, a mentalidade helenística destacava o carisma guerreiro: o rei helenístico era, antes de mais e forçosamente, um senhor-guerreiro vitorioso. A *interpretatio Graeca* via o triunfo militar em si mesmo como a manifestação inequívoca da natureza real, resultado directo da escolha e protecção divina, confirmação indesmentível do seu carisma⁵⁶.

É, por isso, apropriado dizer-se que os Ptolomeus são *basileus* à maneira helenística e *faraós* à maneira egípcia. Há uma significativa convergência e complementaridade das ideologias político-militares helenística e egípcia. Estes «soberanos mistos» esforçaram-se por conciliar eficazmente os elementos das duas tradições monárquicas, visando, simultaneamente, a obediência e aceitação pelas populações gregas e egípcias.

Compreende-se, assim, facilmente como o tema do rei guerreiro, vencedor dos inimigos, se repete, sob tonalidades egípcias, nos monumentos construídos e

reconstruídos no Egípto pelos Lágidas. Vejamos a este propósito dois significativos exemplos: as representações dos pilones dos templos de Ísis, em Filae, e de Hórus, em Edfu.

Filae e Edfu: expoentes do poder ptolomaico

O primeiro pilone do Templo de Ísis, em Filae/ Agilkia, com os seus 18 metros de altura por 45,5 metros de largura, apresenta nos seus dois maciços duas gigantescas representações do faraó Ptolomeu XII *Neos Dionisos*⁵⁷ na tradicional pose faraónica, de pé, agarrando pelos cabelos os inimigos ajoelhados, preparado para os sacrificar às divindades do templo, Ísis, Hórus e Hathor (representadas na face sul do maciço Este do pilone) – **vide Fig. 1**.

Nos dois baixos-relevos, o faraó aparece usando toda uma panóplia de insignias e símbolos inerentes à função e aos atributos de um autêntico soberano, todos eles inseridos na multissecular iconografia e ideologia militar egípcia: poderoso e vigoroso, o faraó usa o ortodoxo *chendjit*⁵⁸, a cauda de touro⁵⁹, a postiça barbicha cerimonial⁶⁰, a antiga maça⁶¹, vários *uraeî*⁶², a coroa *hemhem* (formada por três coroas *atef* justapostas)⁶³. Esta coroa encima um par de compridos e retorcidos chifres que evocam a força reprodutora e viril do carneiro, animal-símbolo do deus Amon. Três discos solares sobre estes chifres e outros três sobre cada uma das *atef* representam a presença do deus-sol Rê nas cenas de triunfo militar do seu protegido. Superintendendo a toda a cena, aprovando-a e apoiando-a, é visível o falcão, ou seja, o deus Hórus, protector da monarquia desde a mais alta Antiguidade. Assim, o faraó é encarado como *Hor Nebu*, «Hórus que domina os seus inimigos».

Se acrescentarmos a estes deuses, o deus Ptah a que Ptolomeu XII se associou pelo seu nome de coroação *luaenpanetjernehem Setepptah Irmaet*, cujo significado é «Filho do deus que salva, o escolhido de Ptah, aquele que faz reinar a Maet/ Justiça», podemos afirmar que este Ptolomeu não enjeitou a convocatória dos antigos grandes deuses egípcios para a sedimentação e proclamação do seu poder.

Também à maneira antiga, os inimigos são figurados de joelhos no chão⁶⁴, braços erguidos, prontos a receberem o golpe final, consumidor da energia e do poder inerente a estas cenas de massacre dos inimigos.

É preciso perspectivar o uso de todos estes emblemas de poder no âmbito da própria concepção política egípcia, isto é, de que a verdadeira dimensão da autoridade e da função do soberano se apreende facilmente pelos símbolos apresentados. Pelos *regalia* usados nas ocasiões e nas cenas públicas se proclama a importância do seu portador.

Ptolomeu XII não usa nem arcos, nem flechas, nem aljavas, como muitos outros faraós do passado, por exemplo Ramsés II⁶⁵, nem se faz coroar com a coroa *kheprech*, usada em contextos militares, como muitos outros antigos reis do Egípto⁶⁶, nem coloca nenhum dos deuses a outorgarem-lhe a *khepech*, pequena cimitarra curva, «arma da vitória», símbolo da concessão pelos deuses do triunfo militar ao soberano, uma vez que os sinais empregues e o valor ritual inerente às cenas são suficientes para comunicarem a mensagem pretendida.

Com efeito, a semântica dos signos é inequívoca: o favoritismo divino e a vitória militar pertencem à personagem que, de pé, ostenta, face a um inferiorizado e desprotegido grupo de inimigos, os *regalia*. As insígnias reais convocadas chegam para se perceber o significado da cena mostrada.

Praticamente os mesmos componentes do ideário político-simbólico do poder faraônico surgem atestados na monumental decoração escultórica dos dois baixos-relevo do pilone do Templo de Hórus, em Edfu. Com efeito, também na esplendorosa fachada deste templo Ptolomeu XII surge representado subjugando e sacrificando prisioneiros aos deuses Hórus e Hathor – **vide Fig. 2**.

As diferenças são mínimas: comparando com os relevos de Filae/ Agilkia, em nenhuma das duas representações surgem as serpentes *uraei* pendentes dos chifres de carneiro; a coroa representada sobre esses chifres é uma simples *atefe*, em consequência, há apenas um disco solar na sua base e outro no seu topo. Mas a proposta de mensagem ideológica é a mesma: mesmo para quem não identificasse precisamente de quem se tratava, a personagem apresentada é, pela sua pose, actuação e emblemas idealizados o protector humano do Egípto, o defensor do povo, o seu rei.

Um aspecto interessante no maciço Oeste do pilone de Edfu é a presença do abutre, isto é, da deusa-abutre do Alto Egípto, Nekhebet, presidindo à cena. No outro maciço, figura, como em Filae/ Agilkia, o falcão-Hórus. A presença destas duas divindades protectoras da Monarquia faz, por si só, do faraó representado um *meri kemet*, «protector da Negra (= Egípto)», um guerreiro vitorioso, supostamente invencível.

A ênfase posta nos actos de bravura guerreira de um rei sozinho (como se não fosse na realidade assistido por diversos oficiais com distintas e hierarquizadas competências), pretende realçar a sua exigida excepcional categoria e o apoio divino subjacente à sua actuação.

Desde o Império Antigo que a função de um templo egípcio consistia na descrição simbólica da Ordem do Cosmos, de que a actividade guerreira do faraó era uma componente essencial⁶⁷. As decorações dos pilones dos templos de Filae e de Edfu retomam imagens iconográficas típicas de outros tempos e de outros templos⁶⁸. O programa político dos Ptolomeus em território egípcio, reconhecendo a energia simbólica associada a essa iconografia, apropriou-se dela, adoptou-a, capitalizou-a ao serviço da dinastia.

Fórmulas rituais incisadas nas paredes dos templos, hinos ao rei, cenas de derrota ritual dos inimigos proclamam, de formas diferentes, a mesma mensagem: a pretensão de domínio generalizado, universal, por parte do poder político⁶⁹.

Conclusão

Numerosos templos do Baixo e do Alto Egípto mostram o soberano ptolomaico (e, mais tarde, o imperador romano) sob a iconografia de autêntico faraó, conferindo particular importância às proezas físicas do faraó e à derrota ritual dos adversários às suas mãos⁷⁰. A imagem do monarca fustigando os inimigos tornou-se uma referência obrigatória da ideologia real.

Independentemente de representarem combates fictícios ou reais, de exagerarem as proezas guerreiras dos soberanos lágidas, mais do que ecos ostentatórios de conquistadores frenéticos, as composições artísticas analisadas são testemunhos particularmente relevantes da propaganda real. O soberano é retratado de forma idealizada com todo o aparato inerente à sua função guerreira⁷¹.

Se a *maet* egípcia, inerente à própria estruturação e funcionamento da realeza, como vector fundamental da vida egípcia, conferia directa e expressamente ao rei uma responsabilidade acrescida de garantir a prosperidade, a ordem, a paz e a protecção sobrenatural para o país e seus súbditos, a *areté* (ἀρετή) helenística recobria qualidades de toda a espécie, das militares e guerreiras às intelectuais, passando pelas políticas, religiosas e éticas.

A *areté* postulava a coragem, a valentia, a justiça, a razão legislativa e administrativa, ao mesmo tempo que a força de alma, de carácter, a bondade, a filantropia, a piedade, a moderação e a comiseração⁷². A *maet* estipulava a ordem, o equilíbrio, a paz, a harmonia, a rectidão, a justiça, a verdade, a beleza e a perfeição⁷³. Associadas ao efectivo poder pessoal e político e à riqueza material, todas estas prerrogativas se concretizavam e materializavam nos «bons actos» do soberano para com a elite clerical e para com toda a população egípcia⁷⁴. Além do mais, a conjugação destas virtudes assegurava a segurança do reino contra todos os inimigos e funcionava como uma poderosa propaganda em favor do prestígio e da preponderância do poder real.

Ao reivindicarem na iconografia militar patente nos pilones dos templos a multissecular função guerreira dos antigos faraós, inserida na cosmovisão egípcia, os Ptolomeus, como dinastia, mais do que como figuras individuais, manifestam a pretensão de serem reconhecida, pela proclamação da vitória, a sua qualificação real. Detentores da força guerreira, estabelecem através dela e do que ela representa relações com a esfera divina, sobrenatural, e garantem os princípios básicos da reprodução económica.

Neste aspecto, os Ptolomeus, imbuídos da sua vertente helenica, aproximam-se, nos seus contornos essenciais e distintivos, do comportamento monárquico ideal identificado por Georges Dumézil na estrutura das sociedades indo-europeias, a saber, a função guerreira e de protecção, a função alimentícia e de fecundidade/prosperidade e a função mágico-religiosa e judicial⁷⁵.

O mundo helenístico é um «mundo militar»⁷⁶, reservando-se na ideologia do *basileus* e na gesta do herói um plano de destaque para a força militar. Na tradição grega da apologia do herói militar, a vitória guerreira enfatizava a qualidade excepcional do rei, o chefe dos exércitos, por excelência.

A monarquia ptolomaica (pessoal e absoluta) estava, na sua base, fundada no direito da conquista. Se a vitória realçava o mérito e a honra e transmitia ao rei uma dimensão quase-heróica e semi-divina, a derrota arrastava tudo: glória, riqueza e prestígio⁷⁷.

A mentalidade e organização política egípcia, assente também numa realza pessoal absoluta, fazia do soberano o único garante, reconhecido pelos deuses, dos valores fundamentais da harmonia universal, sendo também o triunfo militar uma vertente essencial, constituinte, desta tipologia. Era, portanto, uma necessidade afirmar e exaltar as virtudes e qualidades pessoais do soberano.

Um Ptolomeu ocupando o trono egípcio por direito, como legítimo *basileus-per aa*, tinha de se representar como guerreiro vencedor, invencível, abatendo os adversários e ofertando-os, como sacrifício, aos grandes deuses autóctones. O exercício adequado da função guerreira pressupunha a manifestação da vitória. Nesta acepção, o triunfo militar não representa uma excepcionalidade, mas algo esperado, inevitável, obrigatório. As cenas mostrando o triunfo militar são quase, em certo sentido, perifrásticas, embora também ideologicamente obrigatórias.

Em cada Ptolomeu não há um rei greco-egípcio, mas sim dois reis distintos: um grego e outro egípcio. O *décor* militar das representações consubstancia um ideário idealizado de dominação mágica, conforme aos desígnios da *maet* egípcia e da *areté* helenística.

Notas

¹ O termo «Lagidas», quer dizer «descendentes de Lagos», nunca foi oficialmente usado na Antiguidade para designar a dinastia ptolomaica, da mesma forma como os Ptolomeus nunca foram referidos pelo número que indicava a sua ordem de sucessão. São invenções ou, se quisermos, convicções dos modernos historiadores.

² Como afirma Charles Freeman, referindo-se ao mundo helenístico: *Inevitably, the atmosphere was very different from that of the age of the city states*- (C. FREEMAN, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p.274).

³ Todo o período que se estende da Batalha de Queroneia (4 de Agosto de 338 a. C.) e consequente domínio da Grécia por Filipe II da Macedónia até a vitória do futuro imperador romano Augusto na Batalha de Accio (31 a. C.), passando pelo período das campanhas de Alexandre Magno (334-323 a. C.), com a entrada triunfal no Egípto, então sob domínio persa, em 332 a. C., e das guerras dos seus diádocos (323-305 a. C.), constitui uma época de transição e de charneira no mundo mediterrânico oriental, mas em nada inferior à época ateniense (sec. V a. C.) ou à época imperial romana (sec. I a. C.).

⁴ Recordem-se aqui, a título de exemplo, as obras clássicas de A. Erman e H. Ranke. *La civilisation égyptienne* (Paris, Payot, 1976), notável evocação do passado faraónico e da vida egípcia que não contempla, porém, no âmbito da sua reflexão os cerca de três séculos de domínio ptolomaico; de Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction* (Oxford, Clarendon Press, 1960), cuja reflexão histórica termina precisamente com a chegada de Alexandre Magno ao Egípto, em 332 a. C.; de E. Drioton e J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre* (Paris, P.U.F., 1938), que, como o próprio subtítulo explicita, coloca como limite temporal da sua concepção de civilização faraónica a entrada do macedónio em território egípcio. Em contraponto, porém, destas concepções, constata-se a opinião de François Daumas que, referindo-se à Época Greco Romana, reconhecia claramente a vitalidade do Egípto ptolomaico: *(...) il n'est pas possible d'amputer une histoire de la civilisation égyptienne de tout ce qu'apportent à nos connaissances les dernières manifestations de sa vitalité. Ce ne sont pas des productions avortées et dégénérées, comme on la dit quelquefois, mais les résultats normaux de l'évolution d'une culture qui fut assez forte pour survivre durant plus de six cents ans à la disparition d'un pouvoir politique indépendant*- (F. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977, p. 113). Nicolas Grimal, embora limitando também a sua evocação da história faraónica com a chegada de Alexandre, o *Grande* («J'ai choisi de limiter cette évocation de l'histoire pharaonique à la conquête d'Alexandre parce que l'arrivée des Macédoniens marque la fin de l'autonomie politique de l'Égypte» - *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 457), acaba por reconhecer na «Conclusão» que o critério da autonomia política não é, porém, sólido: questiona o, não considerando suficientemente relevante a ruptura histórica introduzida pela Época Helenística no Egípto. Diz mesmo: *On pourrait, après tout, défendre l'opinion inverse: que l'histoire de l'Égypte devienne celle du monde grec dès la mort d'Alexandre est une chose. Que le pays perde son identité en est une autre. La perd-il d'ailleurs vraiment?*- (*Ibidem* p.457).

⁵ Alexandre Magno teria visionado a Humanidade como um todo (e não de uma forma dicotómica «Helenos e Bárbaros» como até aí se fazia), procurando, de acordo com esse ideal, realizar uma política de encontro, reconciliação e harmonização dos Homens (Cf. José Ribeiro Ferreira, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996, pp. 214, 215). Alexandre e 80 dos seus oficiais casaram, com efeito, com donzelas persas, 10.000 dos seus soldados ligaram-se também a mulheres asiáticas (Cf. José das Candeias Sales, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do sec. IV a. C.» in *Discursos*,

III Série, nº 1, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-89). Estoícos e autores da Nova Comédia perflharam também os ideais da *homonoia*, «unidade», «concordia» universal. Na corte de Ptolomeu IV Filopator (222-205 a. C.), Eratóstenes preconizava igualmente a divisão dos homens em virtuosos e maus (Cf. Willy Peremans, «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das Ptolemäische Agypten*, editado por H. Maehler e V. M. Strocka, Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, p. 47). No entanto, estamos longe duma transculturação que provocasse a osmose de duas culturas num novo conjunto, independentemente do seu nível e grau (Cf. E. Van't Dack, «L'armée de terre lagide: reflet d'un monde multiculturel?» in *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, p. 339).

⁶ A civilização helenística estendeu-se por uma vasta área geográfica que englobava a Ásia (directamente até ao Irão e, indirectamente, através dos monarcas greco-bactrianos, até ao Indo), a África (o Egipto pela acção dos Ptolomeus e Cartago por intermédio da Fenícia, do Egipto e da Sicília) e a Europa (Macedónia, Grécia continental e insular, bem como a Itália do Sul, com Roma e Massália).

⁷ Geneviève Husson, Dominique Valbelle, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 11.

⁸ Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 202.

⁹ Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 333.

¹⁰ A utilização desta expressão tem frequentemente subjacente a ideia e a tendência de reconhecer e aceitar as «continuidades» entre os dois momentos da história do Egipto antigo (Cf. *Ibidem*, p. 182).

¹¹ Trata-se de um estudo de antropologia religiosa, que percorre o universo religioso egípcio, da religião oficial/ teologizada à religião popular, encontrando similaridades nos comportamentos, problemas e controversias inerentes à ideologia político-religiosa dos grandes faraós egípcios do passado até aos Lagidas e imperadores romanos (Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*).

¹² G. Husson e D. Valbelle tentam captar as permanências (muitas) e descontinuidades políticas e institucionais do exercício do poder no Egipto e integram, como componente de igual relevo e importância, as considerações e reflexões sobre a época grega e romana (Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*).

¹³ Peter Clayton publica uma «crónica» de todos os faraós reinantes no Egipto, cujo subtítulo, ainda mais significativo, é *L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*. Percorre a história do Egipto, desde os primeiros faraós da Dinastia 0 (faraós Escorpião e Narmer) até ao período greco-romano, com destaque para os Ptolomeus que ele trata sob a designação «La dynastie Ptolémaïque - 305-30 av. J.-C.» (p. 208), como se de mais uma dinastia egípcia (a 32^a) se tratasse (Cf. Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994).

¹⁴ Esta obra constitui o reconhecimento absoluto por parte de uma autora de diversas obras sobre o Egipto antigo, em que evoca a vida de artesãos e trabalhadores e dos seus faraós, de que a época ptolomaica necessita de um estudo mais aprofundado com o objectivo de identificar atrás das lutas intestinas, crimes e intrigas desta tumultuosa época, os elementos que a tornam uma parte integrante da história do Egipto antigo. (Cf. Madeleine Della Monica, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997).

¹⁵ Dominique Valbelle, no último capítulo do seu livro (cap. 3 da 4^a parte), realça as afinidades culturais do conceito monárquico egípcio, com os seus cerimoniais e cultos, em relação aos «soberanos estrangeiros», integrando os Ptolomeus na multissecular herança dos faraós (Cf. Dominique Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, P.U.F., 1998).

¹⁶ Basta o título da sua obra para se perceber logo que a autora considera os Ptolomeus de Alexandria como faraós - os últimos - do Egípto. Chega mesmo a apelidá-los de «excelentes faraós» (Cf. Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Éditions Tallandier, 1998).

¹⁷ O catálogo geral desta exposição é digno de nota por vários motivos: desde logo, por constituir um repositório actualizado dos conhecimentos disponíveis sobre a antiga Alexandria; depois, porque conta com a colaboração dos mais eminentes estudiosos das várias temáticas observadas e apresentadas na exposição, quer na redacção dos capítulos enquadreadores, quer na análise detalhada de cada uma das peças expostas; também pela excepcional qualidade das reproduções e pelo relato actualizado das recentes descobertas e intervenções arqueológicas realizadas em Alexandria, designadamente pelas equipas de Jean-Yves Empereur (Director de Investigação do CNRS e Director do Centro de Estudos Alexandrinos, sediado em Alexandria - Cf. *La Gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris Musées, 1998).

¹⁸ Cf. Jan Quaegebeur, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and Temple in the Ancient Near East. II* (Editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Orientalistiek, 1979, p. 712.

¹⁹ Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob.Cit.*, pp. 207, 208.

²⁰ No Período Ptolomaico existiam várias categorias de sacerdotes, com consideráveis diferenças de competências, estatuto e modos de vida. Os que participavam nas reuniões sinodais eram, naturalmente, os de mais elevada categoria, designados em grego προφηται, «profetas», tradução da expressão egípcia «servidores do deus», *hemu netjer* (Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob.Cit.*, p. 208 e G. Husson, D. Valbelle, *Ob.Cit.*, p. 290).

²¹ Entre as condições de acesso à classe sacerdotal destaca-se, com efeito, a hereditariedade, que levou à constituição de verdadeiras dinastias de sacerdotes, autênticas castas profissionais, fechadas, cuja sucessão esta, para alguns casos, bem atestada em vários *dossiers* papirologicos. Mas havia também outras formas de aceder à sacerdocio: a cooptação, o favor do rei e a compra do cargo (Cf. *Ibidem*, pp. 289, 290).

²² Como referem G. Husson e F. Dunand, as relações do clero com o rei e com as autoridades centrais oscilaram de acordo com as circunstâncias, da colaboração à oposição, da subordinação à independência, mas viram sempre prevalecer a necessidade de uma estreita cooperação que, em última instância, reforçava mutuamente os seus poderes (Cf. *Ibidem*, pp. 295, 296; F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 207-210). Neste particular, desempenhou importante papel no excelente relacionamento entrosamento entre o trono e o altar o sumo-sacerdote de Ptah, em Mênfis, não só o primeiro entre os sacerdotes menfitas, mas o principal representante da classe sacerdotal junto do rei.

²³ Cf. Didier Devauchelle, *La Pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le Léopard dor, 1990, pp. 14, 15.

²⁴ Cf. José das Candeias Sales, «A Pedra de Roseta - Pedra angular na construção da Egiptologia. 2. Análise documental» in *Historia*, nº 132, Lisboa, Publicações Projornal, Setembro de 1990, pp. 46 e 66.

²⁵ Esta instituição existia nas *poles* da Grécia clássica e espalhou-se pelo mundo helenístico, não se conhecendo antecedentes faraónicos, pelo menos sob forma jurídica. Consistia num direito outorgado pelo rei aos templos que lhes permitia serem locais de refúgio para todo e qualquer indivíduo procurado pelos agentes do fisco ou da justiça. Era, evidentemente, uma medida que reforçava o prestígio dos templos e a influência dos seus sacerdotes (Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob.Cit.*, p. 298 e F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 210).

²⁶ Como na época faraónica, a maior parte do solo egípcio era propriedade do soberano que retirava as suas rendas da sua exploração. De forma esquemática, o regime de terras no Egípto ptolomaico conhecia quatro divisões fundamentais: a βασιλική γῆ, *basilike gè* (terra real

propriamente dita), a ἱερά γῆ, *hiera gè* (terra sagrada que o rei oferecia aos deuses com o objectivo de assegurar aos templos as necessárias rendas para os cultos) e *agè en dôrea* ou simplesmente *dôrea*, δωρεα (terras doadas pelo rei para usufruto dos Gregos de alto nível) e a κλήροι, *klèroi*, terra cleruquia ou catoécica (parcelas concedidas aos militares) – Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 258, e R. Bogaert, ‘Synthèse finale’ in *State and Temple economy in the Ancient Near East. II.*, pp. 756, 757.

²⁷ A *apomoira* era uma taxa colectada pelo Estado sobre as vinhas e os pomares que o rei concedia aos templos para o culto real. A *syntaxis* destinava-se à manutenção regular do pessoal dos templos (Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 293).

²⁸ Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, p. 209.

²⁹ *Ibidem*, pp. 200, 201. Cf. também Peter Clayton, *Ob. Cit.*, p. 209.

³⁰ Datado do 7º dia do mês grego *Apellaios* (correspondente ao 17º dia do mês *Tibi*, 1º mês da estação egípcia *Peret*), trata-se dum decreto trilingue (hieroglífico, demótico e grego) dos sacerdotes, reunidos em Canopo, em honra de Ptolomeu III Evergeta II (246-222 a.C.), da sua mulher Berenice I e da sua filha Berenice (falecida durante o sínodo), instituindo e justificando o novo culto dos ‘Deuses Evergetas’ devido à generosidade e atenção do soberano para com o clero e o povo egípcio. Este texto, conhecido também através das Estelas de Momênfis e de Tânis e do fragmento de Eileithiaspolis, é designado nas *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae* com o nº 56: *OGIS 56* (Cf. o texto grego e a tradução in André Bernand, *La prose sur la pierre dans l’Égypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris, Éditions du C.N.R.S., 1992, pp. 2, 22-27).

³¹ Mais conhecido pela cópia da Pedra de Roseta (*OGIS 90*), que permitiu a Jean-François Champollion (1790-1832), após quinze séculos de esquecimento, decifrar a escrita hieroglífica (27 de Setembro de 1822), o decreto de Mênfis destinava-se a ser colocado no muro de um templo da cidade de Sais, no Delta, estando também conservado em textos mutilados provenientes de Nub Taha e de Elefantina. Trata-se também dum texto trilingue, elaborado em honra de Ptolomeu V Epifânio (205-180 a. C.) pelos sacerdotes reunidos em Mênfis com o objectivo de procederem à comemoração da sua coroação. Registe-se que Ptolomeu V foi o primeiro dos Lágidas a submeter-se a esta cerimónia, precisamente em Mênfis, a 17 de Paofi (quer dizer, 28 de Novembro de 204 a. C.), traduzindo, assim, uma certa ‘egípcianização’ do poder real. O corpo sacerdotal egípcio não enjeitou esta excelente oportunidade para, através do decreto, agradecer de forma memorável ao seu faraó as consideráveis dádivas e constantes favores de que fora alvo privilegiado e, assim, intentar a conciliação da população egípcia com o sucessor de Ptolomeu IV Filopator (Cf. *Ibidem*, pp. 2, 45-50. Cf. também José das Candeias Sales, ‘Mênfis, a cidade do “Muro Branco”: centro político-teológico do Egipto antigo’ in *A Cidade – Jornadas Inter e pluri-disciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46. Vide ainda Didier Devauchelle, *Ob. Cit.*, pp. 21-30; Carol Andrews, *The Rosetta Stone*, Londres, The British Museum Publications, 1982; José das Candeias Sales, ‘A Pedra de Roseta – Pedra angular na construção da Egíptologia. 1. As etapas da decifração da escrita hieroglífica’ in *Historia*, nº 131, Lisboa, Publicações Projornal, Agosto de 1990, pp. 32-55, e ‘A Pedra de Roseta – Pedra angular na construção da Egíptologia. 2. Análise documental’ in *Ob. Cit.*, pp. 44-71; Jean-Marie Bertrand, *L’Hellenisme. 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris, Armand Colin, 1992, pp. 108-III; E. Bikerman, ‘L’avènement de Ptolémée V Épiphane’ in *Chronique d’Égypte*, nº 29, Janvier 1940, Bruxelles, Musées Royaux d’Art et d’Histoire, 1940, p. 128).

³² Cf. Didier Devauchelle, *Ob. Cit.*, p. 13.

³³ Cf. J. Quaegebeur, *Ob. Cit.*, p. 728.

³⁴ Cf. Nicolas Grimal, *Ob. Cit.*, p. 458. A *syntaxis* real deve-se, porém, juntar a *syntaxis* paga pelos fiéis particulares que, segundo parece, suportaram também parte importante das construções (Cf. J. Quaegebeur, *Ob. Cit.*, p. 713, nota 20).

¹³ De seu título completo *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française publiée sous les ordres de Sa Majesté l'Empereur Napoléon Le Grand*, esta obra, publicada inicialmente pela Imprimerie Imperiale, apresenta os dados levantados e coligidos pelos 167 sábios da expedição de Bonaparte, entre Junho de 1798 e Setembro de 1802, nomeadamente sobre todos os monumentos visíveis na época (faraônicos, cristãos, árabes ou turcos), que foram cuidadosamente referenciados, desenhados e medidos. Os primeiros 5 volumes são consagrados às «Antiquités» e passam em revista o património arquitectónico e artístico dos vários locais do Egipto antigo, desde o Sul (ilha de Filae) até ao Delta (Alexandria e arredores), passando por Elefantina, Kom Ombo, Edfu, Esna, Tebas, Dendera, Faium, Mênfis, Heliópolis, Tânis, etc. A obra apresenta inúmeros mapas, cortes gerais e longitudinais e pormenores dos principais edifícios e templos do Egipto faraónico, mostrando em detalhe vasos, pilones, colunas, capiteis e respectivas inscrições e representações em altos e baixos relevos, compilando as diferentes coroa simbólicas usadas no Egipto por deuses e faraós, sugerindo perspectivas interiores e exteriores de vários templos e áreas adjacentes, prestando atenção particular a algumas cartelas hieroglíficas, insignias, armas, mobiliário, amuletos e outros instrumentos, mostrando esculturas (de divindades e de reis) e pinturas de majestosa graciosidade e elegância, tudo sempre com imagens de apelativa simplicidade mas de extraordinária beleza. Sendo, no fundo, a primeira obra sistemática consagrada ao Egipto, verdadeira síntese etnográfica e geográfica, a *Description* permanece, ainda hoje, um dos monumentos-base da ciência egptológica (Cf. *Description de l'Égypte*, Colonia, Benedikt Taschen, 1994 e Jose das Candeias Sales, Recensão crítica de "Description de l'Égypte, Colonia, Benedikt Taschen, 1994, 1007 pp." in *O Ensino da História*, nº 67, Out./Fev., 1996/97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 63, 64).

¹⁴ Recorde-se a este propósito que o Templo de Filae, que os franceses (Pierre Loti), no séc. XIX, apelidaram apropriadamente de «a pérola do Nilo», foi trasladado para a vizinha ilha de Agilkia (a 500 metros de distância), onde hoje se encontra, após a construção da Barragem de Assuão. A ilha de Agilkia foi preparada de forma a apresentar a mesma configuração topográfica da original ilha de Filae, hoje submersa. Todos os elementos arquitectónicos foram decompostos e de novo montados, qual gigantesco *puzzle*, para usufruto e fascínio de todos. O templo de Horus, em Edfu, cuja perfeita planificação construtiva se iniciou a 23 de Agosto de 237 a. C., sob Ptolomeu III Evergeta I, tendo terminado em 57 a. C. (reinado de Ptolomeu XII Auleta), e o mais bem conservado e talvez o mais impressionante dos templos do Egipto. Pela importância das suas dimensões (137 m de comprimento, com um pilone com 79 m de largura e 36 de altura), Edfu e o segundo maior templo construído no Egipto (o primeiro é Karnak). Apesar de incompleto (o pilone e o muro do pátio ao ar livre apenas tiveram fundações rudimentares), também o templo de Hathor, em Dendera (cuja fachada é formada pelos muros da sala hipostila), e um dos mais bem preservados dos templos egípcios tardios.

¹⁵ Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 188.

¹⁶ Cf. Erik Hornung, «Le pharaon» in *L'Homme Égyptien* (Dir. Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, pp. 337, 365. Não obstante, há indícios que, no período ptolomaico, a iniciativa da construção dos templos partia possivelmente do próprio clero (que submetia a proposta a aprovação real) e que certas famílias de sacerdotes encetaram vários trabalhos de construção, por exemplo no domínio sagrado de Dendera (Cf. J. Ouaegebeur, *Ob. Cit.*, pp. 714, 715).

¹⁷ Como se sabe, muitos faraós contentaram-se só com erigir monumentos virtualmente, como diríamos hoje, no sentido em que apenas acrescentaram inscrições e cartelas em edifícios já existentes, sendo, no entanto, considerados seus construtores, na medida em que essas «usurpações» não assumiam qualquer tonalidade negativa, mas, antes, integravam-se totalmente na ideologia da realeza egípcia (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 365).

¹⁸ Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 291.

⁴¹ *Ibidem*, p. 458.

⁴² Cf. Dietrich Wildung, *O Egípto. Da Pré-história aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998, pp. 193, 204.

⁴³ Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-classico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 184-193 e «Os fundamentos do poder faraónico. O caso paradigmático de Ramsés II» in *Poder e Sociedade* (Actas das Jornadas interdisciplinares), Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998 pp. 55-59.

⁴⁴ Utilizando os vários títulos inerentes ao protocolo dos antigos faraós (ex.: *Hor, Nebti, Hor Nebu, Sa Re*), os Ptolomeus chegaram a incorporar nos seus atributos os epítetos territoriais, como *Nesubit, -Rei do Alto e do Baixo Egípto-*, expressão que antecedia o prenome dos faraós, isto é, o seu nome de coroação. Esta utilização de título de cariz territorial é tanto mais significativa quanto sabemos que os outros reis helenísticos não o faziam nas suas titulaturas. O rei era, certamente, o proprietário do país (aspecto patrimonial), mas a função monárquica não se identificava materialmente com determinado território, não se definia pelo domínio dum território (Cf. Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6ª ed., Paris, Dalloz, 1997, p. 160). É de notar que os qualificativos usados pelos Ptolomeus, que, em regra, expressavam e ilustravam as suas relações familiares ou lhes atribuíam certas virtudes, como Soter (-Salvador-), Filadelfo (-Que ama a sua irmã-), Evergeta (-Benfeitor-), Filopator (-Que ama o seu pai-), Epifânio (-Ilustre-), Filometer (-Que ama a sua mãe-), etc., eram traduzidos para egípcio e tomavam lugar nas titulaturas hieroglíficas (Cf. Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988, p. 120).

⁴⁵ Cf. G. Husson, D. Valbelle, *Ob. Cit.*, p. 305.

⁴⁶ Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a. C.) atacou Antioco I Soter (281-261 a. C.), tendo celebrado a vitória com uma procissão nas festas ptolomaicas de Alexandria de 271-270 a. C.

⁴⁷ Ptolomeu II Filadelfo atacou Antioco II Teos (261-246 a. C.), tendo este conquistado novos territórios na Jónia, Panfília e Cilícia.

⁴⁸ Ptolomeu III Evergeta I (246-222 a. C.) combateu Seleuco II Calínico (246-226/5 a. C.) para apoiar a pretensão do filho de Berenice, sua irmã (casada com Antioco II), ao trono dos Seléucidas. Apesar de derrotado, o soberano lágida recuperou terras ao longo da costa marítima da Anatólia e conquistou Selúcia. Data do momento da sua ausência, a primeira tentativa de sedição interna, em 245 a.C.

⁴⁹ Ptolomeu IV Filopator (222-205 a. C.) combateu Antioco III Megas, o «Grande» (223-187 a. C.), tendo este obtido vários êxitos de início, recapturando as cidades de Selúcia, Ptolomaída, Tiro e Gaza, mas acabou claramente derrotado pelas forças egípcias, cuja ala esquerda era comandada pelo próprio Ptolomeu IV, na Batalha de Ráfia (21 de Junho de 217 a. C.), considerada uma das maiores batalhas da Antiguidade. Ptolomeu IV reconquistou grande parte dos antigos territórios egípcios e acabou de vez com as pretensões seléucidas aos territórios sob domínio lágida.

⁵⁰ Ptolomeu V Epifânio (205-180 a. C.) enfrenta Antioco III, que conquista Cele-Síria, ocupa Sidon e Gaza e anexa Judá.

⁵¹ Ptolomeu VI Filometer (180-164; 163-145 a. C.) guerreia com Antioco IV Epifânio (175-164 a. C.) que, em 169-168 a. C., invade o Egípto. Acabará repellido do território egípcio e cipriota com o auxílio dos Romanos, após decisão do Senado (168 a. C.). Face a esta actuação do Senado Romano, muitos historiadores falam, a partir desta data, numa espécie de «protectorado» romano do Egípto.

⁵² Os *nomoi* do Alto Egípto constituíam uma região à parte: a Tebaida. O seu limite setentrional era a fronteira sul do *nomos* hermopolita e no sul terminava na primeira catarata, em Siena ou Filae. A Tebaida distinguiu-se no Período Ptolomaico pelo monopólio do óleo, mas foi provavelmente com as revoltas indígenas que ganhou maior importância, tendo, após o fim das lutas, recebido um governador especial, o epistratega, que vigiava a região e a zona do deserto

arabico (Cf. Pierre Jouguet, *L'imperialisme macedonien et l'hellenisation de l'Orient*, Paris, Editions Albin Michel, 1972, p. 308).

⁵³ Os Egipcios representavam pelo menos 1/3 de um total de 75.000 homens, distribuindo-se quer pela cavalaria, quer pela infantaria (Cf. E. Van't Dack, *Ob. Cit.*, p. 328).

⁵⁴ Cf. André Aymard; Jeannine Auboyer, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadrige/ PUF, 1953, p. 411 e Paul Petit, *O mundo antigo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1976, p. 769

⁵⁵ Cf. P. W. Pestman, Harmachis e Anchmachis, deux Rois indigènes du temps des Ptolémées-in *Chronique d'Égypte*, Tome XL, n° 79, Janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1965, pp. 157-170.

⁵⁶ Cf. Claire Préaux, *El mundo helenístico. Grecia e Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a. C.)*, Tomo I, Barcelona, Editorial Labor S. A., 1984, pp. 5, 8 e 13.

⁵⁷ O faraó Ptolomeu XII *Neos Dionisos* Auleta ocupou o trono do Egípto por duas vezes: a primeira entre 80 e 58 a. C (ano em que foi expulso devido à sua submissão ao poder romano) e a segunda entre 55 e 51 a. C., após um restabelecimento conduzido pelos Romanos. A título de referência, indique-se que se trata do pai da célebre Cleópatra VII Thea Filopator, que assumiria o poder, conjuntamente ou sozinha, entre 51 e 30 a. C.

⁵⁸ Trata-se dum saíote cerimonial nitidamente distinto do dos deuses e dos funcionários: muito curto, geralmente plissado, e guarnecido ao centro por um pedaço de tecido trapezoidal ou triangular e revirado.

⁵⁹ Este simbolo pré-histórico, atado à cintura, documentado desde as reproduções mais antigas, remete para a ideia do poder agressivo e destruidor do touro e relaciona-se quer com as antigas representações do faraó como touro que pisoteia os inimigos estendidos por terra, quer com o próprio epíteto *ka nekhet*, «touro poderoso», que, no Império Novo (reinado de Tutmês I: 1493-1481 a. C.), passou a incorporar a titulação real, reflectindo a importância do vector militar incorporado, nomeadamente, no primeiro nome do faraó (Cf. Stephen Quirke, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990, p. 32).

⁶⁰ Fixada ao queixo por uma fita atada à volta da cabeça, esta barba postiça distinguia o seu portador de qualquer outro egípcio, que, ao contrário dos asiáticos, por exemplo, era quase sempre representado bem barbeado ou imberbe, e, porque era direita, dos deuses, que a usavam recurvada na ponta (Cf. E. Hornung, *Ob. Cit.*, p. 341).

⁶¹ Como é sabido, com os Ptolomeus, o exército egípcio adoptou o armamento grego. Não obstante, para cumprirem os cânones tradicionais, os faraós lágidas continuaram a ser representados nos relevos dos templos com as antigas armas egípcias.

⁶² Além da esperada *uraeus* na frente do rei, elemento estrutural da dignidade faraónica, estão ainda figuradas na figura do maciço Este mais seis: duas sobre os chifres e dois pares daí descaindo.

⁶³ As coroas são os elementos mais importantes dos paramentos reais, uma vez que o faraó usava sempre, em privado e em público, uma cobertura na cabeça. Entre as mais frequentes e conhecidas contam-se a *pschent* (dupla coroa do Alto e do Baixo Egípto), a *decheret* (coroa vermelha do Baixo Egípto), a *hedjet* (coroa branca do Alto Egípto), a *kheprech* (coroa azul usada ritualmente em contextos militares) e o toucado *nemes* (às riscas, feita de tecido). Quase todas estas coroas, simples ou compostas, eram ornadas com a cobra *uraeus*, outro simbolo que distinguia o faraó de qualquer outro ser humano (Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real acádica e egípcia*, pp. 215-219).

⁶⁴ Significativamente, o hieróglifo determinativo das palavras «inimigo» (*khfti*) e «rebelde» (*sebi*) era esta imagem de um homem ajoelhado, com os braços presos atrás das costas.

⁶⁵ Cf. José das Candeias Sales, «Os fundamentos do poder faraônico. O caso paradigmático de Ramsés II» in *Poder e Sociedade* (Actas das Jornadas interdisciplinares), Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pp. 66,67.

⁶⁶ Usada exclusivamente pelos faraós, ao contrário das outras que os deuses também utilizavam, a coroa *kheprech* não é uma coroa de guerra, mas o seu uso pelo faraó parece estar restrito a contextos guerreiros, nomeadamente de invocação de triunfos militares memoráveis, tal como Ramsés II e o próprio Alexandre Magno, por exemplo, fizeram.

⁶⁷ Cf. Dietrich Wildung, *Ob. Cit.*, pp. 193-195.

⁶⁸ Sem sermos exaustivos, gostávamos de enumerar aqui a célebre Paleta de Narmer (Dinastia 0: c. 3100 a. C.) e uma pequena plaquinha de marfim de Abidos em nome do faraó Den, também chamado Udimu (I dinastia: c. 3000 a. C.), hoje no British Museum, onde o rei é já representado na pose de guerreiro vitorioso, de maça piriforme (*hedj*) em riste, golpeando um inimigo asiático. A cena é apelidada na legenda «golpear o Este pela primeira vez» - **vide Fig. 3** (Cf. Peter Clayton, *Ob. Cit.*, pp. 18, 19, 23, 24). O tema do massacre dos inimigos encontra-se também patente, segundo o mesmo esquema, num relevo de um templo de Guebelein que representa o faraó da XI dinastia, c. 2040 a. C. (Império Médio), Mentuhotep II, abatendo um libio (Cf. *Idem*, *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984, p. 40), bem como na decoração externa da parede norte da sala hipostila do templo de Amon, em Karnak, onde Seti I (XIX dinastia, c. 1285 a. C., Império Novo) esmaga humilhantemente os inimigos do Egípto. O Templo Grande de Abu Simbel está repleto de cenas em que o seu construtor, Ramsés II (c. 1270 a. C., XIX dinastia, Império Novo), fustiga os vários adversários do Egípto, particularmente os Hititas, seus inimigos na batalha de Kadech. De Ramsés II é também uma estela, hoje arquivada no Museu do Cairo, em que o faraó, com a coroa *kheprech* e um machado, segura pelos cabelos três inimigos, perfeitamente individualizados pela cor da sua pele e tipo de cabelos: um nubio (à esq.), um sírio (ao centro) e um libio (à dir.). Relevos em paredes exteriores do templo de Ramsés III (XX Dinastia, Império Novo, c. 1175 a. C.), em Medinet-Habu (no pilone e na chamada Porta do Sul ou Pavilhão Real), mostram este faraó derrotando as forças adversárias que, subjugadas, são oferecidas em sacrifício aos deuses (no caso Amon). Temos, portanto, que o tema do poder bélico do soberano é um arquétipo que se repetirá ao longo de toda a história egípcia, Período Ptolomaico incluído.

⁶⁹ Anote-se a este propósito que no Egípto antigo os povos inimigos eram designados por «9 Arcos» (*Pedjet 9*), recordação das 9 etnias que os primitivos reis egípcios dominaram com o seu poder guerreiro. O arco permanecia na ideologia como símbolo das nações inimigas em guerra, sendo o número 9 o símbolo da universalidade. Aos 9 deuses primordiais (Enéade de Heliópolis) correspondiam os «9 Arcos», reunindo o Egípto e os países estrangeiros que constituíam o universo humano (Cf. Dominique Valbelle, *Les Neufs Arcs. L'égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990).

⁷⁰ Mais tarde, esta iconografia ultrapassou mesmo as fronteiras egípcias, como é o caso notável dos pilones do templo do leão (dedicado ao deus solar e guerreiro, com cabeça de leão, Apedemak), em Naga-Meroé, datado do final do séc. I a. C./ começo do séc. I d.C. Ai surgem representados na clássica atitude egípcia o rei Natakamani (à esq.) e a rainha Amanitore (à dir.), embora com pormenores meroíticos no vestuário e nos adornos pessoais - **vide Fig. 4**. Uma placa de arenito (Worcester Art Museum), possivelmente do séc. II d. C., com 21,2 cm de altura, apresenta também o príncipe Arikankharor (filho do casal anterior) desbaratando os inimigos, também de acordo com atitudes inspiradas em originais egípcios - **vide Fig. 5** (Cf. P. L. Shinnie, *Méroé. Uma civilização do Sudão*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974, pp. 86-89, 197 (fig. 8), 210 (fig. 33), 225 e 228).

⁷¹ Os textos e as representações iconográficas são técnicas de reprodução do «real» físico ou ideológico (Cf. Pascal Vernus, «Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique» in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, p. 45).

⁷² Cf. F. Dunand, C. Zivie-Coche, *Ob. Cit.*, pp. 204, 205.

⁷³ Cf. José das Candeias Sales, *A ideologia real acadica e egipcia*, pp. 223-231.

⁷⁴ Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 399.

⁷⁵ A concepção central da ideologia que Dumézil isolou é a das três funções, ou seja, a existência ou inexistência de ordem cósmica-social e a acção benéfica ou prejudicial de deuses e homens traduzem o jogo harmonioso ou conflituoso das três grandes funções: a soberania jurídico-política e -mágica- (1ª função); a força física manifestada na/ pela força guerreira protectora (2ª função) e a noção de fecundidade/ prosperidade associada às ideias de riqueza e abundância (3ª função). Estas funções expressam, por isso, uma concepção sagrada do mundo e da sociedade e correspondem às três necessidades elementares que as sociedades arcaicas satisfaziam, em geral, de um modo inconsciente (Cf. Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelas, 1958, e *Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4ª ed., Paris, Gallimard, 1968).

⁷⁶ Cf. A. Aymard, J. Auboyer, *Ob. Cit.*, p. 410.

⁷⁷ Cf. M. Humbert, *Ob. Cit.*, p. 160.

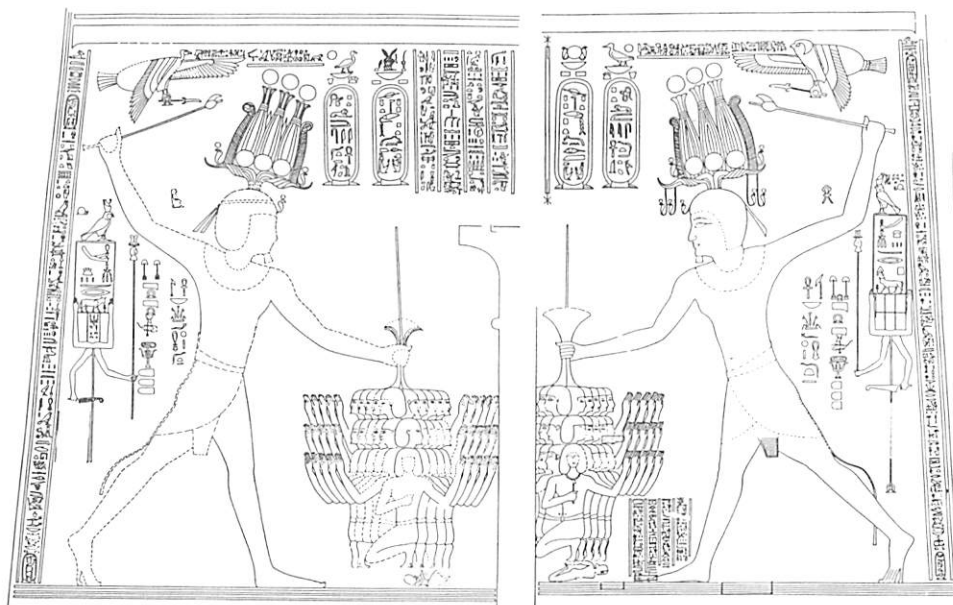


FIGURA 1 – Ptolomeu XII no pilone sul do Templo de Isis, em Filae (maciço oeste, à esq., e maciço este, à dir.).

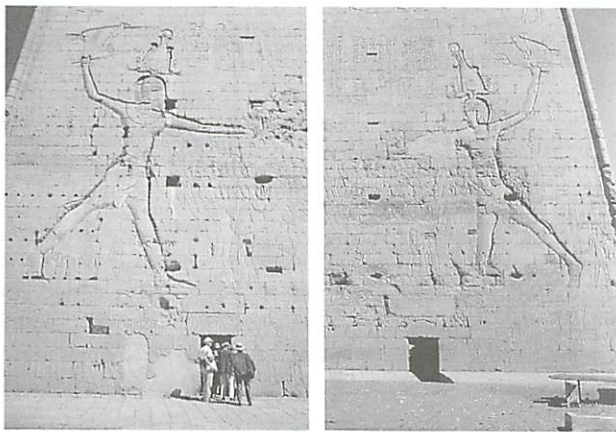


FIGURA 2 - Ptolomeu XII no pilone do Templo de Hórus, em Edfu.

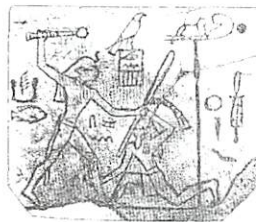


FIGURA 3 - Placa em marfim de Abidos, em nome do faraó Den (I dinastia; Império Antigo; c. 3000 a.C.).

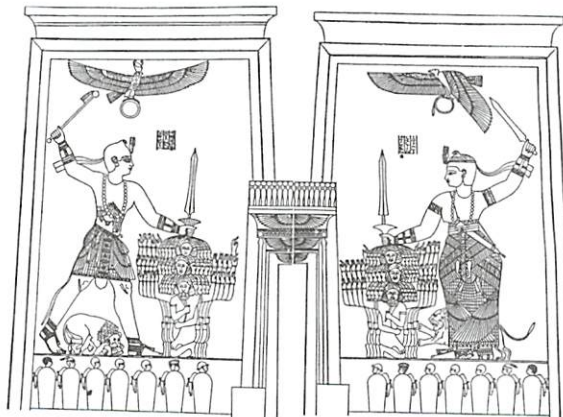


FIGURA 4 - Templo do Leão, em Naga-Meroë (final do séc. I a.C./ início do séc. I d.C.): o rei Natakamani e a rainha Amanitore na tradicional atitude guerreira.



FIGURA 5 - Placa de arenito (alt.: 21,2 cm) representando o príncipe Arikankhahor em pose guerreira.

Bibliografia

Obras gerais

- ASSMANN, Jan, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine, *L'Orient et la Grèce antique*, Paris, Quadriga/ PUF, 1953.
- BERNARD, André, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS, 1995.
- BONHÈME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Arman Colin, 1988.
- Cambridge Ancient History (C.A.H.), Vol VII, Part I. The Hellenistic World*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1977.
- Description de l'Égypte*, Colônia, Benedikt Taschen, 1994.
- DEVAUCHELLE, Didier, *La Pierre de Rosette. Présentation et traduction*, Paris, Le Leopard d'or, 1990.
- Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970.
- DRIOTON, E.; VANDIER, J., *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, P.U.F., 1938.
- DUMÉZIL, Georges, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelas, 1958.
- Mythe et épopée. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, 4ª ed., Paris, Gallimard, 1968.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1991.
- ERMAN, A.; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- FERGUSON, John, *A herança do Helenismo*, Lisboa, Editorial Verbo, 1973.
- FERREIRA, José Ribeiro, *Civilizações Clássicas I. Grécia*, Lisboa, Universidade Aberta, 1996.
- FREEMAN, Charles, *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- La Gloire d'Alexandrie*, Paris, Paris-Musées, 1998.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HUMBERT, Michel, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6ª ed., Paris, Dalloz, 1997.
- HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique, *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Arman Colin, 1992.
- JOUGUET, Pierre, *L'imperialisme macédonien et l'hellenisation de l'Orient*, Paris, Éditions Albin Michel, 1972.
- LEVÊQUE, Pierre, *L'Aventure Grecque*, Paris, Armand Colin, 1964.
- O Mundo Helenístico*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- MONICA, Madeleine Della, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.
- PETTIT, Paul, *O mundo antigo*, Lisboa, Circulo de Leitores, 1976.
- La civilisation hellénistique*, Paris, PUF., 1996.
- PREAUX, Claire, *El mundo helenístico. Grecia e Oriente, desde la muerte de Alejandro hasta la conquista de Grecia por Roma (323-146 a.C.)*, Tomo I, Barcelona, Editorial Labor S. A., 1984.
- QUIRKE, Stephen, *Who were the pharaohs? A history of their names with a list of cartouches*, Londres, British Museum Publications, 1990.

- SALES, José das Candeias, *A ideologia real académica e egípcia – representações do poder político pré-classico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- SHINNIE, P. L., *Meroe. Uma civilização do Sudão*, Lisboa, Editorial Verbo, 1974.
- TAVARES, A. Augusto, *Impérios e propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- VALBELLE, Dominique, *Les Neufs Arcs. L'Égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*, Paris, Arman Colin, 1990.
- Histoire de l'État pharaonique*, Paris, P.U.F., 1998.
- VANOYEKE, Violaine, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Éditions Tallandier, 1998.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les Pharaons*, Paris, MA Editions, 1988.
- WILDUNG, Dietrich, *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, PUF, 1984.
- O Egípto. Da Pré-História aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998.

Artigos

- BIKERMAN, E., «L'avènement de Ptolémée V Épiphane» in *Chronique d'Égypte*, n° 29, Janvier 1940, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1940, p. 124-131.
- BOGAERT, Raymond, «Synthèse finale» in *State and Temple economy in the Ancient Near East. II* (Editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Orientalistiek, 1979, pp. 745-762.
- CORTEGGIANI, Jean-Pierre, «Les Aegyptiaca de la fouille sous-marine de Qaitbay» in *B.S.F.E.*, n° 142, Juin 1998, pp. 25-40.
- DACK, E. Van't, «L'armée de terre lagide: reflet d'un monde multiculturel?» in *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1992, pp. 327-341.
- DERCHAIN, Philippe, «Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique» in *Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 61-73.
- GAUTHIER, Philippe, «Histoire grecque et monarchie» in *Les Monarchies* (Dir. Emmanuel Le Roy Ladurie), Paris, PUF, 1986, pp. 43-62.
- HORNUNG, Erik, «Le pharaon» in *L'Homme Égyptien* (Dir. Sergio Donadoni), Paris, Seuil, 1992, pp. 337-373.
- LECLANT, Jean, «Les "empires" et l'imperialisme de l'Égypte pharaonique» in *Le concept d'empire*, Paris, P.U.F., 1980, pp. 49-69.
- LEVÉQUE, Pierre, «Empire d'Alexandre et empires hellénistiques» in *Le concept d'empire* (Dir. Maurice Duverger), Paris, PUF, 1980, pp. 103-120.
- LOPRIENO, Antonio, «Le pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au I^{er} millénaire avant J.-C.» in *B.S.F.E.*, n° 142, Juin 1998, pp. 4-24.
- PEREMANS, Willy, «Les révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Das Ptolemäische Agypten* (editado por H. Maehler e V.M. Stročka) Berlin, Deutsches Archäologisches Institute, 1976, pp. 39-50.
- PESTMAN, P. W., «Harmachis e Anchemachis, deux Rois indigènes du temps des Ptolémées» in *Chronique d'Égypte*, Tome XL, n° 79, Janvier 1965, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1965, pp. 157-170.
- PRÉAUX, Claire, «Esquisse d'une histoire des révolutions égyptiennes sous les Lagides» in *Chronique d'Égypte*, n° II, Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, 1936, pp. 522-552.
- QUAEGBEUR, Jan, «Documents égyptiens et rôle économique du clergé en Égypte hellénistique» in *State and Temple in the Ancient Near East. II* (Editado por Edward Lipiński), Leuven, Departement Orientalistiek, 1979, pp. 707-729.

- SALES, José das Candeias, -A Pedra de Roseta – Pedra angular na construção da Egiptologia. I. As etapas da decifração da escrita hieroglífica- in *Historia*, nº 131, Lisboa, Publicações Projornal, Agosto de 1990, pp. 32-55.
- A Pedra de Roseta – Pedra angular na construção da Egiptologia. 2. Análise documental- in *Historia*, nº132, Lisboa, Publicações Projornal, Setembro de 1990, pp. 44-71.
- Mênfis, a cidade do “Muro Branco”: centro político-teológico do Egipto antigo- in *A Cidade – Jornadas Inter e pluridisciplinares*, Actas I, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.
- Recensao critica de “Description de l’Égypte. Colônia, Benedikt Taschen, 1994, 1007 pp.” in *O Ensino da História*, nº 6/7, Out./Fev., 1996/97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 63, 64.
- Egipto: as origens de um destino- in *O Ensino da História*, nº 8/9, Jun./ Out. 97, Lisboa, A.P.H., 1997, pp. 55-60.
- Os fundamentos do poder faraônico. O caso paradigmático de Ramsés II- in *Poder e Sociedade* (Actas das Jornadas interdisciplinares), Vol. I, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pp. 45-77.
- As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a. C.- in *Discursos*, III Série, nº I, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-89.
- VERNUS, Pascal, -Des relations entre textes et représentations dans l’Égypte pharaonique- in *Écritures II*, Paris, Le Sycomore, 1985, pp. 45-69.
- Le concept de monarchie dans l’Égypte ancienne- in *Les Monarchies* (Dir. Emmanuel LeRoy Ladurie), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 29-42.

A BEATITUDE NO FEMININO: MODELOS DE SANTIDADE E FORMAS DE PODER

MARIA FILOMENA ANDRADE

Introdução

Quando falamos de santidade e a circunscrevemos ao mundo feminino, na Idade Média (séculos XIII e XIV), parece, no mínimo equívoco falar de poder.

É esta ambiguidade que pretendemos desfazer, demonstrando que, no processo histórico, as duas realidades se aproximam e interagem num mundo onde o profano e o sagrado não estão separados e onde o papel da Igreja e dos modelos cristãos impregnam o quotidiano e as práticas sociais.

Partimos, assim, de dois tópicos que nos parecem fundamentais:

- Um desenvolve-se em torno dos modelos de santidade feminina (nos finais da Idade Média) que se relacionam, directa ou indirectamente, com o ideal franciscano de pobreza absoluta e de despojamento integral.
- O outro prende-se com a relação destas santas mulheres (dos séculos XIII e XIV), com o poder.

Em primeiro lugar, vamos esboçar uma definição de poder, tendo, no entanto, consciência das dificuldades que se prendem com a polissemia do conceito e com os diversos planos/dimensões da actividade humana, em que se situa a sua prática.

Estas perspectivas levam-me a considerá-lo um processo que conduz, directa ou indirectamente, a impor determinados interesses numa dada situação social. Assim, poder-se-á definir o poder como a influência sobre uma matriz de possibilidade de acção, de resultados e de orientações, dentro da qual ocorre a interacção social.

No contexto da sociedade medieval em que o poder se justifica essencialmente pela origem e não pelo fim é, no plano religioso, que se encontra os imperativos de comportamento dos actores sociais. Embora no século XIII assistamos a um desenvolvimento da piedade e religiosidade leiga, é ainda na Igreja institucional e pela Igreja, que a autoridade se afirma e impõe os seus padrões de actuação e os seus interesses.

Resta perguntar pelo papel da mulher, elevada aos altares, ou pelo menos cultuada como santa pelo povo (*fama sanctitatis*), no contexto desta sociedade sacralizada. Esta questão transporta-nos até um marco de observação privilegiado das dinâmicas de promoção e poder em que, paradoxalmente, “servindo-se” da religião, participam algumas mulheres.

Os processos históricos de protagonismo feminino tocam de perto a questão das fissuras de um sistema social e cultural consagrado pela religião que foram aproveitadas pelas mulheres para diminuir as limitações, inerentes ao seu estatuto, em relação aos papéis sociais e eclesiais dominantes.

1. A mulher na sociedade medieval e o “ideal de santificação”

A mulher era, na sociedade medieval, considerada essencialmente, sob duas perspectivas. Se assegurava a geração, sendo a portadora da vida, era ela também que transportava, para fora da casa paterna, parte dos bens patrimoniais da família e, por isso, devia ser bem casada ou então colocada num convento, protegida dos assédios da sua própria fraqueza e concupiscência. Garante da família era, no entanto, relegada para segundo plano, pois nada decidia por ela.

Mas é em relação à Igreja e à mentalidade clerical que a mulher, tinha ou oferecia uma imagem mais negativa, associada a Eva¹, a introdutora do mal no mundo, pela culpa da qual todos os homens eram pecadores, estava condenada a um papel meramente passivo (“*mulieres in ecclesia tace*”)²

A natureza feminina é marcada pela *infirmetas*, a fraqueza e pela “concupiscência”, o peso carnal que a puxa para baixo. Se alguma mulher revela força, prudência, justiça ou temperança “esta vantagem excepcional parece-lhe provir da bondade da providência, da complacência de Deus que nela pôs alguns grãos de virilidade”³.

Daqui deduzem os padres que a mulher deve estar permanentemente sob a tutela masculina. Na Igreja ela dependerá do sacerdote, no mosteiro, encerrada e separada do mundo, haverá a preocupação de mantê-la sob a estreita vigilância e dependência do ramo masculino da ordem, não dispensando a presença, sempre importante e omnipresente, do confessor e director espiritual.

Na tradição monástica também imperava a misogénia (S. Jerónimo, muito lido e comentado nos séculos XI e XII, ou mesmo Rogério de Caen que afirmava:

“Pastores, afastai dos vossos rebanhos as lobas rapaces”) que sublinhava o estreito laço existente entre a mulher e o pecado.

O *contemptus mundi* envolvia, sem dúvida, o abandono não apenas das riquezas mundanas, mas de tudo aquilo que representava uma ligação à carne, e a mulher, era acima de tudo considerada “carne” e, por isso, incapaz de se elevar à consideração e compreensão das coisas espirituais.

Esta atitude do clero face ao sexo feminino é feita de desconfiança, mas também de medo, fundada sob dados históricos e bíblicos, mas ainda sobre a fisiologia de um sexo que conheciam mal e deviam evitar. Assim, a virgindade é exaltada e a sexualidade dentro do casamento tolerada.

Já na Igreja primitiva era dado um lugar de relevo às virgens e às viúvas que, de uma forma especial, se consagravam a Deus e ao serviço dos irmãos mas, apesar disso, as mulheres não eram consideradas capazes, por si só, de ascenderem à beatitude.

Fora deste âmbito, colocam-se porém, algumas rainhas, princesas e donas que, pelo nascimento, recebiam as virtudes que lhe permitiam ascender à bem-aventurança. Santas rainhas que nos séculos da Alta Idade Média instauram uma tradição de santidade nos anais régios. Falamos de Clotilde (sécs. V e VI), mulher de Clóvis e sua filha Radegunda (séc. VI), ou de Batilda (filha do rei inglês) que é vendida como escrava em França e casa com Clóvis II, rei de França (séc. VII), bem como Gisela (séc. VIII – irmã de Carlos Magno) e Hildegarda (3ª mulher de Carlos Magno – séc. VIII), em França. Também no Império: Matilde (esposa de Henrique I – sécs. IX-X) e Cunegundes (esposa de Henrique II – séc. XI), são apresentadas como exemplos de vida e aureoladas de todas as virtudes⁴.

Todas elas senhoras de grande piedade e dadas a obras de misericórdia (dar de comer aos pobres e visitar os enfermos), fundadoras de mosteiros (como o de Chelles⁵ – fundado por Batilda) e suas dotadoras, vão transformar os costumes e, pelo exemplo, bem como pelas decisões que tomam, instauram uma maneira de viver e novas relações entre os homens.

Numa civilização onde se multiplicavam os povos de diferentes raças, culturas e religiões, emerge um ideal feminino de santidade (antes mesmo do ideal masculino) que contribuir para mitigar os choques entre estas culturas, dando como que uma nova forma ao poder.

2. Modelos de santidade feminina e a mística franciscana

O século XII vê nascer lentamente uma nova espiritualidade (já a fermentar no século anterior) e, sobretudo, novos anseios de religiosidade, que não se vão centrar no interior dos mosteiros mas, pelo contrário, emergirão entre os leigos e, em especial, no mundo urbano.

O primeiro sinal é dado pelo desenvolvimento do culto mariano⁶, ao longo deste século, que se torna "o tempo pleno de Nossa Senhora" (como era invocada). A igreja limita-se a conferir autoridade e a validar as poderosas reações populares ante a imagem da Virgem Maria, que se desenvolvem, espontaneamente, em toda a Europa. Os homens da Igreja dos séculos XII e XIII começam a escrever sobre Maria, a louvá-la pela sua proximidade com o divino - Mãe de Deus, nela encarnou o Verbo. Maria é agora exaltada como imagem da nova Igreja, a esposa de Deus.

Simultaneamente, outras mulheres como Maria Madalena, Maria, a Egípcia ou Thais, tornam-se modelos para aquelas que buscam na bem-aventurança o ponto de chegada de uma entrega a Deus que se inicia com a conversão e o arrependimento. Em Maria Madalena, mulher pública arrependida, imagem da anti-mulher que, pela luxúria se perdeu, mas que pelo arrependimento se remiu, (não é por acaso que no século XIII, se afirma, com carácter obrigatório, o preceito anual do sacramento da penitência⁷, instrumento pelo qual a autoridade clerical pretendia levar a fundo a reforma dos costumes) é exaltada a constância e a coragem.

Muitas mulheres, optam por, isoladamente ou em grupo, abandonarem o mundo e viverem em oração e penitência. Reclusas, penitentes, emparedadas ou mesmo beguinhas⁸, a sua acção traduz uma rejeição profunda da esfera social onde vivem e das suas origens, vivendo na encruzilhada do ascetismo e do ideal apostólico, associam o espírito de pobreza e de caridade à busca do sofrimento físico. A atitude religiosa passa a ser um estilo de vida e não um estado.

Os finais da Idade Média caracterizam-se assim, pelo florescimento da santidade feminina que, no mundo urbano, encontra um espírito novo e uma abertura da parte das ordens mendicantes. Neste contexto é importante verificar o papel dos ideais franciscanos no mundo religioso e na formação de um ideal de santidade feminina.

Não é por acaso que (segundo dados de André Vauchez⁹) considerando o número de mulheres objecto de um processo de canonização ordenado pelo papado, entre 1198 e 1431, cinco delas (50%) ligam-se, de perto ou de longe, à corrente franciscana, são elas:

- S. Isabel de Turingia ou da Hungria (+1231)
- S. Rosa de Viterbo (+1251)
- S. Clara de Assis (+ 1253)
- S. Clara de Montefalco (+1308)
- S. Delfina de Puimichel ou de Sabran (+ 1360)

Mas, muitas outras canonizadas mais tardiamente, também estiveram ligadas ao movimento e/ou espiritualidade franciscana

- Na Itália: Doucelina,
- Na Europa Central: Inês da Boémia; Salomé e Cunegundes (rainhas da Polónia)

A que se juntam ainda terciárias ou penitentes como Isabel de Portugal, Joana Maria de Maillé (na França), ou Isabel de Reute (na Áustria), entre muitas outras.

O que têm de comum estas mulheres? o que é que as torna objecto de uma aceitação popular e de uma devoção, quase unânime, entre os seus pares (nos meios nobres ou burgueses)?

Oriundas do século, são mulheres comuns (umas nobres, outras não) que "atingem" a santidade ao longo da vida, fruto de uma conversão que certamente se efectua sob um impulso divino, mas resulta também da iniciativa do sujeito (embora nalguns casos se sublinhe as virtudes de uma santa desde a infância).

Sem dúvida alguma o ambiente em que vivem, bem como a acção dos frades menores (e também dos pregadores) tem um papel importante e mesmo decisivo.

Neste século em que a cidade se desenvolve e atrai, cada vez em maior número, aqueles que se libertavam do peso senhorial, é normal que as mulheres aí encontrem também um espaço de liberdade. A sociedade senhorial só lho concedia adentro dos muros do mosteiro (e mesmo aí sob o controle dos seus parentes, clérigos e pares), ou no casamento (sob a alçada do marido). A urbe oferece-lhes a possibilidade de se isolarem do mundo, permanecendo neste, emparedadas ou metidas em casas, eram alimentadas e defendidas pela sociedade. Algumas mesmo mendigavam, outras encontravam no tratamento dos pobres e doentes que acorriam aos hospitais e albergarias dos centros urbanos, uma forma única de expressar a sua consagração a Deus.

Surgem e desenvolvem-se nestes anos novos movimentos como o das beguinhas, nos Países Baixos¹⁰ (espalhando-se depois aos países renanos) que associam o trabalho à oração, no quadro de uma vida comunitária, mas não "enclaustrada". Nos países mediterrânicos (essencialmente em Itália) as terciárias (ordem terceira das Humilhadas) ou as penitentes (*ordo penitentiae*, ou *penitentium*) preferem santificar-se "*in domibus propriis*". Jovens donzelas ou viúvas ficam muitas vezes nas suas casas, onde levam uma vida consagrada à oração, às obras de misericórdia e às práticas penitenciais. Nalguns casos fecham-se (com autorização do bispo ou do clero local) em celas, onde sobrevivem do trabalho manual e das esmolos dos habitantes da cidade.

Mas, este ambiente é também propício aos desvios, e as mulheres, até pela sua situação no interior da sociedade, são facilmente convencidas a entrar em movimentos considerados heréticos¹¹.

É precisamente este meio urbano que os franciscanos elegem como lugar de pregação e de partilha. Com os pobres e marginalizados que acorrem às cidades,

Francisco diz ter encontrado o caminho, e propõe a procura de uma conformidade com Cristo *hic et nunc*, no seu corpo e na sua alma. É espantoso o seu impacto junto dos leigos, e parece que particularmente nas mulheres, a crer nas suspeitas que o clero lhes lança, e nas acusações de aliciamento que sobre eles impendem.

No entanto, o próprio Francisco, não tinha de início a intenção de fundar uma ordem feminina¹² e, por isso, quando acolhe Clara e as suas primeiras companheiras só pode integrá-las num mosteiro beneditino, uma vez que o género de vida evangélico levado por ele e pelos seus seguidores, caracterizado pelo abandono à Providência e pelo apostolado do exemplo e da palavra¹³, pressupõe uma mobilidade que a mulher não possui, na sociedade de então.

Porém, Clara não aceita passivamente a situação e, embora não mendigando, vive o "Privilégio da pobreza" e a humildade, como bases do seu "programa" de vida e santificação. A nível da piedade e devoção a experiência espiritual de Clara, que se baseia na meditação da Paixão de Cristo e dos seus sofrimentos, assim com na contemplação da sua humanidade, parece nada trazer de novo à maior parte das santas mulheres do seu tempo. Ela distingue-se, sobretudo, por um ascetismo extremo a par do rigor das penitências e mortificação, que levam Francisco a intervir no sentido de as mitigar.

Doravante não bastava estar com os pobres e doentes do mundo era preciso viver como eles, encarnando as dores e a pobreza de cada um e de todos, sofrer como Cristo a miséria do mundo, "carregando" com ela, assumindo-a. Esta é a novidade que arranca muitas mulheres a um estado de comiserção e auxílio ao pobre para uma vida de despojamento, de pobreza ou de castidade e que liga o movimento das clarissas à corrente penitencial da época.

Tais mulheres, essencialmente leigas, têm formas diversas de viver esta espiritualidade. Numa prevalece o espírito evangélico, assente na pobreza e no amor ao próximo, manifestados pela prática das obras de misericórdia. A que melhor encarna este ideal é S. Isabel da Túrquia¹⁴, para a qual o essencial é a caridade, concebida como um compromisso activo em favor dos pobres com os quais se esforça por partilhar a vida e o sofrimento. Aliado a esta, um agudo sentido de justiça, como recusa de qualquer compromisso com o mal, sob todas as formas políticas e sociais, torna-se uma verdadeira mística do despojamento. Na sua esteira e, encarnando o mesmo ideal de pauperismo integral, está a beata Delfina de Puimichel ou de Sabran¹⁵, ou Santa Isabel de Portugal¹⁶.

Na outra corrente (ainda influenciada de perto, pelos frades menores), o acento desloca-se da exaltação da pobreza para a ascese e efusões místicas que, a partir dos últimos decénios do séc. XIII, são um dos principais critérios de avaliação de santidade. Começando pela prática de boas obras, este novo

modelo de santidade feminina aponta para a contemplação e a recepção de graças místicas, tal é o caso de Humiliana dei Cerchi que, rejeitando todas as solicitações do mundo, se tornou beguina reclusa, consagrando-se totalmente às coisas celestes, redobrando o rigor da ascese e meditando no seu coração.

Esta espiritualidade arranca, aquele que procura a perfeição, aos constrangimentos sociais, ao peso esmagador da família carnal, ao casamento, na medida em que este tem como função principal a transmissão e preservação de um património. Mas ao mesmo tempo "absorve" a corrente contestatária que tomou várias vezes junto das mulheres formas extremas de eremitismo e que era necessário reconduzir à ortodoxia.

A "recusa do casamento", considerado uma forma de alienação (com algumas excepções, como é o caso de S. Isabel da Turingia, com um amor feliz e partilhado pelo seu marido Luís) compromete, no entanto, as estratégias matrimoniais, pondo em risco a própria estabilidade social. Mas, tal atitude encontra uma nova forma, um "paliativo", na chamada castidade conjugal. Aqui o amor supera a relação física, forja-se no *castum conubium* que eleva os dois conjugues à perfeição. Esta situação é vivida por Delfina e Elzéar de Sabran¹⁷ que negam *a priori* a sexualidade no casamento (laivos de algum catarismo?), ou por Umiliana dei Cerchi¹⁸ que se recusa a tornar a casar, depois de enviuar, ou mesmo Santa Edvigis ou S. Elisabete que, após alguns anos de vida em comum, suspendem a actividade sexual quando esta deixa de ser necessária para a procriação.

Neste misticismo que conduzirá à valorização da ascese, o corpo tem um papel predominante como linguagem feminina, por excelência. Desprovida, na maior parte dos casos, de conhecimentos, é através do corpo que a mulher sofre, em união à paixão de Cristo, para expiar as suas faltas. O corpo torna-se assim, elemento de comunicação da mulher iletrada que, pelos êxtases místicos, arrobos de amor de Deus, constitui-se como instrumento das revelações divinas. A partir de meados do século XIV, suceder-se-ão as visionárias (de que em pleno séc. XII, Hildegarda de Bingen¹⁹ é precursora) e as profetisas, como Brigitte da Suécia e a mais conhecida de todas S. Catarina de Sena.

As transformações e a evolução dos ideais de santidade, relacionam-se de perto com as tensões no interior da Ordem dos Franciscanos (entre Observantes e Conventuais²⁰) e o aparecimento dos *Fratricelli*²¹, que levam o papado e as autoridades eclesiásticas, em geral, à condenação do principio da pobreza absoluta. Até porque numa cidade em que cresce o poder do homem do burgo: comerciante, mercador ou artesão e em que este afirma o seu poder, o pobre começa a ser cada vez mais visto como um elemento perigoso, marginal, porque destabilizador da ordem, ladrão e salteador dos bens de cada um.

Agrava-se mais ainda esta situação com a deslocação do papado para Avinhão (1309-1377) e posteriormente o grande Cisma (1378-1417) que, colocando a Igreja institucional num situação de extrema burocratização e centralização, e acaba por desembocar no escândalo de uma comunidade bicéfala e até tricéfala. A crise das instituições e a perturbação dos espíritos que tudo isto provoca criam, entre 1378 e 1430, um clima favorável à tomada da palavra generalizada por parte das mulheres, em geral leigas.

Todas elas, conscientes da eleição divina, sentem-se enviadas a comunicar e a ser porta-vozes de Deus (pela revelação na visão, opera-se uma transferência do poder de Cristo) e dirigem-se à "cabeça da Igreja" como se a *reformatio in capite* comandasse a *reformatio in membris*.

Associada ao profetismo afirma-se, cada vez mais, a corrente mística²² em que o amor divino definido e experimentado como um desejo, torna o ser humano o sujeito, sendo assim possível à alma fundir-se com Deus. Porque se o amor de Deus é dom gratuito e plenitude, o amor do homem é, por sua vez, desejo e consciência de falta. O importante é criar em si o vazio a preencher pelo Esposo Divino e perceber que a vida comunicada por Este é partilhada pelo homem. É o tema da troca de corações.

Relacionada com esta santidade mística feminina desenvolve-se a devoção eucarística, alimento desejado (contrariamente aos preceitos da Igreja que era hostil à comunhão frequente por parte dos leigos) que provoca uma transformação vital, sugerindo a ideia de uma possessão física. Nesta linha desenvolve-se um tema caro a muitas das místicas do século XIV e XV, o da oposição entre o alimento terrestre e o celeste, com o conseqüente repúdio do primeiro, em detrimento do segundo. A fome eucarística (*esurio*) leva à recusa de alimento, ou à "santa anorexia"²³, como a definem alguns historiadores, e torna-se, simultaneamente, uma maneira de se subtrair ao controle masculino e de se unir, de uma forma íntima, ao Esposo que é Cristo. Na eucaristia encontram-se o divino e o humano sendo, por isso, momento privilegiado de gozar intensa e totalmente da presença de Deus.

A síntese harmoniosa entre a razão e a fé, tão procurada por S. Anselmo, Abelardo ou S. Tomás, entre outros, base onde assentava o edifício escolástico (já abalado, no fim do séc. XIV, pelo nominalismo de Guilherme de Occamb) é claramente questionado pela mística feminina, profundamente subversiva, na medida em que, protagonizada por mulheres do povo, iletradas, sublinha o divórcio entre o amor e a o conhecimento intelectual.

Em todas estas mulheres o poder taumatúrgico é um dado interessante a ter em conta, especialmente, nos processos de beatificação, mas não é, de forma alguma, empolado. Antes pelo contrário, na maior parte dos casos é disfarçado e usado sempre numa perspectiva de serviço aos outros, como mero instrumento da acção de Deus.

3. Santidade e o poder (em Portugal)

Em Portugal, nos tempos da perseguição de Diocleciano, em Mérida é martirizada uma donzela nobre de 12 anos, Santa Eulália, e ainda segundo o Martirologio de Floro (830) na mesma época, três irmãos: Veríssimo, Máxima e Júlia, sofrem, em Lisboa, o mesmo destino. Há também notícias de senhoras piedosas que se afastam do mundo e vivem emparedadas em Lisboa, Leiria, Óbidos, e até de um recolhimento de beatas de Santa Iria, em Tomar, bem como de um número elevado que se acolhe ou trabalha em asilos, gafarias, hospitais e recolhimentos, espalhados por todo o país, ao longo da Idade Média²⁴

No entanto, só algumas destas mulheres são conhecidas, a maioria permanece ignorada, (sem um discurso hagiográfico sobre elas produzido), outras o povo louvou, como Santa Senhorinha (924-982) que aos dezasseis anos entra no Mosteiro de S. João de Vieira e aí se entrega a rigoroso e severo ascetismo e a quem se atribui vários milagres.

Mas, elevadas aos altares pela Igreja foram apenas: Sancha (1171-1229), Teresa (1175-1250) e Mafalda (1195-1257), a rainha D. Isabel (1271-1336), Beatriz da Silva (1424-1490) e a Infanta D. Joana (1452-1490). Das três primeiras, Sancha deixa o seu nome ligado ao mosteiro de Celas, Teresa ao do Lervão e Mafalda ao de Arouca.

D. Joana²⁵, filha de D. Afonso V, cedo se afasta da corte e vai para o mosteiro de Odivelas, tendo mais tarde ingressado no de Jesus de Aveiro. A beata Beatriz, nascida de família nobre, acompanha a sua prima D. Isabel para Castela. Injustamente maltratada na corte, recolhe-se ao mosteiro de S. Domingos-o-Real, em Toledo, e funda a ordem da Conceição, aprovada por Inocência VIII, em 1489.

De todas distingue-se a rainha D. Isabel²⁶ pelo papel que ocupa na sociedade portuguesa de então.

Nascida em 1270 ou 71 de nobre linhagem, filha de D. Pedro III de Aragão e neta de Jaime II, sobrinha de Sta. Isabel da Turingia, é de *beata stirpe*²⁷, aliando a excelência do nascimento à nobreza da virtude. Assim, podemos dizer que se insere no conjunto de santas rainhas que, desde o séc. V, constituem *exempla* em toda a Europa (especialmente na Hungria e na França) e que associam ao poder político e social uma "qualidade mágica" que as coloca em posição privilegiada para atingir a santidade.

Casada com D. Dinis, rei de Portugal, desde muito nova e segundo o hagiógrafo, revela as suas virtudes, não apenas na forma como aceita o carácter difícil e algo inquieto do marido, como também pelo papel político que assume na mediação de conflitos entre o rei e os seus familiares, particularmente com seu filho, Afonso.

Durante este período da sua vida assume a caridade e a humildade como programa e valores supremos, auxiliando os necessitados e acorrendo aos pobres e

doentes. Mas, é após a viuvez (1325) e até à morte em 1336, que revela, mais claramente, a sua ligação ao movimento e ideal franciscano, não apenas pelo seu papel na (re)fundação de Santa Clara de Coimbra²⁸, mas também por se ter acolhido a este mosteiro, onde não professou, mas junto do qual fundou um hospital, para trinta pobres (quinze mulheres e quinze homens), em que muitas vezes trabalhava.

Mulher piedosa e dada às obras de misericórdia, esta rainha intervém, quer no seio familiar, quer no meio diplomático-político, mas é com os pobres e necessitados que revela o seu poder taumatúrgico

Bastaria olhar para este percurso de vida para nele encontrarmos inscrita a matriz hagiográfica que caracteriza a beatitude feminina, nos séculos XIII e princípios do XIV.

Mas falta responder à segunda questão: que relação tem concretamente esta mulher com os meandros e organizações do poder político-social e mesmo religioso, à época?

Em primeiro lugar por um conjunto de atitudes que revelam a sua interferência na fundação de Santa Clara de Coimbra. Mor Dias a “primeira fundadora”, mulher que se encontrava acolhida ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, nele não tendo feito profissão, como expressamente o declara, é uma das muitas que neste século XIII vivia uma situação mais ou menos “marginal”, mas aceite pelas instituições clericais. A influência de D. Isabel nesta obra é visível na dedicação do cenóbio a S. Clara e S. Isabel da Turingia (tia de D. Isabel) e ainda no apoio por ela concedido à instituição após a morte de D. Mor Dias, que levou à refundação do mesmo depois da extinção, declarada pelo bispo D. Soeiro Gomes. Mas a intervenção de D. Isabel não fica por aqui e a sua mão poderosa faz-se sentir na dotação do mosteiro, encarregando, por testamento (de 1327), o filho Afonso de comprar, em seu nome, bens para a comunidade até ao valor de 12 000 libras (além das 4 000 libras para a sua capela). Por fim, também não será por acaso que durante trinta e quatro anos (de 1328 a 1362) será abadessa do mosteiro, a sua sobrinha, D. Isabel de Cardona, filha do aragonês Raimundo de Cardona e da meia irmã de D. Isabel, D. Beatriz.

Politicamente, a sua acção não é de forma alguma despicienda. Assim, D. Isabel arvora autoridade suficiente para entabular negociações políticas e diplomáticas não apenas dentro do reino, mas mesmo com os reinos vizinhos, Aragão e Castela.

Será crucial agora perguntar de onde lhe advém todo este poder. Da credibilidade que tem como boa esposa, mãe estremosa e filha obediente, ou da piedade e prática de obras de misericórdia, pela encarnação da pobreza e da humildade, pondo ao serviço dos que precisavam a sua riqueza?

No mundo onde está inserida, esta mulher sabe marcar uma presença e mostrar-se à altura do rei, seu marido. Muitas vezes de forma mais ou menos

oculta e discreta, desempenha verdadeiramente as funções de um bom governante (à imagem da rainha Batilde, e de S. Isabel da Turingia):

Defendendo a justiça e o direito, acrescenta honra e bem ao seu reino e protege o seu povo.

Assim, torna-se visível a importância da sua postura que lhe dá a possibilidade de interferir na política do reino e que a "eleva aos altares" como símbolo da caridade, mas também da justiça.

Conclusão

Mulheres santas, modelos de comportamento, quase todas (as que analisamos do século XIII e princípios do XIV) de linhagem nobre, ligadas ao movimento franciscano, a elas se devem juntar uma imensidão de outras desconhecidas, sobre as quais não foi realizado um discurso hagiográfico²⁹, mas que nestes séculos conturbados, em que a mulher assume um protagonismo na construção da sua própria história, entram em choque com as normas vigentes.

Estas mulheres parecem aproveitar as "facilidades" dadas pela cidade e por uma certa dificuldade de controle por parte do mundo masculino, libertando-se de uma religiosidade estritamente vivida dentro dos muros do convento.

Algumas ligam-se a eles, mas sem professarem, outras dão um passo mais ousado formando grupos, ou mesmo isoladamente, procurando, sem qualquer mediação institucional, a ligação com o divino. Começando por ser perseguidas, conseguem demonstrar que o caminho que seguem é autêntico. A Igreja com o movimento franciscano enquadra muitas delas, mas a situação torna-se, então, diferente, as clarissas não vivem na estrita clausura, não são monjas.

Progressivamente a mulher vai revelando uma força que se patenteia nas aspirações de santidade de muitas destas senhoras, na maioria leigas, que procuram, no meio em que se encontram, uma vida de inteira dedicação a Deus e ao próximo.

Para a mulher, este novo enquadramento permitir-lhe-á esboçar outras formas de espiritualidade que assumem um papel fundamental na renovação da Igreja e mesmo na sociedade civil. Muitas delas, cultuadas pelo povo, tornam-se primeiro beatas pela *vox populi* e, só depois, são admitidas aos altares.

As Decretais de Gregório IX, em 1234, que davam valor universal a dois textos de Alexandre III e de Inocêncio III, tinham estabelecido de direito uma "reserva papal" sobre a canonização dos santos³⁰. No entanto, os bispos continuam a autorizar o culto de eminentes homens e mulheres. Desta forma, entre os séculos XIV e XVII coexistem estes dois tipos de canonização: a papal, mais solene - confiado o processo, após 1588, à Congregação dos Ritos- que concede o título de

santo e a episcopal, o de beato. Esta coabitação cessará com a bula de Urbano VIII, *Coelestis Hierusalem* de 5 de Julho de 1634, e com dois decretos subsequentes (de 13 de Março e de 20 de Outubro de 1635) que reservam, definitivamente, à Santa Sé, os assuntos referentes ao culto público dos beatos, além de afirmar duas etapas no processo de canonização, uma primeira que conduz à beatificação e a segunda que termina com a atribuição do título de santo.

E, no entanto, não parece haver dúvida, que a santidade do comportamento e da vida confere a estas mulheres, destinadas a ser meros instrumentos passivos de uma política matrimonial, a capacidade de se tornarem membros activos e significantes na esfera de poder em que actuam. Por isso e, ao transformar a sociedade em que habitam, quer pelo exemplo quer pela novidade da sua acção, elas são verdadeiramente detentoras de poder.

Dentro da organização a que pertencem imprimem uma força de mudança e/ou de inércia que as torna protagonistas e agentes da história. Beatas aos olhos do mundo, a ele pertencem pela sua acção transformadora e pelo poder que dinamizam.

Notas

¹ Vidé Georges DUBY, *As Damas do século XII. Eva e os Padres*, pp. 9-76

² Sobre o papel das mulheres na Igreja: Jean VERDON, *Les Femmes en l'An Mille*, pp. 19-46; Shulamith SHAHAR, *The Fourth Estate. A history of Women in the Middle Ages*, pp. 22-28.

³ G. DUBY, *op. cit.*, p. 82.

⁴ Robert FOLZ, *Les Saintes Reines du Moyen Âge en Occident (VI-XIII^e siècles)*, Bruxelas, 1992; Régine PERNOUD, *La Vierge et les Saints au Moyen Âge*, Paris, 1998; André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma, 1994

⁵ Sobre este mosteiro: Paulette L'Hermite-LECLERCQ, *Le Monachisme Féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle (XI^e-début du XVI^e siècle)*, Paris, 1989.

⁶ Régine PERNOUD, *op. cit.*, pp. 10-27, entre muitos outros.

⁷ A obrigatoriedade deste preceito remonta ao IV Concílio de Latrão (1215).

⁸ Sobre as várias formas de viver a espiritualidade, entre as mulheres, veja-se: Jean-Pierre CAMPAGNE, "Les beaux jours d'un béguinage" in *Notre histoire*, 1984 (3), pp. 11-14; Claude CAROZZI, *Une béguine Joachimite: Douceline soeur d'Hugues de Digne*, «Franciscains d'Occ. Les Spirituels ca. 1280-1324», *Cahiers de Fanjeaux*, 10, 1975, 169-201; G. CAVERO DOMÍNGUEZ, "Emparedamiento" in *Yermo*, 16 (1978), pp. 21-44; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Beguinos en Castilla. Notas sobre un documento sevillano*, «Historia. Instituciones, Documentos», 4 (1977), pp. 109-114; Ernest W. MAC DONNELL, *The Beguines and the Beghards in medieval Culture with special Emphasis in the belgian Scene*, New-Brunswick, 1954; Angela MUÑOZ FERNÁNDEZ, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*, Madrid, 1994; Michel PARISSÉ, *Les nonnes au Moyen Âge*, Paris, 1983; Idem, "De Sybille, béguine de Marsal et de ses actes (XIII^e siècle)", *Les cahiers lorrains*, 1969, pp. 18-22; Pierre PEANO, *Les beguines du Languedoc ou la crise du T.O.F. dans la France Meridionale (XIII-XIV^e siècles)*, «I fratri penitenti di San Francesco nella società del Due e Trecento», Roma, 1977, pp. 139-159; Dayton PHILLIPS, *Beguines*

in *medieval Strasburg. A study of the social aspect of beguine life*, Stanford, 1941; Elisja Schulte VAN KESSEL, "Virgens e mães entre o céu e a terra. As cristãs no início da idade moderna", *História das Mulheres*, vol. 3, Lisboa, 1994, p. 181-227; André VAUCHEZ, "Comment on fait une sainte" in *Notre histoire*, 1994 (116), pp. 34-37; Idem, *A espiritualidade da idade média ocidental, séc. VIII-XIII*, Lisboa, 1995.

⁹ André VAUCHEZ, *les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, p. 189.

¹⁰ Vide bibliografia da nota 8.

¹¹ É o caso das beguinhas que acabam por ser condenadas e perseguidas, ao longo de todo o século XIV, especialmente entre 1312 e 1327.

¹² Sobre as Clarissas, veja-se, entre outros, os seguintes estudos: Livario OLIGER, "Clarisse", *Enciclopedia Cattolica*, vol. III, Florença, 1949, cols. 1771-1773; Fr. I. OMAECHEVARRIA, *Las Clarisas a través de los siglos*, Madrid, 1972; Para Portugal: Fernando Félix LOPES, "As primeiras Clarissas de Portugal", *Colectânea de Estudos*, 3, 1952, pp. 212-213; Maria Filomena ANDRADE, "As Clarissas em Portugal - dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia" in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, nº 1, Abril, 1999, pp. 109-127; *Santa Clara e as Clarissas em Portugal. VIII Centenário do Nascimento de Santa Clara (1193-1194 - 1993-1994)*, Lisboa, 1994.

¹³ M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty, The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, Londres, 1961.

¹⁴ Cf. André VAUCHEZ, "Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe d'après les actes du procès de canonisation" in *Études sur l'histoire de la pauvreté. Moyen Age-XV^e*, sob a direcção de M. Mollat, I, Paris, 1974.

¹⁵ J. CAMBELL, *Vies occitanes de saint Auzias et sainte Delphine*, Roma, 1963; André VAUCHEZ, "Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel Comtesse d'Ariano" in *Religion et Société dans l'Occident Medieval*, pp. 229-236.

¹⁶ Veja-se, entre outros: Francisco de la FIGANIÈRE, *Memórias das Rainhas de Portugal*, Lisboa, 1859; Fernando Félix LOPES, "O culto de Santa Clara em Portugal", *Colectânea de Estudos*, 4, 1953, pp. 356-364; António de VASCONCELOS, *Dona Isabel de Aragão (a Rainha Santa)*, reprodução fac-similada da edição de 1891-1894, 2 volumes, Coimbra, 1993.

¹⁷ André VAUCHEZ, *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 211-224.

¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 199.

¹⁹ Sobre esta mulher de excepcional valor, escritora e compositora inspirada veja-se: Sabina FLANAGAN, *Hildegard of Bingen, 1098-1179. A visionary life*, Londres, 1990; Régine PERNOUD, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona, 1998.

²⁰ Sobre as questões internas dos Franciscanos: *A History of the Franciscan Order*, Oxford, 1968.

²¹ F. CALLAËY, *L'idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle: Étude sur Ubertain de Casale*, Lovaina, 1911; D. DOUIE, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932; F. TOCCO, *La questione della povertà nel secolo XIV*, Nápoles, 1910.

²² André VAUCHEZ, *Les laics au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, pp. 251-275.

²³ Caroline W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, 1994; Michel LAUWERS, "Saintes et anorexiques: le mysticisme en question", *Moines et religieux au moyen age*, Paris, 1994, p. 221-226; M. RUDOLPH, *L'anorexie sainte: jeûne et mysticisme du moyen age à nos jours*, Paris, 1994

²⁴ Temos notícias sobre alguns destes santos e beatos portugueses em Fortunato de ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, 4 vols, Porto-Lisboa, 1967-71; João AMEAL, *Santos portugueses*, Porto, 1957; Jorge CARDOSO, *Agiolégio lusitano dos santos e varões ilustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, Lisboa, 1652-1754; Maria MENDONÇA, *Santas de Portugal*, Lisboa, 1918.

²⁵ Francisco Ferreira, NEVES, *O primeiro processo para a beatificação e canonização da princesa santa Joana, filha do rei D. Afonso V*, Aveiro, 1958.

²⁶ Vide a bibliografia da nota 16.

²⁷ A análise da experiência religiosa e da "função exemplar" de D. Isabel, como paradigma de santidade, foi feita por Angela Muñoz Fernández, *Mujer y experiencia religiosa de la santidad medieval*, Madrid, 1988.

²⁸ Sobre este mosteiro: Fernando Félix LOPES, "Fundação do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra. Problema de direito medieval", *Colectânea de Estudos*, 4, 1953, pp. 166-192; Maria Teresa MONTEIRO e José João Rigaud de SOUSA, "Notas sobre o pleito entre D. Mór Dias, fundadora do convento de Santa Clara de Coimbra, e os cônegos do mosteiro de Santa Cruz (Coimbra)" in *Estudos Medievais*, Porto, nº 1, 1981, pp. 81-93. Para não falar dos clássicos: Frei Manuel da ESPERANÇA, *História Temática da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. II, pp. 19-23; Frei Nicolau de SANTA MARIA, *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarca Santo Agostinho*, pp. 544 e ss.; Francisco BRANDÃO, *Monarchia Lusitana*, pp. 206 e ss.; Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano*, pp. 348 e ss.

²⁹ Dom Jacques DUBOIS, Jean-Loup LEMAÎTRE, *Sources et methodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993

³⁰ Ludwig HERTLING, "Canonisation", in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1953 (III), c. 77-85; Giuseppe LOW, "Beatificazione" in *Enciclopedia Cattolica*, Florença, 1949 (II), c. 1090-1100; L. de E. MARTINEZ de MARIGORTA, "Beatificación" in *Gran Enciclopedia Rialp*, 1971 (III), Madrid, p. 819-821.

GUERREIROS E MERCADORES. A RESCRITA DO PODER NA GESTA DO SÉCULO XIII

CARLOS F. C. CARRETO

*[...] se tu ti rechi a mente
lo Genesi dal principio, conviene
prender sua vita e avanzar la gente;
e perche l'usuriere altra via tene,
per sé natura e par la sua seguace
dispriglia, poi ch'in altro pon la spene.*

(Dante, *Inferno*, XI, 106-111)

Nas margens do poder

Associar numa mesma equação guerreiros e mercadores implica, à partida, uma reformulação das próprias relações entre poder e política no seio da cultura medieval. Na passagem, de acordo com a terminologia de Marc Bloch, da primeira para a segunda idade feudal¹, assiste-se indiscutivelmente a um extraordinário desenvolvimento das cidades (acompanhado por um crescimento das ordens mendicantes formadas no saber escolástico que reorienta e procura adaptar o pensamento teológico tradicional às novas profissões), das trocas comerciais a nível nacional e internacional, das técnicas ligadas à guerra; assiste-se, portanto, em França (essencialmente no Norte), a partir de meados do século XI, a um desenvolvimento económico inédito que tira proveito de um clima de estabilidade e de relativa segurança sabiamente alimentada, de resto, pelos príncipes feudais e pelo clero², num contexto que traduz uma nova atitude perante a paz e perante a guerra, fonte de dilapidação da riqueza e entrave fundamental ao fluxo mercantil. Se esta situação favorece a alta aristocracia e a burguesia, ela enfraquece, em contrapartida, consideravelmente a baixa aristocracia, aquela que dependia justamente da actividade dos seus guerreiros para obter riquezas e para se definir enquanto grupo social privilegiado. O progressivo endividamento

desta classe que recorre, de forma cada vez mais sistemática, ao crédito, juntamente com a progressiva fragmentação de uma propriedade territorial que começa a escassear e com a dissolução do poder central (do rei), engendram uma importante falha no pacto social, político e verbal que está na base da ordem e do imaginário feudais, ruptura que se traduz igualmente numa forte crise identitária. É no sentido de reestruturar esta identidade que, a partir de finais do século XI, surge a necessidade de uma nova centralização regional do poder (Normandia, Burgúndia, Champagne, Anjou...) e, principalmente, a necessidade de criar uma nova e singularmente preciosa aliança com a burguesia³.

Não cabe aqui determo-nos sobre esta complexa teia política. Importa, sim, salientar que a passagem de um sistema económico restrito e relativamente fechado para uma autêntica economia de mercado, assim como o crescente poderio financeiro da burguesia, acompanhado de uma sistemática monetarização das relações (a todos os níveis), abalam considerável e inelutavelmente a *imago mundi* medieval, introduzindo na tradicional ordem partilhada entre *oratores, bellatores e laboratores* uma figura mediadora, simultaneamente desejada, invejada e ameaçadora, a do *mercator*; e, com ela, uma nova concepção do tempo, do espaço e da linguagem⁴. Com efeito, a rápida e intensa circulação da moeda (que dificilmente pode constituir um referente identitário uma vez que, apesar de cunhada, é impossível atribuir-lhe uma origem única e inalienável) introduz uma espécie de invisibilidade em torno dos objectos negociados, das relações e das palavras que medeiam a própria circulação dos bens, o que perturba consideravelmente a transparência e linearidade do pacto no qual assentava a comunicação, fortemente ritualizada e hierarquizada, no seio da comunidade feudal⁵. Semelhante complexificação afecta também a natureza da expressão do poder, não somente porque este depende verdadeiramente, e de cada vez mais, daqueles que detêm a riqueza financeira (mais mobiliária do que imobiliária) – uma riqueza que é fonte de importantes pressões aos mais diversos níveis, inclusive sobre os que apenas representam simbolicamente o poder –, mas essencialmente na medida em que estabelece uma circulação mais obliqua, subterrânea, logo dificilmente controlável, do poder e do sentido, do *sentido* do poder (a sua significação, mas também a sua trajectória, i.e., os jogos que condicionam a sua transmissão). Inquietante, esta invisibilidade que se instaura no seio da própria cidade, acaba por questionar o próprio pensamento religioso, dividido entre uma condenação radical da actividade comercial (sobre a qual paira constantemente o espectro da usura) e do dinheiro em geral (que, na sua qualidade de signo terrestre e material por excelência, encarna o desprezo e a desconfiança que o homem deve ter em relação a todos os bens contingentes, ilusórios e corruptíveis, impuros)⁶, e um crescente esforço para legitimar (circunscrevendo-a, logo, tentando controlá-la) esta actividade, através de uma regulamentação canónica precisa, bem como

de uma bateria conceptual, da qual se destaca, nomeadamente, o conceito de justo preço'. Não é, de resto, mera coincidência se é neste contexto de profundas mutações que vemos simultaneamente aparecer a obrigatoriedade da confissão anual auricular com o IV^o Concílio de Latrão de 1215 (obrigatoriedade através da qual, entre outros aspectos, a Igreja, de forma mais ou menos discreta, se insinua como mediador universal, perscrutando os segredos da vida privada e substituindo a rigidez da relação normativa pecado/castigo por uma *negociação* da culpa através da noção de circunstância e pelo novo papel atribuído à questão da intencionalidade⁸) e uma reformulação da hierarquia dos sete pecados mortais no seio da qual, muito significativamente, o pecado da avareza (*avaritia*) suplanta agora o pecado de orgulho, sinal claro da inflexão incutida à ideologia nobiliárquica e guerreira pela emergência da nova burguesia mercantil⁹.

Estas inúmeras convulsões e rupturas no tecido sócio-económico da civilização medieval, traduzem-se, essencialmente, em síntese, numa ameaça à *propriedade* na qual assenta todo o sistema de valores que funda e fundamenta as estruturas e os mecanismos da transmissão do poder da aristocracia e da nobreza tradicionais. Esta noção de propriedade não se reduz obviamente à questão da riqueza e da posse da terra, *informando* antes uma visão do mundo onde a vertente económica converge sistematicamente com as vertentes genealógicas e linguísticas. Num sinal importante dos tempos, repare-se que é também neste contexto que se desenvolve a literatura em língua vulgar, uma literatura que acaba assim simultaneamente por questionar e reificar este universo em mutação, evidenciando, denegando, ou tentando colmatar, as rupturas. A passagem do latim para o romance testemunha, por si só, uma transformação epistemológica: no sistema das representações, bem como no plano ético e estético, os anseios de um público de cada vez mais heterogêneo, juntamente com a percepção de uma realidade plural, parecem não mais poderem ser contidos nos limites de uma língua que, em termos simbólicos e funcionais, continuava a representar a Lei, veiculando, por conseguinte, a imagem, inflexível e hierática, do Pai. Neste sentido, a língua materna, língua do desejo por excelência, língua da identificação às origens profundas e mais autênticas (e não impostas), emergia, sem dúvida, como mais apta a exprimir uma nova ordem e um imaginário cultural, também ele, renovado. A semiotização da figura do cavaleiro no romance cortês (de cariz arturiano ou não) surge assim, entre outros aspectos, como uma imensa metáfora (ou *translatio*) deste não menos imenso processo de transformações, económicas e simbólicas, através do qual o valor e o lugar dos signos são constantemente redefinidos, na medida em que passam a ser objecto de continuas negociações e deslocamentos que conduzem, por inflação ou deflação, a uma profunda desnaturação do sentido das *realia* bem como das *verba*. Criando uma nova aliança entre *grammatica* (ou seja, *litteratura*) e romance, a ficção do século XII inflecte

consideravelmente a ordem da escrita (tradicionalmente uma escrita da ordem), não somente na sua relação com o poder (celebrado, por vezes, nostalgicamente), mas também na sua relação com as origens (a paternidade da escrita através da retórica das fontes; actualização do imaginário celta, etc.), o que, uma vez mais, conduz a uma subversão da *proprietas* aristocrática e nobre (através da própria metaforização/semiotização das relações) e a uma reformulação ou *reconfiguração* da imagem do mundo:

It was within the cultural turmoil surrounding the emergence of a new economic priorities [...] that a new chivalric discourse constituted itself, entailing a whole new ethics and a new poetics as well: we call this discourse "romance", signaling thereby a new alliance between a vernacular language and writing, *grammatica*, or what at the time was also called *litteratura*[...]. Surely one of the purposes of romance as "fiction" was precisely to accelerate the transformation of twelfth-century chivalric conduct into a class exercise whose archaic warlike function was becoming more an emblem or a sport than a form of direct political coercion. Moreover [...], the main semantic thrust of metaphors [...] in the narrative discourse of chivalry romance is to "translate" warlike impulses into the impulse to love: that is, to subvert the *proprietas* of chivalric war by making it "figurative"[...]. The fiction of courtly erotic desire is a metaphorization, I would propose, of a burgeoning new commercial economy that members of the very high nobility of northern France eager to patronize, though not to practice. The *semiotization* of chivalry – that is, the willingness of courtly poets to make the arms and gestures of the knight into signs or symbols of something *else* – is a process of denaturing the signification of material objects that attended the monetarization of the twelfth-century economy: money summons forth and express the signification of things as values so that they can be exchanged [...]. Twelfth-century rhetorical theory considered "artificial disposition" (as opposed to "natural" disposition) as a positive artistic goal, and to the extent that narrative art dislocated things from their "natural" function to "commutate" (*commutare*) them into an artificial order, such narrative can, itself, be considered as a kind of economy.¹⁰

Se o género romanesco encena uma economia poética que reflecte e participa activamente de uma acentuada viragem cultural e ideológica, poderíamos ser levados a pensar que a canção de gesta (espaço por excelência em que a família nobre se dá em representação ao mesmo tempo que legitima e (con)sagra, pelo recurso à própria ficção, a estrutura de um poder que se deseja ininterrupto) consistiria, pelo contrário, numa estética centrípeta e centrífuga, onde se cristalizaria uma visão tradicional do mundo feudal, através de uma renovada apologia do *mesmo*, de um incansável trabalho retórico e ideológico para manter e reforçar a continuidade e integridade da propriedade na qual a linhagem nobre se

reconhece, se identifica. E é efectivamente esta impressão que irrompe de uma leitura superficial da gesta do século XII, em textos tais como a *Chanson de Roland* ou *Gormon et Isembart*, por exemplo, em que o espírito de conquista (ou de reconquista), bem como as lutas, de contornos sagrados, contra o invasor sarraceno, estão constantemente ao serviço de uma purificação do espaço, ao serviço, poder-se-ia dizer, da purificação do próprio espaço dos signos, uma vez que, em última análise, é a narrativa épica que reordena e reestrutura, ao mesmo tempo que o comemora, todo o universo semiológico da aristocracia feudal. Sem pretendermos aqui reabrir o complexo, e sempre polémico, *dossier* das relações entre a literatura e aquilo a que se convencionou designar de "real", salientemos que, mais do que qualquer outro, o universo da gesta encontra-se percorrido por uma forte e extremamente coerente teia de relações isomorfas (expressas de diversas formas e a vários níveis) entre linguagem, linhagem e economia, através das quais se representa e consolida o poder. Howard Bloch definia estas relações a partir de seis vectores ou princípios fundamentais¹²: o princípio de *linearidade* (transmissão da propriedade nominal e territorial desde um tempo fundador mítico e imemorial; noção de rectidão *gramatical*¹³), *temporalidade* (a linhagem implica uma percepção diacrónica da família tal como o *sentido* das palavras implica que elas se enraízem na etimologia), *verticalidade* (a genética da transmissão do património familiar e linguístico obriga a que a propriedade, autónoma e inalienável, circule em linha recta desde a origem), *integridade* (natureza essencialmente conservadora da propriedade das palavras bem como das coisas que integram esse património familiar), *continuidade* (modelo linear de transmissão dos bens, do nome e do sentido, procurando evitarem-se as ameaças de dispersão, de ruptura ou de interrupção da linhagem e de tudo aquilo que a representa), e, finalmente, *inerência do valor* (princípio de consubstancialidade entre os valores sócio-ideológicos da nobreza, o valor semântico das palavras, e todo o universo de signos através dos quais a família se dá em representação, sendo que a coerência original da linhagem e do sentido constituem uma forma privilegiada de garantir a integridade da e na transmissão do poder e do saber). A gesta dos séculos XII e XIII confronta-se assim repetida e, por vezes, obsessivamente, com as diversas formas de ameaças que pesam sobre uma *proprietas* identificadora, experienciando ficcionalmente modos diferenciados de resolução dos conflitos, ou seja, procurando modelos de restauração da integridade e do poder nobiliárquico. A *Chanson de Roland* (circa 1100) poderá, por exemplo, ser lida como uma exploração das consequências desastrosas da ganância de um homem (Ganelon) que tenta tirar proveito económico da luta sagrada contra o invasor, desenvolvendo assim uma autêntica poética da traição relacionada com a *avaritia*. *Le Charroi de Nîmes* (meados do século XII), inicia-se com a problemática da forma mais adequada (mais *apropriada*) de recompensar/remunerar o leal serviço pres-

tado pelo vassalo ao seu senhor: de modo algo perverso, e pouco digno da magnanimidade régia, Luis o Piedoso atribui ao conde Guilherme os feudos situados em Espanha, mas ocupados pelos Muçulmanos. Num registo que começa a destoar do da gesta tradicional, dominada pela violência épica e a retórica guerreira, Guilherme terá que usar da sua mestria do discurso comercial (recorrendo, inclusive, ao disfarce de mercador) para reconquistar as terras que lhe foram (falsamente) doadas. Quanto a *Raoul de Cambrai* (finais do século XII)¹⁴, centra-se nos conflitos ligados à herança, à transmissão do património, problematizando a questão da escassez de recursos territoriais com a qual a aristocracia se defronta de cada vez mais. Passando para o século XIII, refiramos apenas mais dois exemplos: o de *Hervis de Mes* (início do século) e, um pouco mais tarde, o das *Enfances Vivien*. Ambos os textos testemunham a consciência aguda das assimetrias existentes entre imaginário da nobreza feudal e o imaginário da burguesia mercantil dominado pela usura e um insaciável desejo de lucrar. No primeiro caso, evidencia-se, desde o início, a inadequação da velha nobreza tradicional às novas exigências de uma economia de mercado: o duque Pierre levou às suas últimas consequências os princípios do dom e da largueza (pelos quais se medem o poder e o prestígio dos príncipes), pelo que dilapidou e empenhou todos os seus bens, sendo levado a uma situação de ruína e de penúria totais que ameaçam não somente a sua linhagem, como os seus feudos também, sujeitos à fragmentação e à cobiça de todos. Para remediar esta crise, é levado a entregar/vender a sua única filha, Ayelis, a um rico burguês da cidade de Metz (oriundo de uma família de mercadores particularmente bem sucedidos). Desta singular aliança, nasce um filho, Hervis, que o pai tentará, sem grande sucesso, iniciar à arte do comércio. Sem nos determos nos meandros deste texto, é, no entanto, desde já, bem visível a problemática que aqui se afigura: a de uma dupla origem do herói (nobre e burguês) que, além corporizar a ruptura gerada por este conflito sócio-económico e ideológico, coloca no centro da narrativa o espectro, sempre temido, da bastardia, uma bastardia que, sendo inicialmente apenas genealógica, se desdobra numa bastardia textual, a obra rasgando-se em dois planos ou duas partes claramente distintas, uma parte romanesca (ligada à experiência mercantil do herói) e uma parte tipicamente épica (o ciclo das conquistas). O devir do texto traduz, portanto, a procura de uma purificação/redenção da linhagem e da linguagem, num constante esforço de exorcizar este espectro da bastardia, legitimando-a pela acção libertadora do herói e pela conversão (poética e ideológica) que esta permite no final da obra. A gesta que iremos aqui analisar com mais pormenor, *Les Enfances Vivien*¹⁵, liga-se, de resto intimamente a esta problemática, existindo, aliás, entre ambos os textos, pontos de convergência (inclusive a nível de algumas sequências narrativas centrais) absolutamente notáveis.

No entanto, o substrato ideológico subjacente à escrita destes cantares de gesta parece ter sofrido alguma inflexão. Com efeito, se os poemas do século XII parecem essencialmente preocupados em encenar a ruptura de forma a poderem, de seguida, exorcizá-la ou colmatá-la, centrando-se, por conseguinte, numa apologia renovada da continuidade e da integridade dos valores que constituem, ética, económica e simbolicamente, a propriedade nobre e aristocrática, já a gesta do século XIII é um pouco mais ambiciosa, não se limitando a evidenciar as cisões, mas procurando uma síntese final integradora de duas visões, inicialmente distintas e aparentemente inconciliáveis, do mundo e da sociedade. Daí que, embora percorridos pela lógica comemorativa e auto-legitimadora da palavra épica, estes poemas tendam a evidenciar, desde o início, mais um mundo em movimento, repleto de inevitáveis mutações, do que um declarado desejo de continuidade; daí que tantas vezes ponham em cena nobres que se disfarçam ou se aventuram no universo mercantil, bem como mercadores que, surpreendentemente, se transformam em mercenários ou em autênticos guerreiros, ajudando na restauração da identidade, da memória e do património da comunidade, com a promessa, por vezes claramente formulada, de uma ascensão social. Neste sentido, *Les Enfances Vivien*, revelam-se efectivamente como um poema paradigmático que simultaneamente reflecte os velhos anseios e as novas aspirações que esta atmosfera de mudança veicula¹⁶.

Um mundo dividido: o espectro da gesta fundadora

A singularidade desta narrativa desenha-se logo na forma assaz contraditória como se insere no ciclo de Guillaume d'Orange a que pertence, distinguindo-se das outras versões justamente pela omnipresença da figura do mercador ao logo da intriga¹⁷. Desde o início, às tradicionais oposições binárias do género pagão vs cristão, profano vs sagrado, colectivo vs individual, típicas do registo épico, sobrepõe-se uma nova bipolarização entre ideologia nobre, ameaçada no seu prestígio e poder (história de Vivien no âmbito da linhagem dos Aymeri e Narbonne), e ideologia mercantil, onde a noção de propriedade se torna mais flutuante e aleatória, na medida em que depende dos lucros, das perdas e dos benefícios (experiência central do herói depois do rapto e antes do cerco da cidade de Luiserne em plena Espanha ocupada). A tensão, que se vai atenuando ao longo da narrativa, entre duas concepções da existência e da propriedade (económica, linguística e familiar), surge como o eixo estruturador (textual e semântico) da narrativa, como o sugere o distico que inaugura a gesta:

Ci commence les Enfances Vivienz
si comme la marchiande lacheta desus mer.

Acentuar a diferença e a descontinuidade com a primazia dada ao motivo do comércio, no lugar de se valorizar unicamente a lógica da sucessão ininterrompida do poder, traduz indubitavelmente uma viragem que leva à dissolução ou ao estilhaçar da bipartição antitética das tensões encenada pela gesta tradicional¹⁸. Ora, este percurso para a síntese efectua-se, nas *Enfances*, através da exploração das diversas formas de transacção (do dom principesco ao dom sacrificial, da magnanimidade à ruína, do sistema contratual e constrangedor que o dom e o contra-dom implicam, às diversas modalidades da actividade comercial) que culmina com a criação de uma estranha quimera retórica e ideológica: Vivien, educado por Mabile, uma «marcheãnde qui fu preuz et nobile» (v. 541) e pelo seu marido, Godefroi, também ele, «gentix et ber» (v. 179), torna-se, por sua vez, e na altura em que se prepara para tornar Luiserne, um singular *chevalier marchéant* (v. 1455), senhor de um exército de mercadores tão nobres, «preuz et vaillant» (v. 1459) quanto ele¹⁹.

Esta primeira demarcação acompanha-se imediatamente de uma segunda, igualmente importante e reveladora, legível num distanciamento em relação à antiga gesta. Com efeito, a narrativa inscreve-se (escreve-se) sempre em contraste com uma paternidade fundadora, a *Chanson de Roland*, cuja evocação, positiva ou negativa, pontua, sob forma de memória quase obsessiva, as *Enfances*²⁰. Repare-se assim, de novo, no triptico que abre o poema:

Ci commence les Enfances Vivienz
si comme la marchiande l'acheta desus mer.

[I]

Plet vos oir chançon de *grant mesure*
des vieles gestes anciennes qui furent?
Ele est mout bone, *li vers sont par nature*
et bien taillié a droit et a mesure.
De Vivien d'Aleschans en est une
et de son pere dan Garin d'Anseüne,
qui maint barnage ot en lui *par nature,*
et de la geste Aymeri est issue.

[II]

Oi avez d'Olivier le baron
et de Rollant et del noble Charlon,
des .XII. pers que trai Guenelon
en Roncevax au roi Marsilion:

*les vendi Guenes, cui Damedé mal dont,
puis en ot si mortal guierdon,
com vos orroiz es vers de la chançon,
qu'il en pendi a guise de larron:
si doit on fere de traïtor felon. (vv. 1-17)*

No centro, encontramos um *lugar comum* da gesta e do romance no qual se projecta o já referido ideal poético e gramatical de *rectidão*. De notar que este princípio, baseado numa reprodução *natural* das palavras que, por sua vez, geram os enunciados e orientam o seu *sentido*²¹, constitui claramente um processo genético análogo ao que preside à reprodução/ sucessão natural no seio da família nobre, confirmando-se o modo global de representação que organiza o universo da épica: «dans la chanson de geste, plus que partout ailleurs, le lignage sert à organiser un mode littéraire dans son entier»²². No entanto, a montante e a jusante desta apologia da *propriedade*, vislumbram-se duas ameaças que pesam simetricamente sobre este discurso da ordem e da legitimação, duas manifestações, de algum modo *contra natura*, que põem em risco a linearidade da/na transmissão do património (imobiliário e genético) da nobreza. A montante, e a nível intratextual, uma antecipação à experiência mercantil de Vivien (v. 1-2). A jusante, a nível intertextual agora, a traição de Ganelon apresentada – o que é significativo – sob a sua vertente económica. Muito antes de a crítica contemporânea ler a *Chanson de Roland* à luz de um contexto cultural dominado pela circulação monetária, já este poema denuncia na gesta modelar uma autêntica «poetics of guile and greed»²³. Semelhante ao de Judas, o acto de Ganelon é, efectivamente, uma forma de transacção, sendo, de resto, identificado pelo texto como um “*marchet*”, um negócio²⁴. Trata-se, assim, de uma transacção profundamente perversa e pervertida, não somente na medida em que se funda numa troca oblíqua e secreta que corrompe, em profundidade, a transparência da palavra ritualizada que cela o pacto de vassalagem, mas também porque transgride um outro pacto (pacto implícito mas sagrado) com o Verbo e o Significado fundadores, base da legitimidade/integridade de toda a comunicação na sua relação com a verdade. A traição, palavra negociada e vendida, representa uma troca perversa porque, em último lugar, se centra narcisicamente sobre o indivíduo em detrimento da comunidade, porque, em suma, se centra no interesse, surgindo como uma das consequências do desejo insaciável de poder que os teólogos da Idade Média atribuíam à *avaritia* e a todos os pecados e vícios (verbais e não só) que dela advêm²⁵.

Verificamos assim que, desde o início, o poema se apresenta como um texto rasgado entre um desejo de continuidade e de *rectidão*, e as ameaças que pesam sobre este ideal ético, poético, genealógico e económico, ameaças que a experiência

(mais romanesca do que épica) de Vivien no mundo dos mercadores procura, ao mesmo tempo, representar, exorcizar e integrar, ideológica, bem como simbolicamente. Na origem deste singular percurso, encontramos a mais arcaica das formas de transacção: o dom sacrificial, i.e., uma troca enraizada numa violência ritual e simbólica que antecede e prepara a violência guerreira encenada, na segunda parte da narrativa, através do cerco de Luïserne pelo herói. De facto, no início da gesta, Garin, o pai de Vivien (então com sete anos de idade), é feito prisioneiro em Luïserne (Espanha) pelo pagão Marados que pede como resgate pela sua libertação a vida do seu próprio filho (Vivien)²⁶. Este episódio é particularmente notável a vários níveis. Em primeiro lugar, porque a exigência do sacrifício curto-circuita totalmente o modelo de comunicação aristocrático tradicional baseado na troca de riquezas (monetárias, imobiliárias, etc.) que Marados recusa violenta e sistematicamente:

-Ja n'en avré ton or ne ton argent,
fors Vivien ton chier filz au cors gent.- (v. 52-53)

-Ja n'en avré ton or ne ton mangon,
destrier ne mule ne palefroi gascon,
ne borc ne vile ne chastel ne donjon,
de Vivien nul riens se lui non.- (v. 475-479)

Perante esta intransigência, Huitace, a mãe do herói, dirige-se a Paris para convencer o rei Luís o Piedoso e a linhagem dos Aymeri de Narbona a tomarem uma posição firme²⁷, uma linhagem que responde com uma enigmática petrificação, como se uma falha se tivesse aberto na sua coesão. A sua integridade fora parcialmente – o texto enuncia-o claramente – corrompida (todos os membros se encontram presentes na corte, à excepção de Garin: «mes n'i ert mie dan Garin au vis cler./ Car en Espagne l'on Turc enprisonné», vv. 208-209), pelo que, aos olhos de todos, o sacrifício de Vivien parece ser o único meio de repor ou reinstaurar uma ordem e uma unidade perdidas, mesmo tratando-se de um preço excessivo e de uma troca considerada, por alguns, *contra natura*:

Tuit les baron mout merveillié en furent;
dist l'un a l'autre: -Ceste *foi* est mout dure!
Fu onc fame en ceste siecle nesune,
qui son enfant amenast et conduie
ou il fust morz ne livrez a martire?.- (vv. 290-294)

Se a morte de Garin representa uma ameaça à coesão donde a linhagem tira a sua força e eficácia de actuação, a de Vivien testemunha, em contrapartida, uma

ameaça para a própria integridade narrativa, como o denuncia a mãe que se substitui agora à voz do narrador:

«Fil Viviens, de voz beles enfances²⁸,
qui tant estoient beles et avenantes,
me destreint mout le cuer dedenz le ventre.» (vv. 301-303)

A marca da castração projectava-se total e exemplarmente no próprio corpo de Garin, ferido pelos pagãos «parmi les cuisés» (v. 74), à semelhança do rei pescador no *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, e estende-se a todos os cavaleiros franceses que, ao chegarem a Luiserne, são desarmados, mostrando-se, à excepção de Guillaume e do jovem herói, incapazes de defender os membros da sua linhagem (vv. 410-441). Face a um grupo masculino marcado por uma profunda impotência/decadência, o sacrificio de Vivien adquire uma nova dimensão no âmbito da lógica que preside à escrita da gesta: em pleno território ocupado pelo inimigo sarraceno, a entrega (o dom) do corpo desenha a identidade singular de um herói (pre)destinado a redimir e regenerar a sua linhagem, mas também, e por metonímia (sendo Luis o Piedoso filho de Carlos Magno), toda a Cristandade carolingia, assim como a gesta antiga (memória do *Roland* e da traição conducente à tragédia de Roncevaux) que, ao comemorar essa linhagem, não fazia senão acentuar o seu declínio e precipitar a sua morte. De um ponto de vista meramente narrativo, verificamos então que a fábula do lobo e do cordeiro (evocada por Huitace, mãe de Vivien), passa a convergir com a História bíblica a nível do simbolismo escatológico da sequência: Vivien tornou-se figura homóloga da de Cristo Redentor, cordeiro imolado num dia de Páscoa (vv. 122, 325) pelo Infiel para restaurar a Cristandade, a Ordem genealógica e o poder político, para, em suma, rescrever o Texto épico:

«Filz Viviens, la gentil dame dist,
tu fez ausi com l'aiglelet petit
lesse sa mere quant voit le leu venir
et ele trove si tresmale merci
qu'il la mangëue et met toz a declin.
Or vendra Pascques, une feste en avril,
cil demoisel sont chaucié et vesti,
vont en riviere por lor gibier tenir,
en lor poinz portent faucons et esmeris,
ne l'i verrés nê aler ne venir.» (vv. 320-329)²⁹

Mas a narrativa também se confronta, nesta altura, com um impasse. Efectivamente, depois de marcada a importância simbólica da violência sacrificial,

era todavia necessário evitar uma morte física que poria igualmente fim ao texto. Daí, a um nível meramente estrutural, a intervenção de Gormon, acompanhado por um exército de vinte mil homens que põem a cidade a saque, libertam Vivien que levam para o reino da Núbia onde acabará por ser vendido. Esta guerra entre pagãos revela-se particularmente interessante, não somente porque antecipa, sob a forma de um espelho invertido, o conflito que, mais tarde, irá opor, no próprio seio da nobreza, a linhagem de Vivien ao rei Luis, como permite, através da personagem de Gormon, a abertura para um novo espaço dialógico que relembra, à semelhança da memória obsessiva de Ganelon, os efeitos destruidores da *invidia* que conduz ao pacto perverso e pervertido da traição. Com efeito, na *Historia regum britannie* de Geoffroi de Monmouth, na *translatio* de Wace (*Le Roman de Brut*), bem como num poema épico de finais do século XI, *Gormon et Isembart*, Gormon é apresentado como um soberano africano ao serviço do qual estava Isembart, sobrinho de Luis o Piedoso (estamos, portanto, no mesmo estrato cronológico e genealógico das *Enfances*). Depois de se ter revoltado contra o tio, esse Isembart exilou-se em África onde consegue convencer o seu novo senhor, Gormon, a guerrear Francos e Bretões para lhes conquistar os seus territórios. A invasão de Luiserne por este rei pagão, ao permitir a libertação de Vivien, reabre assim também, na narrativa, o espectro da usurpação da *propriedade* e da fragmentação do poder e da linhagem nobres. Contudo, e mais importante ainda, é considerarmos este episódio como um novo afastamento, uma nova ruptura, do texto em relação a uma tradição épica anterior. De facto, se a traição, de contornos claramente edipianos, de Isembart em relação ao seu tio constitui um corte (voluntário e nefasto) face a uma paternidade simbólica, também o rapto/libertação de Vivien corresponde a uma disjunção (involuntária, mas sem dúvida necessária) em relação à paternidade (Garin) e a uma linhagem cristalizada (Aymeri de Narbonne), movimento que, por sua vez, se desdobra na progressiva, embora bem marcada, distanciação desta gesta em relação à sua paternidade/genealogia discursiva, i.e., essencialmente à tradição épica herdada da *Chanson de Roland*. A cidade de Luiserne, saqueada e devastada por Gormon, representa assim, simbólica e metaforicamente, o espaço da paternidade (i.e., da identidade e da propriedade – a todos os níveis) cercada, posta em causa, e diferida.

Investimento simbólico e reconstrução da memória

Depois da transacção, sob a sua forma mais violenta e extrema, de dom sacrificial, eis que o corpo de Vivien passa agora a ser objecto de uma verdadeira transacção económica e monetária, sendo adquirido por Mabile, uma mercadora vinda de Portugal:

Li soudaier desor mer en une ille
offrent a vendre la proie quē il pristrent,
et Vivien, et chaitis et chaitives.
De longues terres li marchēant i vindrent,
de Portegaut i vint dame Mabile,
la marchēande, qui fu preuz et nobile.
Cele fu fame Godefrai de Salindre,
uns marchēant qui fu menant et riche.
Cele acheta Vivien a delivre,
.C. mars d'argent i dona et .C. livres
por Vivien quē ele vit si triste. (vv. 536-546)³⁰

O jovem herói revela a sua origem e identidade nobres à mercadora que lhe propõe então um estranho e significativo negócio: Vivien terá que passar por filho de Godefroi (o marido de Mabile que partira em viagem há já sete anos), recebendo em troca uma iniciação privilegiada à arte do comércio que lhe permitirá viver na abundância (*laissez* XXII-XXIV³¹). O movimento e o sentido da narrativa sofrem então uma notável inflexão: ao apagamento da paternidade (de certo modo usurpada, perdida), corresponde agora uma falsa paternidade que preenche um duplo vazio, não somente em Vivien, mas também neste casal estéril de mercadores. Segundo ponto de inversão: a uma nobreza cujo imaginário económico é dominado pela transmissão/dispersão de uma riqueza que nada produz, opõe-se agora uma actividade centrada no lucro acumulado mas não distribuído. Duas concepções distintas, portanto, da circulação da riqueza e da concepção do poder que ela permite. Num primeiro tempo, o texto parece fazer eco à atitude de inúmeros canonistas e teólogos da Idade Média em relação ao comércio, considerando, em parte na esteira de Aristóteles, a riqueza obtida através das transacções monetárias como uma mais-valia aberrante e *contra natura* (porque essencialmente usurária), na medida em que o dinheiro representa um bem profundamente estéril³², uma esterilidade que se projecta justamente na situação deste casal de mercadores sem herdeiros e na ambivalência homofónica da forma *amasse* (forma do verbo "aimer", mas também – porque na proximidade da referência às riquezas: *l'avoit* – forma possível do verbo "amasser", acumular):

Ne filz ne fille n'avons entre nos dous
Se g'en eüsse un tot sol valleton,
mout plus l'amasse que tot l'avoit del mont.- (vv. 598-600)

Poucos versos antes, contudo, em hábil dominadora da retórica, Mabile fazia uma notável apologia do comércio destinada ao nobre Vivien, uma apologia onde o exercício do poder (de acordo com a visão nobre do mundo) é totalmente posto em

causa, através da oposição entre os benefícios obtidos pela arte do comércio e os malefícios provocados pela arte da guerra, pelo espírito épico da conquista:

-Bien entremet des marchiez et des foires,
garde, beau filz, que tu autretel faces.
Armes porter soient les maleoites
que leurs seignors font gesir janbes droites
et l'ame aler sanz congiè de provoire
dedenz enfer sanz eve benoiete.» (vv. 578-583).

O comércio, acto civilizador, aparece, neste discurso, como sinónimo de paz, como garante de uma unidade, não apenas social e geográfica (territorial), mas também física e corporal, acabando mesmo por se tornar no instrumento privilegiado de uma purificação redentora, face à guerra que apenas conduz à mutilação do corpo e à perdição da alma³³.

Por altura do Pentecostes³⁴, regressado de uma importante feira e satisfeito com «l'avoir sanz mesure» (v. 618) que conseguira acumular, Godefroi rejubila de alegria ao descobrir que tem um herdeiro a quem poderá transmitir os seus conhecimentos. Propõe então insistentemente a Vivien que aprenda a profissão de mercador (vv. 653-661; 669-675, por exemplo), pondo sempre em relevo o objectivo principal e único desta actividade – a obtenção de lucros –, uma actividade que o jovem herói (à semelhança de Hervis de Metz numa gesta quase contemporânea³⁵) recusa sistemática e veementemente, pedindo antes ao pai adoptivo que lhe ofereça um cavalo, dois cães de caça e um gavião (vv. 662-667), elementos que testemunham, em Vivien, a irredutível presença do imaginário da nobreza (memória das origens) que resiste ao discurso dominante da ideologia mercantil. O herói apenas tem uma coisa em mente: levar a cabo o seu desejo de se tornar cavaleiro, conquistando terras e castelos, e cumprir assim o seu destino épico e guerreiro:

Dist Viviens: «De folie parlez,
ançois serai chevalier adoubez,
si conquerrai et chasteaus et citez,
mort sont païen se jes puis encontrar.» (vv. 677-680)³⁶

Godefroi insiste e dá dinheiro a Vivien para que ele o faça frutificar (*laisse* XXVI), um dinheiro que ele prefere, no entanto, investir num cavalo que compra a um escudeiro por uma soma consideravelmente superior ao seu valor de mercado. Exibe então, com orgulho, o resultado da sua aquisição, convencido de ter feito um excelente negócio. A discussão com Godefroi torna-se mais acesa e violenta (*laises* XXVII-XXXI), mas este decide dar-lhe uma nova oportunidade.

Dirigem-se então para a feira de Tresor onde expõem uma centena de sacos cheios de mercadorias. Vivien deverá agora desembaraçar-se sozinho. Irritado pelos outros mercadores que troçam dele, o herói começa a insultá-los e a persegui-los feira dentro, atingindo-os com uma verga. Os guardas apoderam-se então de todos os seus bens que Godefroi deverá voltar a comprar: chegamos aos antipodas do lucro em que os objectivos do negócio são totalmente invertidos ou subvertidos. Não satisfeito com esta experiência, Vivien encontra um cavaleiro na penúria (fora deserdado) a quem oferece todas as suas mercadorias em troca de dois cães de caça e de um gavião. Desesperado, Godefroi agride violentamente Vivien, salvo *in extremis* pela intervenção da mãe adoptiva, Mabile. Graças aos cães, Vivien consegue todavia trazer a Godefroi uma lebre: um modesto lucro que em nada consola o mercador que sai da feira praticamente arruinado (*laissez* XXXII-XXXVI)³⁷!

As duas primeiras experiências mercantis de Vivien revelaram-se francamente desastrosas: de uma situação excedentária, conduziram a um défice provocado pela flagrante inadequação do herói a um mundo onde a relação dos signos com o real é totalmente outra. Surdo às palavras e aos ensinamentos de Godefroi, Vivien não possui os rudimentos de saber que lhe permitam viver e comunicar neste novo (pelo menos para ele) universo das cidades: embebido do imaginário nobre onde as noções de valor, preço e riqueza, constituem, antes de mais, virtudes nas quais assentam uma ética pela qual se define e se revela a força, o poder e o prestígio de um grupo social específico, o de uma nobreza guerreira³⁸, o jovem herói não pode entender a (nova) *translatio* económica e mercantil da parábola dos talentos que transparece no discurso do seu pai adoptivo quando este lhe explica como conseguiu enriquecer na sua juventude:

Entendez moi, dist Godefroi le fier,
quand j'e estoie junes et prisautiers,
en mon chastel n'en oi que .VII. deniers,
la merci Dieu, *tant sui montepleoiez*
qu'or en puis bien chargier .XV. somiers.- (vv. 743-747)³⁹

Vivien descobre assim, à sua custa, que a medida do mundo é diferente no homem nobre e no mercador. O herói que não conhece o valor do dinheiro, que não sabe contar, ocupa então uma posição assimétrica face à realidade narrativa e social (as duas faces ou dimensões complementares do *contar*), o que o leva a oferecer, como vimos, uma quantia exorbitante em troca de um cavalo (mais do que o próprio escudeiro lhe pedira!), mostrando-se todavia convencido de ter efectuado um óptimo negócio (*-En non Dieu, sire, mout bien ai bargaignié [...]/ Diex moie colpe se je lai engignié/ mien escient que j'e ai grant pechié*, vv. 793, 803-804); estamos em pleno registo da inflação, ou seja, da hipérbole:

L'enfes i monte de gré et volentiers,
 isnelement li baille les deniers,
 o tot le goule li a el poig fichié:
n'en conta nul, n'en sot venir a chief,
car n'avoit pas maintenu le mestier. (vv. 771-775).

O regatear (ou seja, a negociação verbal sobre o valor a atribuir a um determinado objecto) conduz Vivien a criar um vazio em vez de o levar a produzir um excedente de riqueza, o que será interpretado como a expressão de um desejo desmesurado, próximo da loucura e totalmente inadequado (*laisse* XXVII). Adivinhamo-lo: a falha que esta assimetria perante um novo tipo de troca inaugura, traduz, na realidade, uma falha bem mais profunda na relação dos signos à verdade e ao sentido. Vivien descobre um aspecto essencial deste novo universo epistemológico que se tem vindo a afirmar na cultura do Ocidente medieval: o real e os objectos que o constituem não possuem um valor imutável susceptível de decorrer do seu significado *próprio* (análogo, do ponto de vista gramatical, à propriedade etimológica das palavras, por exemplo), mas um valor relativo, actualizado através de sucessivas negociações, o facto de o herói ser sistematicamente enganado (embora pense o contrário) pelo escudeiro e pelo cavaleiro deserddado (espécie de reflexo ligeiramente distorcido do próprio Vivien) mostrando claramente que a linguagem (enraizada no arbitrário e na convencionalidade, i.e., numa lógica da negociação, como, de resto, fora bem salientado por algumas tendências da Escolástica⁴⁰), bem como o dinheiro, não têm qualquer ligação (a não ser muito *ténue*) imediata ou imanente com o sentido que se apresenta, antes de mais, como o objecto de uma elaboração discursiva, ou seja, como uma construção cultural e ideológica, numa palavra, como um produto. Ora, a descoberta de uma profunda falha entre o sujeito e o real do qual irrompe uma desconcertante pluralidade de sentidos⁴¹ – uma falha que geralmente está no centro do percurso do herói no romance arturiano, por exemplo – distancia, uma vez mais, este texto da genética da linhagem e da linguagem tradicionalmente encenada pela literatura épica:

La chanson de geste est un genre qui, en dépit de l'exagération qui le caractérise, maintient du moins l'illusion de son pouvoir référentiel [...]. [Elle] entend reproduire dans le texte le monde qui existe au-delà du texte, et le reproduire fidèlement. Dans cet univers où règne le sens de la collectivité et de l'intégrité du langage, les mots sont censés signifier ce qu'ils disent, et le monde être ce qu'il paraît [...]. L'épopée n'est [...] pas seulement le genre des origines, le récit historique d'événements (*gesta res*) éloignés dans le temps' (Cicéron), c'est la forme littéraire du *propre* – de la relation individuelle ('spéciale' au sens étymologique de ce qui n'appartient qu'à un seul) et appropriée entre les choses et leurs signes.⁴²

Ao consumarem o divórcio entre *signa* e *res*, as primeiras experiências mercantis de Vivien, representam indubitavelmente um forma de desvio, um desvio que põe em causa a *propriedade* essencial das coisas. É neste prima que convém reinterpretar o sentido dos episódios em que vemos o herói adquirir certos bens (cavalos, cães de caça, gavião) cujo valor ele hiperboliza ou inflaciona. Com efeito, face a uma propriedade (territorial, económica, genealógica e linguística) ameaçada na sua integridade, estes objectos-simbolos constituem as reliquias da memória nobre e épico-guerreira⁴³, permitindo reinscrever a presença das coisas nos signos no seio do discurso (auto)legitimador da gesta⁴⁴. Na sua qualidade de objectos nos quais se projeta e encarna todo um desejo, veiculam naturalmente um excesso de sentido (ilegível e incompreensível para os mercadores) que nenhuma transacção económica e monetária poderá alguma vez equacionar ou absorver. Poder-se-á aprofundar um pouco mais esta questão, observando que as experiências mercantis são sempre acompanhadas por uma multiplicação proporcional dos bens a investir, os maus negócios do herói levando a perdas, também elas, proporcionalmente cada vez mais elevadas. O investimento simbólico (através dos objectos-reliquias comprados) reveste, assim, os contornos (morfológicos e funcionais) de uma imagem invertida do investimento económico, sendo que o ganho a nível do sentido (natureza simbólica dos bens) é inversamente proporcional ao lucro a nível comercial (natureza dos bens enquanto meros signos na/da transacção).

Os sucessivos fracassos de Vivien (pelo menos aos olhos de Godefroi) agudizam os conflitos entre o pai e o filho adoptivos: estamos no limiar da ruptura. No entanto, mesmo antes da experiência da feira de Tresor, o herói e Godefroi esgrimem argumentos particularmente reveladores quanto à visão singular que cada um tem do mundo, uma discussão que, uma vez mais, permite um confronto directo entre dois imaginários, duas concepções do poder. Para Vivien, no discurso do qual ecoam as posições tradicionais da aristocracia feudal face ao comércio, qualquer troca visando a acumulação de riquezas coloca-se fatidicamente sob o signo, impuro e profano, da usura⁴⁵, enquanto que a razão de ser/existir do homem nobre e cortês deve residir na magnanimidade (segundo o modelo mítico do rei Artur, por exemplo), na ostentação espectacular (e, de certa forma, profundamente especular, narcísica) do poder, através da construção imobiliária (castelos, palácios, mosteiros e igrejas) e da prática de faustosos dons, i.e. na distribuição de uma riqueza *consagrada* essencialmente pela actividade guerreira (riqueza conquistada, mas não adquirida ou produzida)⁴⁶:

Dist Vivien: -Non ferai, par saint Jaque,
ançois serai bon chevalier as armes,
si prendrai viles et si conquerrai marches.
Usurier senble qui tant d'avoir amasse!

Or deussiz tenir vos grant barnage,
 ces escuz pendre parmi ces amples sales.
Que valt avoir dont en ne fet barnage?
 [.].Or deüssiez mener grant vasselage,
 fere mesons et tors et riches sales,
 esbanoier as eschés et as tables
 et tenir cort a Noël ou a Pasques.
Que valt avoir dont en ne fet barnage?
Je nel pris mie qui un sol denier vaille,
cil marchéant sont trop de grant espargne!
 Par la foi que je doi a saint Jaque,
 se del avoir poeie avoir a mase,
 as sodaiers en donrai a Pasque,
 a Pentecoste et as festes annable.- (vv. 851-871)¹⁷

Contra esta argumentação, Godefroi retoma sensivelmente a lógica inaugurada anteriormente por Mabile, indo todavia mais longe na sua apologia do comércio face ao espírito épico. No seu discurso, parecem inclusive ecoar as palavras de Hugo de São Vitor que também via no comércio uma verdadeira arte da eloquência e da comunicação, uma autêntica expressão da virtude e, essencialmente, uma forma de penetrar e conquistar pacificamente os mais recônditos lugares do mundo¹⁸. É, assim, a riqueza acumulada que produz e assegura o único e efectivo (e não apenas simbólico ou imaginário) exercício do poder, permitindo obter um domínio incontestável sobre o espaço, o tempo, a linguagem e o outro, e atingir, finalmente, a glória e a fama:

-Car te pren garde a ces autres enfanz,
 au filz Marie et au filz dant Morant,
 a noz voisins *qui tant sont conquerant!*
 [.].marchiez et foires vont toz jorz demandant,
 assez en mainent roge or et banc argent,
 destriers et muls et palafroi enblant,
 por ce sont riche, assazé et menant
 et si sont *marchéant et vaillant.*
 Einsi doiz fere, sire filz Viviens:
 quar je sui mes uns chenus ferrant,
 se me deüsse reposer par mes bans,
 se tu alases a .XIII. serjanz
 ou a .XXX. homes, a .LX. ou a .C.,
 s'emploierez mon or et mon argent
 dont j'ai assez en mon palés çaienz.
 Tant ai d'avoir en mon commandement
 dont je tendroie .II.M. combatant

ja n'i avront roge or ne blanc argent.
Filz Viviens, soiez *preuz* et *vailant*,
je vos ferai mout *riche marcheant*,
par totes terres iront de vos parlant
tuit li autre erent a vos obeissant
et tos feront vostre commandement.- (vv. 925-950)

Poética e economia da redenção

Depois da experiência desastrosa na feira em Tresor, Mabile propõe a Godefroi de ir com Vivien ao importante mercado que se realiza em Luiserne (*laisse* XXXVI). É a derradeira oportunidade de o herói se redimir, a última e mais importante de todas as provas (é aí, afirma Mabile, que será necessário «Vivien esprover», v. 1163). Demasiado cansado, triste e desesperançado, o marido recusa deslocar-se, mas aceita enviar para lá o seu filho adoptivo com trezentos sacos de mercadorias (o triplo do que recebera na altura da primeira feira), sendo Vivien acompanhado por um exército de trezentos mercadores. Chegamos, com este episódio, a uma importante viragem na narrativa cujo registo e lógica se inflectem, de novo, consideravelmente. De facto, depois da vivência de um mundo dividido que se projectava na dupla paternidade de Vivien e numa constante tensão entre os valores mercantis e as virtudes épicas e guerreiras, parece ter chegado a altura de iniciar uma síntese, de encontrar uma (possível) resolução para os conflitos. Depois da experiência (de contornos claramente iniciáticos) do corpo sacrificado e vendido, chegou o tempo de se restaurar a identidade, uma identidade que (o texto retomando, a partir de agora, através da descrição fortemente tópica dos combates e o regresso às tradicionais bipolarizações, a lógica tradicional da narrativa épica) só pode ser definida como individual na medida em que participa de uma memória colectiva e fundadora, uma memória que Vivien ajuda, ao mesmo tempo, a celebrar e a reconstruir. Daí o comentário dos mercadores quando este chega a proximidade de Luiserne. Mercadores esses que conseguem, por detrás do corpo e das vestes que cobrem o jovem herói, decifrar toda uma genética da linhagem, identificando-o logo com a gesta francesa:

-Ce n'en est mie des marchéanz de Troie,
de cels qui meinent le comin et le poivre.
Li marcheant le regardent et voient,
dist l'un a l'autre: "L'ore soit malôte,
C'onques mena ne trossiax nê emploite!
Mout resenble de la geste franchoise
qui en Espagne les Sarrazins guerroient."- (vv. 1204-1210)⁴⁹

Vivien reata, em Luiserne, com a sua vocação e destino épicos, o que, num plano narrativo como simbólico, era, de certo modo, perfeitamente previsível, na medida em que, recordemo-lo, Luiserne representa o espaço do sacrifício fundador, o espaço de uma paternidade que fora ameaçada, perdida e usurpada, o espaço finalmente em que a própria linhagem, petrificada, se tinha revelado totalmente impotente no seu discurso, bem como na sua acção. Depois de sete anos vividos na diferença, o regresso do herói (e, por metonímia, toda a linhagem de Aymeri de Narbonne acompanhada pela cavalaria carolíngia) a este *lugar comum* do confronto épico entre Cristãos e Sarracenos, responde perfeitamente à promessa inicialmente feita de uma nova vinda escatológica, libertadora e redentora, de Vivien⁵⁰, uma acção que rapidamente se manifesta com a morte de Marados (o sequestrador do pai) aquando do primeiro assalto à cidadela (*laisse* XLIV). Apercebendo-se da sua semelhança com a gesta francesa, os mercadores de Luiserne decidem fazer do herói o seu senhor, prometendo obedecer-lhe e defendê-lo a todo o custo (*laisse* XXXVIII). Vivien pode então assumir plenamente a sua identidade nobre, reatando com as práticas do dom e da magnanimidade colocadas agora ao serviço da economia guerreira. Com efeito, o herói ordena aos mercadores, transformados em autênticos mercenários, de tomarem as armas para lutarem contra os pagãos, sendo ele quem financia inteiramente esta iniciativa:

-Jel vos comment trestoz del mien a vivre,
gardez le vostre, nel despendez vos mie.-
[.]Quant Viviens fu a merveiles *larges*,
il lor depart les mars d'or et les plates
et les cendax et les tirez de poiles;
li marchéant en *despendent* grant masse.
-Seignor baron, dist Viviens *le sage*,
de mon avoir *despendez* grande masse,
je sui mout riches et je le puis bien fere.- (vv. 1246-1247, 1261-1267)

Poder-se-á, no entanto, considerar que ele nega e esquece totalmente a sua experiência mercantil? De modo algum. Verifica-se, pelo contrário, que, se parte dos despojos obtidos na sequência da primeira batalha são distribuídos segundo o modelo da largueza baseada numa economia do dom (*gift economy*⁵¹), outra das partes é destinada a reparar o défice criado no orçamento e nas finanças de Godefroi⁵². Antes de Luiserne, Vivien é descrito como aquele que não domina o cálculo, como aquele que se mostra incapaz de se integrar numa nova dimensão do mundo. Ora, vemo-lo agora comportar-se em gestor exemplar da sua fortuna. Mas existe outro aspecto não menos desprezível: se Vivien se torna senhor incontestado deste singular exército de mercadores, é, não o esqueçamos, só e

unicamente graças às riquezas (as mercadorias) cedidas pelo pai adoptivo para que fossem investidas na feira de Luiserne. Finalmente, note-se que, durante os combates, o herói nunca abandonou as vestes de mercador. O que equivale a dizer que, apesar de um ligeiro, mas compreensível, contratempo, Vivien põe agora em prática os ensinamentos de Godefroi segundo os quais não chega ser-se nobre de sangue para se ser poderoso, e que o exercício do poder, o respeito e a obediência, decorrem, em boa parte, de um poderio económico (*je vos ferai mout riche marchéant/ [...] tuit li autre erent a vos obeissant/ et tos feront vostre commandement.*, vv. 925-950). Através da *translatio* espacial que conduz Vivien de uma feira para a outra, ou seja, através de sucessivos jogos de repetição e simetria⁵³, estamos perante uma narrativa que se glosa a si mesmo, o episódio de Luiserne revelando-se, a diversos níveis, como a rescrita da primeira parte do texto⁵⁴.

Entretanto, as novas dos saques do exército de Vivien difundem-se por todas as cidades de Espanha. Os Sarracenos acodem numerosos. Luiserne encontra-se cercada por toda a parte (*laisse* XLVII a XLIX), estando a vida de Vivien novamente ameaçada. Mas não é só a sua vida (logo, a integridade da linhagem que representa) que corre perigo: face ao cerco dos pagãos que cria uma situação de total penúria e fome⁵⁵, é a própria Cristandade e, mais ainda, a própria identidade cultural que está prestes a ruir e a dissolver-se, ficando os guerreiros obrigados a comer a carne crua e sem sal dos seus próprios cavalos:

Par maintes foiz ont grant assauz livré
a cels dedenz, forment les ont grevé:
tolu lor ont la gaigne del blé
et la vitaille dont vivoient soëf.
Toz li plus cointes a son cheval tûë,
la char menjuent, gascrue et sanz sel;
et Viviens est forment airez
de son barnage qu'il vit si mal mené. (vv. 1710- 1717)

É nesta altura que Mabile (informada da situação pelos mensageiros através dos quais o herói enviara parte dos despojos a Godefroi) decide pedir ajuda ao rei Luis (*laisse* L-LI). Esta sequência é particularmente crucial. Em primeiro lugar, porque sucede à revelação, por Mabile, da verdadeira identidade de Vivien ao marido, revelação através da qual é finalmente restabelecida a paternidade natural e, por conseguinte, a linearidade da linguagem, o que permite também realinhar a narrativa nos princípios de mesura e rectidão anunciados no início (*laisse* I)⁵⁶. Em segundo lugar, esta intervenção mostra o notável domínio retórico da mercadora, uma mestria que poderá estar relacionada com a tradicional

eloquência exigida pela actividade comercial, mas que podemos igualmente ligar com um outro aspecto importante que até agora nos fora ocultado:

La marchéande qui l'enfant ot norri,
 - Dex la garisse, li roi de paradis,
 n'ot meillor dame en un pais -
niert pas vilaine, fille fu d'un marchis,
 por grant avoir la dona l'en einsi
 a Godefroi, qui fu preuz et gentill. (vv. 1804-1809)

Decerto, a revelação (aparentemente algo descontextualizada) das origens nobres da mercadora permite, uma vez mais, reduzir ou apagar a ruptura entre a natureza nobre e a educação burguesa de Vivien⁵⁷. Mas, mais importante ainda, vem legitimar o acesso à palavra de Mabile junto do rei, possibilitando assim a entrada do universo mercantil (bem como do discurso que o define e veicula) ao espaço, mais restrito e fechado, da nobreza e da aristocracia. Esta infiltração tem como consequência imediata e extremamente importante o deslocar da falha (ou do conflito) que inicialmente se situava entre duas visões (feudal e mercantil) aparentemente antagónicas do mundo, falha que passa agora a inscrever-se no seio da própria nobreza⁵⁸. Ora, no centro desta polémica, voltamos a encontrar a questão da troca, do dom, que exige forçosamente (enquanto pacto) uma contrapartida por parte do destinatário:

-Sire, dist ele, entendez envers nos.
 Menberroit vos de l'eüre et del jor
 que vos trovai a saint Pere major?
Ge vos donai .C. mars d'or par amor
 et une armes c'onques ne vi meillor,
 et enaprès un destrier missoldor;
si vos donai un bon brant de color
 qui fu le roi Cesaire l'aumaçor.
Vos m'afiastes, voiant tote la cort,
 se gë en France venoie por besoing,
ne me faudroit aide ne secors. (vv. 1871-1881)

Sob o pretexto que Vivien fora morto, Luís desvaloriza completamente o discurso da mercadora (-Ce ne vaut un bouton!-, v. 1936) a quem parece, no entanto, dever boa parte do seu prestígio e dos seus atributos de rei guerreiro (dinheiro, armadura, espada e cavalo), atitude estranha que engendra uma extensa série (*laisses* LV a LXVIII) de violentas disputas (que se transformam em agressões físicas) entre os defensores do rei e os que tomam o partido de Mabile (ou seja, de Vivien e da linhagem de Aymeri de Narbonne). Entre estes, encontramos naturalmente Garin (pai de Vivien) e Guilherme o Marechal (tio do herói) de quem

nos é dito, o que é extremamente revelador, que cumpre sempre as suas promessas – «qui onc n'ama prometre sanz doner» (v. 248) – por oposição, entenda-se, ao rei. Ora, os argumentos de Guilherme consistem precisamente em ameaçar directamente a propriedade do soberano e os fundamentos do próprio poder régio que, segundo ele, só existe e se mantém graças à força, ao prestígio e à constante intervenção dos membros da sua linhagem, e não graças à «flor de France» da qual o rei descende⁵⁹:

-Droit empereres [dit Garin], mal estes entenduz!
Ge vos vi ja trebuchié et cheü!
La flor de France vos failli et le bruit,
et li baron et chauf et chevelu.
Li quens Guillelmes mes freres leva sus,
la grant corone vos mist en chief desus,
par lui vos servent li grant et li menu.
Or nel prisiez la monte d'un festu!
Mes par l'apostre que requierent li just,
ainz demain l'eure que midis soit veuz,
serons .X.M. a verz heaumes aguz
qui de *geste Aymery* sont issuz.
Assaudrons toi en la sale lassus,
monsterrons toi le vermeill des escuz,
tot de ferons dolant et irascuz,
si t'abatrons ton palés et tes murs!» (vv. 2027-2042)

Guilherme não podia ser mais claro a este respeito: surdo à verdade, em total inadequação ao mundo, promotor da discórdia ao tentar escapar à sua obrigação de restituir um dom, reciprocidade que está na origem do exercício do poder, Luis o Piedoso surge como a encarnação da palavra nefasta, o arquétipo do rei velho e estéril, a encarnação, em suma, de uma soberania decadente que o texto compara poeticamente a um pôr do sol⁶⁰:

-Dex, dist Guillelmes, com j'ai le cuer dolant!
Veez cest rois *il ne vaut pas un brant*⁶⁰
Hé mauvés roi! Li cors Deu te cravant!
Quar secor tost Vivien le vaillant,
ou par l'apostre que quierent penēant,
comparroiz le ainz le soleil couchant!-
[.]Quant François l'oent, tuit sont mu et tesant.
Il n'i a nul si hardi ne poissant
qui de plus fere s'osast trere en avant.
Looy's l'ot, *si fu mu et tesant,*
ne sonast mot por un mui de desanz. (vv. 2284-2300)

A deslocação do conflito e a recusa da bipolarização (ou bipartição) estrita da epopeia tradicional mostra a que ponto o regresso de Vivien a Luiserne permite à narrativa proceder a uma síntese, ou, pelo menos, ensaiar uma forma de resolver certos antagonismos⁶². Com efeito, já não estamos simplesmente no âmbito de um imaginário feudal em oposição a um sistema mercantil de valores. Ambos se estilhaçaram, evidenciando cada um falhas no seu interior. A realidade é agora bem mais matizada. Decerto, as últimas linhas da narrativa são exclusivamente dominadas pelo discurso sobre a *propriedade* e pelo espírito de conquista. Também é verdade que, no final, a figura do mercador é totalmente apagada (não sabemos, por exemplo, o que acontece com os pais adoptivos de Vivien) num contexto claramente dominado pela ideologia da nobreza. No entanto, nenhum destes aspectos invalida o facto de ter sido a actividade dos mercadores que permitiu a restauração da linhagem e do poder régio, reordenando e legitimando, ao mesmo tempo, o próprio espaço da gesta. Ora, esta conversão tornou-se possível através de uma reabilitação notável da actividade comercial que consegue exorcizar o espectro da usura⁶³ e da *avaritia*, colocando, no final do poema, a riqueza ao serviço da redenção da e pela Cristandade⁶⁴, ao serviço também da (re)construção da memória e identidade colectivas, ou seja, ao serviço do bem comum⁶⁵.

Do excesso inicial, marcado pela entrega sacrificial do corpo, passamos, no final da narrativa, a uma outra modalidade igualmente violenta e radical de transacção económica, a da guerra de reconquista. Entre estes dois pólos extremos, mas de sentido contrário (inicialmente, os termos do pacto são impostos ao herói e à sua linhagem, enquanto que agora é Vivien quem os formula), encontramos um plano intermédio onde as diversas facetas da comunicação com o outro e com o real são postas em causa e redefinidas. Este plano é justamente constituído pela actividade comercial, uma actividade que, por mais desastrosa e catastrófica que se tenha revelado, permite a Vivien reconstruir a sua identidade (individual e colectiva) através do confronto com um universo plural dominado por uma radical complexificação dos signos na sua relação com o sentido. O relato da reconquista de Luiserne (com a dominante do registo épico) constitui, por conseguinte, um claro processo de rescrita da primeira parte da gesta (parte com uma dominante mais romanesca, centrada no modelo iniciático das aventuras e desventuras de um herói em busca da sua identidade perdida), tornando-se então possível, contra todas as ameaças de interrupção genealógica e textual que percorrem a narrativa, a abertura fecunda do poema sobre o futuro: «Huimès commence grant chançon a venir/ de Vivien dont ai chanté et dit- (vv. 3093-94). Vislumbra-se assim a lógica profunda que preside à organização simbólica e narrativa do texto: a dupla paternidade de Vivien engendra ou expõe uma divisão, não somente entre duas visões (mercantil e nobre) distintas do mundo, mas

também entre dois registos poéticos diversos (o romanesco e o épico) de representação dessa realidade plural. Figura axial neste processo, Vivien, inicialmente homólogo de Cristo, tornou-se também mercador (à imagem do seu duplo mítico Mercúrio), consolidando assim a sua função e destino de mediador por excelência⁶⁶. Note-se, de resto, que este sentido da medição é fortemente sublinhado no final do poema, essencialmente através dos motivos ligados à passagem. Com efeito, além de uma, já referida, dimensão simbólica e estrutural, a mediação inscreve-se agora também no plano espacial e temporal: depois de ter reunidos os seus cavaleiros em Roncevaux (memória trágica da *Chanson de Roland*, logo, espaço privilegiado de uma rescrita da epopeia fundadora: *laisse* LXXXIII), o rei Luis dirige-se finalmente para Luiserne. «Ainz que fust passee mienuit» (v. 2907), dois cavaleiros, Gui e Guichart, encaminham-se para as portas da cidade de onde conseguem ouvir as lamentações de Vivien e o mau augúrio do guarda que vaticina a vitória iminente dos Sarracenos. O facto de este episódio decorrer à meia-noite num espaço-limite (as portas da cidade⁶⁷), confere à acção o sentido de um ritual, última e decisiva etapa, de certa forma, do e no percurso iniciático de Vivien. Senão vejamos: Vivien castiga violentamente o pessimismo do guarda, atirando-o muro abaixo (vv. 2912-31), uma violência que visa nitidamente apagar do espaço, então sacralizado, da reconquista, as marcas de uma palavra impura⁶⁸. A seguir, os dois mensageiros informam-no da presença do exército do rei e dos membros da sua linhagem, pelo que decide ir ao seu encontro. O motivo da viagem durante a noite escura introduz um *topos* característico do romance, o do não-reconhecimento: confundido com um pagão, Vivien é atacado pelo próprio tio, gerando-se uma luta que reactiva o espectro do crime edipiano que ameaça, uma vez mais, a integridade da linhagem⁶⁹. Claro está que o conflito acaba por se resolver, dando lugar aos festejos do reencontro. Claro está também que os apoiantes de Vivien acabam por esmagar o exército sarraceno e libertar Luiserne. Esta acção culmina, no plano genealógico, com o reencontro entre o herói e Garin, o seu pai natural, ficando então plenamente restaurada a unidade e coesão da linhagem nobre (vv. 3059-66). Do ponto de vista ideológico e simbólico, esta acção atinge o seu apogeu com a destruição da cidade pelo fogo, o que, na lógica épica e cristã, não pode senão traduzir um acto de purificação e de renascimento («Le feu escrient, en la cité l'on mis», v. 3071)⁷⁰. Contudo, não é apenas o espaço (espaço físico bem como textual, ambos estando submetidos a um processo análogo de rescrita sob o modo do palimpsesto) e a linhagem que se pretende purificar, mas também a ideologia e o poder régios. De facto, depois de ter sido apresentado como um soberano decadente que procurava fugir à palavra dada e à reciprocidade do dom, Luis reata plenamente, em Luiserne, com a sua função de príncipe, voltando a fazer prova de magnanimidade na forma como distribui os despojos de guerra:

Desi as nes est venuz Looyz,
 le grant avoir lor a tot departi,
 mout en dona et assez en retint. (vv. 3054-3056)

E é novamente através da referência às portas da cidade (à sua abertura pelo herói mediador) que o antagonismo entre dois universos até então separados (universo pagão e cristão certo, mas também, na lógica do texto, universo mercantil – que resistiu ao cerco – e nobre; registo romanesco e épico) se resolve, ou seja, que a comunicação se restabelece e que o destino da gesta se cumpre plenamente:

Trusquia Luiserne n'i ont resne guenchi,
 et Viviens a fet la porte ouvrir. (vv. 3057-3058)

A separação sobre a qual se encerra a narrativa, com a partida de cada vassalo do rei para a sua própria terra («Iluuec depart ses barons Looyz/ chascuns des princes s'en vet en son pais», vv. 3078-3079), já não simboliza doravante a divisão ou a fragmentação, mas sim a ordem restaurada, sendo, de certa forma, o espaço geográfico (re)distribuído (pelo texto) de um modo análogo ao da distribuição das riquezas pelo soberano.

Vemos então que, ao inscrever a prática mercantil no coração da ideologia guerreira e da tradicional concepção da *proprietas* nobre, as *Enfances Vivien* perturbam consideravelmente as estruturas fundadoras do imaginário feudal. Mas esta incursão, exemplarmente incarnada pelo percurso do herói, não se limita a evidenciar falhas e rupturas numa sociedade ainda em plena transformação. Reflectindo-as, propõe também, ao mesmo tempo, a sua reformulação sob o modo de uma rescita da visão tradicional do mundo e da gesta, engendrando assim um universo (genealógico e textual) novo; universo esse que a história de Vivien regenerou através de uma singular conversão poética e económica. Na sua ambiguidade e heterogeneidade intrínsecas, este poema acaba, em suma, por inaugurar e desenvolver uma vasta e extremamente importante reflexão política, cultural e ideológica sobre as inflexões sofridas por uma escrita que ambicionava apenas ser «bien taillié a droit et a mesure» (v. 4) e que acaba por se cruzar com estas estranhas e ameaçadoras transacções que, de cada vez mais, contaminam o discurso épico da legitimação.

Notas

¹ Marc Bloch, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1968. Sobre este assunto, consultem-se também, além dos trabalhos de G. Duby, as obras de Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in the Medieval Europe*, Ithaca & New York, Cornell University Press, 1983, pp. 3-18; e Judith Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange. Economic Institutions, Society, and Literary Form in Old French Narrative*, Peter Lang Publishing, American University Studies, II, 1990 (essencialmente pp. 1-72).

² Através, por exemplo, da *Paix de Dieu*, uma instituição que passa a regulamentar e a conter o uso da violência, agora potencialmente ameaçadora para a sociedade cristã. Sobre esta instituição, vd. Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, p. 67.

³ Judith Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, p. 43: "By the twelfth century, it was to the great princes' advantage to support the interests of the towns; trade through their territories provided powerful lords with a principal source of income in the form of tolls and duties, and the increasing prosperous bourgeois community gave further revenue through taxes and credit. The burghers tolerated the authority of the princes because they needed guarantees of peace and promises of protection from local lords as they strove to consolidate their own communities."

⁴ De uma vasta literatura sobre esta questão, vejam-se, entre outros, Alain Deville, *L'économie française au Moyen Age*, Paris, Ophrys, 1995; H. Bloch, *Étymologie et généalogie: une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, Paris, Seuil, 1989; J Le Goff, *Marchands et banquiers au Moyen Age*, Paris, PUF, 1956; *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977; *La bourse et la vie: économie et religion au moyen age*, Paris, Hachette, 1986; Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*; E. Vance, "Signs of the City: Medieval Poetry as Detour", *New Literary History*, vol. IV, 3, 1973, pp. 557-574; *Mervelous Signals: Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, Lincoln & London, University of Nebraska Press, 1986, pp. III-151.

⁵ Neste sentido, assistimos efetivamente à progressiva dissolução da *proprietas* imobiliária na qual se fundava e legitimava (por si própria) a estrutura linhagística da nobreza e toda a concepção da linguagem que simultaneamente a sustenta, a representa e assegura a sua continuidade: "La propriété bourgeoise a quelque chose de secret, puisqu'elle est fondée sur des biens qui échappent à la vue et donc au contrôle du lignage, tels que l'argent, les marchandises, les bijoux, les lingots, etc. La ville est une zone économique où les biens meubles, les effets personnels et les autres propriétés individuelles sont plus importants que la propriété immobilière à la campagne(...). L'argent fut la grande force dissolvante du lignage et de toutes les valeurs de l'aristocratie terrienne(...). Ainsi de nombreux raisonnements canoniques et théologiques contre l'usure soulignent que l'intérêt est, pour diverses raisons, un phénomène contre-nature: il représente la vente d'un temps qui n'appartient qu'à Dieu; la transaction usuraire vend et prête tout à la fois le même objet; donner deux valeurs différentes à une même somme, contredit à la loi naturelle, puisque l'argent ne se multiplie ni ne se détériore; l'argent, en tant qu'instrument de mesure, n'est ni vendable ni consommable" (H. Bloch, *Étymologie et généalogie*, pp. 233-234).

⁶ Sobre esta concepção do dinheiro, vd. H. Bloch, *Étymologie et généalogie*, pp. 223-235 e, do mesmo autor, *The scandal of the Fabliaux*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1986, pp. 97-100. A estas suspeitas dos teólogos da Alta Idade Média, acrescenta-se toda a tradição que, desde cedo, negativiza o discurso vazio do mau mercador através da imagem do "comércio da língua": já presente em Platão que, no *Gorgias*, compara certos oradores ao sofista vendedor de palavras, volta a surgir em Tertuliano (*De Carne Christi*, V, 10, *apud* A. Leupin, *Fiction et Incarnation: littérature et théologie au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1993, p. 47), onde é agora a glosa que passa a ser encarada como uma retórica vazia que assenta no discurso literário do simulacro e

cujos autores são comparados a jograis. Santo Agostinho reencontra esta assimilação no *De Doctrina Christiana* (IV, 29, 62) quando compara o mau pregador da fé, i.e., aquele cujas acções não acompanham o discurso, a um verdadeiro ladrão de palavras, na medida em que usurpa e corrompe a própria Palavra de Deus: «Eos itaque dixit Deus furari verba sua, qui boni volunt videri, loquendo quae Dei sunt; cum mali sint, faciendo quae sua sunt.»

⁷ Sobre esta vasta e complexa problemática, *vd.* J. W. Baldwin («Medieval Theories of Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries», in *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 49, Part 4, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1959), H. Bloch (*Étymologie et généalogie*, 217-270), O. Langholm (*The Aristotelian Analysis of Usury*, Universitetsforlaget Pub., 1985; *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998), J. Noonan (*The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1957), R. de Roover (*La pensée économique des scolastiques, doctrines et méthodes*, Paris, Vrin, 1971), Lester K. Little («Scholastic social thought», in *Religious Poverty*, pp. 173-183) e M. Shell (*The Economy of Literature*, Baltimore, John Hopkins Univ. Press, 1978).

⁸ *Vd.* C. Casagrande e S. Vecchio, *Les péchés de la langue*, Paris, Cerf, 1991; J. Mattoso, «Pecados secretos», *Sigila. Revista transdisciplinar luso-francesa sobre o segredo*, 5, Paris, Ed. Gris-France (no prelo).

⁹ *Vd.* Lester K. Little, «Pride Goes before Avarice: Social Changes and Vices in Latin Christendom», *American Historical Review*, 76, 1971, pp. 16-51; *Religious Poverty*, pp. 35-41, e J. Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, pp. 35-38.

¹⁰ E. Vance, *Marvelous signals*, pp. 120-122.

¹¹ Até porque a ideia de uma *mimesis* da realidade, além de redutora do fenómeno poético, é profundamente alheia à literatura medieval – possivelmente a toda e qualquer expressão literária –, principalmente talvez, e apesar de uma ilusão de óptica sabiamente alimentada, à própria gesta que não procura, sabemos-lo bem, recriar o real, mas sim produzir um «feito de real»: «L'idée de *mimesis* de la réalité quotidienne dans ses aspects socio-économiques est étrangère au moyen âge, peut-être même à la culture occidentale jusqu'au dix-neuvième siècle» (P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 115). Sobre esta questão, *vd.* também as reflexões de Eugene Vance («Signs of the City: Medieval Poetry as Detour», pp. 111-151), R. Dragonetti (*Le mirage des sources. L'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987, pp. 17-48), e R. Barthes (sobre as pretensões realistas dos discursos auto-referenciais: «Le discours de l'histoire», *Poétique*, 49, 1982, p. 20). Aplicada directamente à gesta do século XIII, leiam-se igualmente as considerações de Catherine M. Jones, *The Noble Merchant: Problems of Genre and Lineage in Hervis de Mes*, University of North California Press, Chapel Hill, 1993, pp. 13-23.

¹² *Etymologie et généalogie*, pp. 113-125.

¹³ Sobre esta ideia de rectidão, associada à integridade e eficácia da palavra humana (por analogia, de certo modo, ao *Verbum Abbreviatum* divino de que falara Pedro Cantor), que acaba, na Idade Média, por se tornar, ao mesmo tempo, ideal estilístico (a *brevitas*) e princípio fundamental da ciência gramatical, *vd.*, entre muitas outras, as definições de Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, I, 5, 1 e Marciano Capela, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, III, 229, bem como os estudos de E. Vance, *From Topic to Tale: Logic and Narrativity in the Middle Ages*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1987 e de Martin Irvine, *The Making of Textual Culture. "Grammatica" and Literary Theory (350-1100)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹⁴ Sobre estas três canções de gesta, veja-se a interessante leitura, baseada na convergência das vertentes poéticas e económicas, de Judith Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, pp. 17-72.

¹⁵ A leitura que se segue baseia-se, em parte, nas reflexões tecidas em «Vivien, le chevalier-marchant, ou l'écriture rachetée», comunicação apresentada no Colóquio Internacional *La*

guerre dans la culture médiévale - Heraklion, Creta, 17-24 de Maio de 1999 - organizado pelo Centre d'Études Médiévales da Universidade de Picardie-Jules Vernes.

¹⁶ Utilizaremos a recente edição crítica do texto preparada por Magali Rouquier, Droz, Genève, 1997. Infelizmente, não existe nenhuma tradução em francês modernos deste texto. Esperamos, portanto, que as passagens escolhidas sejam suficientemente claras com a ajuda do contexto.

¹⁷ O texto situa-se, neste ciclo, depois da tomada da cidade de Orange e antecede a *Chevalerie Vivien*. Uma das diferenças marcantes, no respeitante à perspectiva aqui adoptada, reside no facto de, nos *Aliscans*, Vivien ser criado por Guilbourc, mulher de Guilherme, em Orange, enquanto que nas *Enfances*, depois de ser raptado e vendido pelas tropas de Gormon, será criado e educado por um casal de mercadores.

¹⁸ -What Bloch has said of later medieval romance thus applies equally to [...] many a late *chanson de geste*: such works are characterized by 'a constant tension between the possibility of a certain filial and narrative continuity as against its interruption'. The transition to traditional epic content, then, does not entail a shift to traditional epic composition; both parts of the text [Catherine M. Jones refere-se a *Hervis de Mes*, mas as suas palavras poder-se-iam aplicar igualmente às *Enfances*] demonstrate the structural convergence of epic and romance in the thirteenth century. However, compositional bipartition does underscore the generic transformations exhibited on the 'represented' level. This fusion of two rather distinct textual systems is by no means a rare phenomenon in thirteenth-century literature; one need only recall the structural duality of the *Roman de la Rose*. When coupled with a dual ideological framework, such shifts in narrative repertory and technique allow for reinterpretation and correction within the confines of a single work- (Catherine M. Jones, *The Noble Merchant*, p. 80). Sobre esta questão, vd. o interessante estudo de Sarah Kay: *The Chanson de Geste in the Age of Romance: Political Fiction*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

¹⁹ Poder-se-iam multiplicar os casos que traduzem, ao longo da obra, a contaminação lexical (e ideológica) entre o mundo mercantil e o mundo da nobreza (no v. 1329, Godefroi, pai adoptivo de Vivien é, também ele, descrito através dos atributos tradicionais do ideal cavaleiresco e cortês).

²⁰ A subversão discursiva da *auctoritas* fundadora e referencial presente nesta gesta integra-se naturalmente na lógica que preside à escrita na Idade Média, perturbando ou complexificando novamente a relação da literatura à realidade pré-textual: -Écrire, pour un auteur médiéval, n'est-ce pas avant tout se référer aux réserves d'une tradition dont les textes s'écrivent les uns dans les autres, copies de copies faisant palimpseste et compilation sous la surface de l'écriture actuelle, par où le scripteur relit l'ancien dans le nouveau, et inversement, sans distinction historique? [...] Il arrive par exemple que tel ou tel écrivain, pour faire valoir clandestinement sa propre maîtrise, se couvre de l'*auctoritas* pour mieux la subvertir, voire la congédier, quitte à creuser, avec toute la dévotion requise, la tombe du maître vénéré.- (R. Dragonetti, *Le mirage des sources*, p. 81).

²¹ -Genera verborum ideo dicta, quia gignant. Nam activo adicis R et gignit passivum; rursum passivo adimis R et parit activum- (Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum* I, 9, 7).

²² H. Boch, *Étymologie et généalogie*, p. 127.

²³ J. Kellogg, *Medieval Artistry and Exchange*, p. 22-38.

²⁴ É o que afirma Roland depois de ter descoberto que Ganelon fora pago (pelo rei Marsile) para trair Carlos Magno: -Sire cumpainz, mult ben le saviez/ Que Guenelun nos ad tuz espiez:/ Pris en ad or e aveirs e deners./ Li emperere nos deveit ben venger./ Li reis Marsilie de nos ad fait *market*, mais as spees l'estuvra esleger- (v. 1146-51 da edição crítica com tradução de Ian Short, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, Col. Lettres Gothiques, 1990).

²⁵ Repare-se, ainda no caso de *Roland*, que ao mecanismo económico, no plano terreno, do dom e contra-dom (a traição em troca de dinheiro), irá responder, mais tarde, a economia divina da Providência (a morte de Ganelon sendo descrita como o *guierdon*, i.e., a recompensa pela sua traição).

²⁶ Na lição adoptada por Magali Rouquier (ms A²), Vivien irá revelar a Mabile (a mercadora que o adopta depois do rapto) que o pai foi simplesmente feito refém (*ostage*) de Marados (v. 560). Na versão do ms. B² (variantes apresentadas pelo editor entre as páginas 113 e 121) o aspecto económico desta transacção é posto em relevo de forma muito mais significativa e interessante: «Mes por mon pere fui ge *mis en eschange*».

²⁷ Julgando morto o marido, Huitace mostra-se inicialmente céptica quando um mensageiro lhe anuncia as exigências de Marados. Só depois de reconhecer os signos-suporte da identidade de Garin (o estandarte e o anel que ela própria lhe oferecera) é que se dirige à corte do rei (v. III-115, 154-170).

²⁸ Repare-se que o texto se intitula justamente *Enfances Vivien*.

²⁹ O simbolismo sacrificial de Vivien/Cristo encontra-se reforçado e enriquecido pela comparação implícita entra o dardo com que o herói está prestes a ser trespassado e a lança de Longino (vv. 498-503), assim como pela evocação dos apóstolos e de Maria Madalena (vv. 504-508) na altura em que Vivien está para ser enforcado a um «a un arbre reon» (v. 479). Como seria de esperar, este momento, crítico e crucial para a narrativa bem como para a linhagem, reactiva a memória traumática do *Roland* através do episódio da derrota de Roncevaux (evocada quase consecutivamente a duas alturas, nos versos 332-337 e 421-422).

³⁰ Repare-se que, além de valorizarem consideravelmente a figura do mercador, os atributos (ou adjectivos) da nobreza aplicados a Mabile traduzem também, sem dúvida, um desejo de reduzir ou eufemizar o corte (ideológico e a nível do imaginário) entre o universo nobre das origens do herói e a sua educação no seio do universo burguês do comércio.

³¹ Entende-se por *laisse* cada conjunto estrófico que integra os poemas épicos.

³² Como facilmente se compreenderá, a tendência, essencialmente nos teólogos da Alta Idade Média, a condenar o comércio (por razões doutrinárias, entre outras) e a desconfiar do dinheiro acompanha a suspeita mais geral em relação a todos os signos terrestres e materiais, i.e., contingentes, manipuláveis, ilusórios e corruptíveis. Na sequência desta tradição, enriquecida pelas reflexões de Aristóteles (*Política*, I, 10, 1258a), São Boaventura reafirmara também a natureza fundamentalmente estéril do dinheiro: «Pecunia quantum est de se per seipsam non frutificat» (*Quaestiones super Libros Sententiarum*, III, dist. XXXVII, dub. VI). Na perspectiva tradicional dos teólogos e gramáticos da Alta Idade Média (visão partilhada pela aristocracia feudal), uma economia baseada na circulação monetária só pode representar uma ameaça à propriedade (nas diversas acepções do termo), opondo-se radicalmente ao modo de reprodução genealógica (sucessão linear) e linguística (rectidão) da linhagem. Nessa lógica, apenas a continuidade, enraizada num passado e num Nome fundadores, é fértil e portadora de sentido. Apenas a continuidade permite à linguagem reproduzir-se infinitamente sob o modo da reprodução genealógica e vice-versa.

³³ O ms B² que, em vários lugares, mostra uma preferência clara pelo estilo da elipse, da *brevita* em detrimento da retórica da *amplificatio* (tendência de A²), torna-se contudo mais prolixo na sua insistência sobre esta antinomia comércio/guerra (16 versos contra 6 no A²): «Vivien, filz, dist la dame gentis/ de vaillant pere fustes engenuis/ vostre lignage si est mout de haut pris./ Touz jours ont guerre contre les Arabis/ mes tant vous di, et de ce soiez fis/ en porter armes n'a soulas ne delis./ Qui les maintient, il fet trop que cheitis/ car a la fois vient mors, recreans ou pris; /que de Dieu soient si fais malets./ Mes se tu veulz ouvrer, par mon avis,/ aler as foires volentiers non envis [...]».

³⁴ Repare-se a que ponto o simbolismo temporal é, neste poema, particularmente eloquente e coerente, parecendo quase seguir um calendário litúrgico: com apenas sete anos de idade,

Vivien é sacrificado em nome do Pai e da comunidade linhagística (Páscoa) para, algum tempo depois, sacrificar a sua vocação e identidade cavaleiresca e guerreira à actividade mercantil (Pentecostes). As duas épocas, ligadas a uma paternidade perdida e reinventada, estão também profundamente relacionada com o Verbo divino, imolado, na Páscoa, para redimir a Humanidade, um Verbo que se actualiza e manifesta de novo no Pentecostes repondo uma unidade susceptível de ultrapassar a divisão (social, política e linguística) que ainda carrega os sintomas do drama babelico. Semelhante leitura apenas vem confirmar e reforçar o significado redentor do percurso de Vivien. A experiência mercantil, longe de se apresentar como uma etapa degradante (apesar das tensões e rasgos que abre no tecido social), surge assim como uma iniciação à diferença e à pluralidade (dos signos, do mundo e do sentido, como o veremos a seguir), consistindo, por conseguinte, numa experiência essencialmente enriquecedora e regeneradora.

³⁵ Com efeito, as *Enfances Vivien* e *Hervis de Mes* (que talvez tenham bebido numa mesma fonte, oriental para alguns, a não ser que as *Enfances*, ligeiramente posteriores tenha ido buscar alguns dos seus motivos a *Hervis*) oferecem pontos de convergência notáveis. O caso mais flagrante é o dos episódios em que os heróis são enviados para feiras para aprenderem a arte do comércio. Experiências em ambos os casos desastrosas, na medida em que, no lugar de obterem lucros, as crianças preferem investir o dinheiro na compra de bens (cavalos, cães de caça, gaviões) claramente relacionados com o imaginário da nobreza e cujo valor só podia ser desprezado (e julgado hiperbolico, inflacionário) pelos mercadores. Sobres as fontes possíveis deste motivo e as suas implicações semânticas, ideológicas e literárias, *vd.* as reflexões de Catherine M. Jones a propósito de *Hervis de Metz* (*The noble merchant*, pp. 80-94).

³⁶ Note-se, de resto, que nunca no texto se fará qualquer alusão à investidura de Vivien (por oposição a Bertrand, filho de Bernard, o varão da linhagem dos Aymeri de Narbonne, cujo acesso à categoria de cavaleiro é minuciosamente preparada e descrita pela narrativa entre as *laissez* LXXVII e LXXXII): o texto parece assim, uma vez mais, recusar a tradicional circularidade da canção de gesta, abrindo-se para um devir textual ao reservar, neste caso concreto, o ritual da investidura para o futuro relato dos feitos épicos de uma herói mais maduro, a *Chevalerie Vivien*.

³⁷ Neste contexto, o topónimo de Tresor, espaço no qual decorre a feira, adquire praticamente o valor de um oxímoro. De facto, a experiência, em vez de conduzir a acumulação de riquezas (i.e., à obtenção de um autêntico *tresor*, de um tesouro) leva, não só a uma perda sem benefícios, como a uma situação de défice total (tendo Godefroi que pagar para voltar a recuperar o que lhe pertencera).

³⁸ Antes da sua primeira experiência como mercador, Vivien opõe, clara e veementemente, um ao outro ambos os sistemas de valores (*laisse* XXVIII).

³⁹ Repare-se que, subjacente ao discurso de Godefroi, está uma concepção do mundo e da linhagem diferente daquela que a aristocracia veicula e defende: para a família burguesa, o crescimento e a procriação (biológicos) podem ser vistos como sendo isomorfos do crescimento económico.

⁴⁰ *Vd.* nota 7.

⁴¹ O que exige também, por parte do leitor, um renovado esforço hermenêutico, um constante trabalho de readequação semântica.

⁴² H. Bloch, *Etymologie*, pp. 134 et 136-137.

⁴³ O processo encontra-se noutros textos narrativos anteriores: em *Guillaume d'Angleterre*, um romance em verso anónimo datado da segunda metade do século XII, as aventuras dos gémeos (também eles adoptados e criados por mercadores) inscrevem-se igualmente em negativo em relação experiência mercantil do rei Guilherme, i.e., em negativo em relação à verdadeira paternidade. Note-se que, também eles, se vão destacar numa arte diferente, não a do comércio, mas sim a da caça, mais conforme à sua origem e natureza aristocráticas (vv. 1924-41 da edição crítica de A. J. Holden, Genève, Droz, 1988). Nos versos 2712-14, serão, de restos, os únicos, durante toda a narrativa, a ostentarem os emblemas da cavalaria.

⁴⁴ Vd. H. Bloch, *Étymologie*, pp. 134-141.

⁴⁵ A sua concepção da riqueza reflecte também, com alguma fidelidade, as posições de Aristóteles contra a *crematística*, i.e., contra a aquisição especulativa e *contra natura* de bens (por oposição às riquezas legítimas obtidas, quer no âmbito da administração da família, quer através da caça ou da conquista guerreira), uma prática na qual, segundo Aristóteles, parece não existirem limites à riqueza e à propriedade- (adaptação nossa a partir da edição francesa de Pierre Pellegrin: *Les politiques*, I, 9, 1256b, Paris, Garnier-Flammarion, 1990).

⁴⁶ Sobre a noção de troca no âmbito da estruturação e do funcionamento do poder régio na Idade Média, vd. o artigo de Alain Guery (*Le roi dépensier. Le don, la contrainte, et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime*-, *Annales ESC*, Novembro-Décembre 1984, nº 6, pp. 1241-1269) que constata, na esteira das teses defendidas por Marcel Mauss e por Georges Duby, que «si l'échange ne se fait pas, la guerre est la sanction; s'il se fait, le butin qui forme le trésor où l'on puise peut venir à manquer. Capture et pillages redeviennent nécessaires» (p. 1243). Sobre a evolução cultural e ideológica que progressivamente transforma um imaginário centrado no dom e na reciprocidade que implica (sistema no qual existe sempre a ameaça do excesso e da «folle largesse» que podem conduzir - como muitas vezes aconteceu - à ruína ou ao endividamento que dissolve o poder) numa lógica transaccional baseada na liberalidade e na prática da caridade, vd., entre outros, Jean Starobinski (*Don fastueux et don pervers. Commentaire historique d'une rêverie de Rousseau*-, *Annales ESC*, Janvier-Février 1986, nº 1, pp. 7-26), Lester K. Little (*Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, pp. 3-41) e Marc Shell (*The Blank Check. Accounting the Grail*, in *Money, Language, and Thought*, pp. 24, 46).

⁴⁷ Esta posição de força de Vivien, na sequência da qual Godefroi «le fier el visage» (v. 873), vai conduzir a uma estranha e reveladora síntese (através de uma não menos notável inversão) no episódio, com contornos burlescos e quase cómicos, que sucede à feira de Tresor: totalmente desesperado e não sabendo mais o que fazer, Godefroi parece querer seguir os conselhos de Vivien, oferecendo então um sumptuosos e faustoso banquete (*laisse XXXVI*). Entrámos em pleno no reino da fantasia, do simulacro e da inversão carnavalesca: depois de Vivien ter vestido a máscara de mercador, é agora a vez de Godefroi vestir a do homem nobre. Os mecanismos de inversão vão ao ponto de contaminar a estrutura simbólica da narrativa: basta indicarmos que a feira de Tresor (um autêntico oxímoro, como já fora dito) decorre «enmi mai» (v. 991), ou seja, em plena primavera, época da renovação e do crescimento fértil da natureza, mas que, do ponto de vista económico e narrativo representa, pelo contrário, o apogeu da esterilidade, da ruína. A inadequação entre economia guerreira, economia simbólica e economia mercantil parece atingir, nesta sequência, o seu paroxismo.

⁴⁸ «Commerce contains every sort of dealing in purchase, sale and exchange of foreign goods. This art is beyond all doubt a peculiar sort of rhetoric - strictly of his own kind - for eloquence in the highest degree necessary to it. Thus the man who excels others in fluency of speech is called a *Mercurius*, or Mercury, as being a *mercator kirius* - a very lord among merchants. Commerce penetrates the secret places of the world, approaches shores unseen, explores fearful wildernesses, and in tongues unknown and with barbaric people carries on the trade of manking. The pursuit of commerce reconciles nations, calms wars, strengthens peace, and commutes the private good of individuals into common benefit of all» (*Didascalicon*, 2, 23; tradução, introdução e notas de J. Taylor, New York, Columbia University Press, Records of Western Civilization Series, 1961).

⁴⁹ Repare-se que Vivien nunca perdera verdadeiramente a sua identidade. Com efeito, surge muitas vezes, ao longo da narrativa, a problemática da (in)adequação entre as vestes de mercador e os signos corporais (genéticos) através dos quais a identidade do herói continua a transparecer (vv. 681-706, por exemplo), (in)adequação essa - entre as vestes e o corpo - que uma extensa e bem conhecida tradição retórica e poética interpretou em termos de uma profunda

inadequação entre a linguagem, na sua componente exterior, plástica (o sentido literal, por exemplo), e a linguagem na sua relação profunda com a verdade (vd., entre outros, Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 2). No entanto, compreende-se perfeitamente que os mercadores, especialistas na arte da manipulação verbal e retórica da verdade, também sejam peritos na arte da hermenêutica dos signos. Não é assim por mero acaso se, ainda na altura da primeira experiência mercantil de Vivien, são também e sempre mercadores que, por detrás da expressão da melancolia do herói, conseguem ler/decifrar os signos da sua verdadeira origem e natureza: -Del cuer del ventre commence a soupirer./ après grant joie a grant dolor menè./ del elz del chief commença a plorer./ Li marcheant s'en sont garde donè./ Dist l'un a l'autre: "Onques ne m'ait Dè/ s'onques cist enfes fu de marcheant nè/ Il est de France, del riche parentè/ il apartient Aymeri le barbè [...]".- (vv. 724-731)

⁵⁰ Promessa que, de algum modo, já fora feita – através do registo da parábola – no início da narrativa, por Guilherme o Marechal (tio de Vivien), um homem «qui onc n'ama prometre sanz doner» (v. 248): «mal soit de l'arbre qu'est el vergier plantez./ que son seignor ne fet onbre en esté/ Neveu et oncle parant sont li assez./ mes de tiex freres ne puet en recovrer./ Niès Viviens, com ies atermine!/ ma bouche juge que tu soies livré/ en la prison por ton pere sauver./ Se tu i muers, Dex a toz a garder./ de la venjance nos convendra penser»- Não esqueçamos que, depois do rapto de Vivien pelas tropas de Gormon, todos o julgam morto, tal como, no início, todos julgavam morto Garin, o pai do herói.

⁵¹ Vd. Lester K. Little, "From gift economy to profit economy", in *Religious Poverty*, pp. 3-18. "Quant Viviens la bataille ot fenie par./ lors ot grant joie, n'ot mes tele en sa vie./ As nes repaire, qu'il ne se targe mie./ l'or et l'argent en gita devise/ si l'asembla enmi la praarie./ assez en donne as povres et as riches" (vv. 1320-1325)

⁵² "[...] a son hués en retint grant partie./ s'en fist emplir desi a .X. galies./ ses envoia Godefroi de Salindes./ le marchéant qui fu preuz et nobile" (vv. 1326-1329).

⁵³ A narrativa está, de facto, inteiramente construída a partir de um jogo de espelhos bastante bem elaborado, através do qual o sentido (a diferença) emerge principalmente a partir de mecanismos de inversão, alguns dos quais já foram comentados: os dois confrontos entre Sarracenos e Cristãos em Luiserne; o conflito inicial, entre pagãos, ou seja, entre Marados e Gormon que antecipa o que, mais tarde, virá opor, no seio da própria nobreza, a linhagem dos Aymeri de Narbonne ao rei Luis; o duplo sacrifício de Vivien em nome da comunidade, primeiro familiar, depois social; a intervenção de Mabile (mãe adoptiva) junto do rei para socorrer Vivien faz eco à intervenção de Huitace junto do mesmo rei para socorrer Garin no início do texto; simetria entre as várias experiências mercantis do herói. Se, a todos estes aspectos, acrescentarmos o estilo formulário típico da literatura épica (fórmulas que, de modo muito significativo, se densificam aquando da descrição – extremamente tópicas – dos combates), compreende-se que as *Enfances* forneçam, não só pela linguagem, mas principalmente pela estrutura narrativa no seu conjunto, um «véhicule épistémologiquement adéquat» (H. Bloch, *Etymologie et généalogie*, p. 135) à expressão do desejo de reinscrever ou reencontrar o lugar próprio (*topos*) do real nos signos no âmbito do sistema de representação da nobreza.

⁵⁴ O que naturalmente remete para uma economia específica do discurso desta gesta. Recordemos que uma importante corrente dentro da tradição patristica (*Glosa Ordinaria*, in *Patrologia Latina*, vol. 113, col. 466, 478-79) interpretou a usura no sentido bíblico do termo (Mateus, 25, 26-27), i.e., como o emblema da actividade exegética que, através da glosa, permite libertar o sentido espiritual e escapar assim à mortífera prisão da letra (do sentido literal), como o afirmara Santo Agostinho no seu célebre comentário à Epístola de São Paulo aos Coríntios (*De Doctrina Christiana*, III, 5, 9). Sobre esta questão, vd. Marc Shell, *Money, Language, and Thought*, pp. 75-76 e o interessante artigo de Brewster E. Fitz, "The Prologue to the *Lais* of Marie de France and the *Parable of The Talents*: Gloss and Monetary Metaphor", *Modern Language Notes*, vol. 90, 4, John Hopkins Univ. Press, 1975, pp. 558-564.

⁵⁵ Repare-se no extremo contraste e na radical inversão (recorrente neste texto) entre uma situação inicial de grande riqueza (o produto dos saques) e a penúria total provocada pela saque das colheitas e das reservas de alimentos pelos Sarracenos.

⁵⁶ Note-se que, contrariamente ao que acontece em inúmeros romances onde a descoberta da falsa paternidade engendra uma crise familiar (dúvida sobre a palavra, suspeita de adultério...), aqui, Godefroi, não somente aceita pacificamente a verdade, como coloca toda a sua riqueza ao serviço da libertação de Vivien: «Li marchéanz fu mout gentix et ber/ quant ot sa fame, ne volt plus arester./ L'or et l'argent a maintenant trossé./ avec lui maine tiex .XXX. bachelers/ qui sont preudome et chevalier menbré- (vv. 1799-1803). Esta inesperada reacção sublinha as virtudes do mercador e concorre para legitimar, como o veremos a seguir, a actividade mercantil colocada ao serviço da comunidade. Por outro lado, testemunha também uma inflexão da lógica da escrita que, nesta parte do romance, é totalmente dominada pelas exigências (ideológicas, simbólicas e narrativas) do registo épico.

⁵⁷ Sem esquecermos de acrescentar a reiterada estratégia, já referida, que consiste em atribuir sistematicamente atributos nobres aos mercadores que educam e auxiliam Vivien.

⁵⁸ O que viria confirmar, no campo da literatura, o fenómeno que J. le Goff assinalara no domínio histórico: «Il n'y eut pas entre le marchand et le noble, sauf pendant la courte période de la lutte violente contre les contraintes féodales du Haut Moyen Age, d'antagonismes profonds. Presque partout un double mouvement inverse mais convergent d'embourgeoisement et d'anoblissement les a conduits l'un vers l'autre. En définitive, la lutte a plutôt été, quand elle s'est produite, entre ancienne et nouvelle noblesse- (*Marchands et banquiers du Moyen Age*, p. 46).

⁵⁹ Ou seja, a antiga nobreza carolingia. Pormenor através do qual as *Enfances* se distanciam uma vez mais da epopeia tradicional, da *Chanson de Roland* principalmente.

⁶⁰ Esta imagem retoma claramente toda a problemática da renovação (regeneração do poder e do discurso épico que o veicula e comemora) que parece estar efectivamente no centro do poema e que o percurso de Vivien incarna na perfeição. Reencontramo-lo, de resto, através de uma outra personagem, Bernard, filho mais velho de Aymeri de Narbonne, a quem, na sequência da referida disputa, se dirige o senescal do rei, Elias de Saumur, «uns max traitres- (v. 2045), nos seguintes termos: «Si estes vielz, le poil avez chenu./ Bien senblez home del tens Artus!/ mal soit de l'arbre qui toz jorz est en flurs/ n'è en nul terme n'en est oncques meür!- (vv. 2050-2053). Numa lógica da substituição e da renovação, não é por acaso se Bernard acaba por ser o único a ser morto durante as lutas contra os infiéis, sendo substituído pelo seu filho, Bertrand, recentemente armado cavaleiro pelo tio, Guilherme o marechal, depois de ter dado provas no terreno das suas virtudes épicas. (*laissez LXXVII-LXXXII*).

⁶¹ Assinalemos um detalhe interessante: para desvalorizar a figura do rei, Guilherme utiliza a imagem do «brant», ou seja, da espada, uma arma que fora dada a Luis pela marcador e que, na tradição bíblica e exegetica, é frequentemente associada à eficácia e integridade do Verbo divino. A sua inserção na argumentação de Guilherme vem, desta forma, denunciar a quebra do pacto sagrado que sustenta qualquer promessa, característica de um *logos* decadente e corrompido.

⁶² Esta ambivalência, inerente à própria estrutura do texto, além de complexificar os níveis de interpretação, serviu sem dúvida para responder às expectativas de um público de cada vez mais heterogéneo, como o sublinha Catherine M. Jones a propósito de *Hervis de Mes*: «This ambivalence may well have served a pragmatic function in the thirteenth-century reception of the texte. As audiences became more heterogeneous, particularly in Eastern France, such a narrative may have elicited different responses [...]. Diverging modes of composition and conflict may well indicate the presence of disparate origine; structural links, such as symmetrical patterns and the central problem of lineage, suggest a redactor's efforts at unification- (*The Noble Merchant*, p. 94).

⁶³ A excepção dos episódios relatando o agudizar dos conflitos entre Godefroi e Vivien, repare-se que, ao longo de todo o poema, apenas encontramos uma nota dissonante em relação aos mercadores, nota que emana (o que é revelador mas perfeitamente compreensível), da boca dos Sarracenos: *-Li marcheant sont moult de pute geste/ qui nos ont morz .II.M. paien d'Aversse/ la aval gisent trestuit freit a la terre-* (vv. 1366-1368). Observe-se ainda, nesta perspectiva, o contraste importante, embora discreto (implícito), entre a coragem e outras virtudes desses mercadores que acabam por serem elevados à categoria de cavaleiros, e a caracterização dos Lombardos que integram o exército do rei Luís. Já em *Hervis de Mes*, os Lombardos tinham péssima reputação: ser tratado como tal equivale praticamente a um insulto. Nas *Enfances*, o retrato que é feito dos Lombardos não se revela mais positivo (*laissez LXXII-LXXVI*): durante os combates contra os pagãos, antes da chegada das tropas régias a Luïserne, o rei trata-os de *-Fil a putain, lechœur pautonnier-* (v. 2503) devido à cobardia que revelam perante o inimigo. Representam assim a antítese do herói épico, provocando sucessivamente o riso desdenhoso ou o puro ódio. Para os castigar e humilhar, o rei obriga-os a transportar os viveres, destituindo-os totalmente da sua função guerreira. Seguindo uma lógica já comentada, a narrativa assimila-os à figura de Longino e à de Ganelon (vv. 2590-2616). Acabarão finalmente por fugir. Ora, é um facto bem conhecido, os Lombardos (ou Cahorsinos) eram, no século XIII, famosos pela sua intensa actividade nas feiras (principalmente as feiras da região de Champagne) onde praticavam sobretudo o empréstimo sobre penhora no âmbito de uma economia restrita baseada na usura, donde a hostilidade que o público sentia em relação a eles (vd. J. le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Age*, pp. 35-39 e A. Derville, *L'économie française au Moyen Age*, pp. 221-231). Os Lombardos poderão então reflectir, nas *Enfances*, a imagem do mau mercador (dominado pela *avaritia* e pela única pulsão do lucro) que o texto denuncia e recusa claramente, opondo-a à do bom mercador cuja actividade é posta ao serviço de um bem comum, de uma utilidade pública. Sobre as atitudes face à usura no Ocidente medieval, vd. entre muitos outros, J. le Goff, *La bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Age*, e a síntese de Lester K. Little, *Religious Poverty*, pp. 211-217, assim como as considerações de Marc Shell sobre *O mercador de Veneza* em *Money, Language, and Thought*, pp. 47-83.

⁶⁴ Colocado ao serviço de Deus e da Providência, o mercador mundano transformou-se praticamente nesse mercador celestial cuja actividade espiritual fora exemplarmente descrita por um anónimo do século XI (*Laus eremiticae vitae*, PL, CXLV, 247) que citamos a partir da tradução de Lester K. Little (*Religious Poverty*, p. 74): *-O warehouse of heavenly merchants, in which are found the best of those wares for whom the land of living is prepared. Happy marketplace, where earthly goods are exchanged for those of heaven, and things eternal substituted for those that pass away. Blessed market, where life everlasting is set out for sale and may be bought by any man, however little he possesses; where a little bodily suffering can purchase the company of heaven and few spare tears procure everlasting gladness; where we cast aside worldly possessions and enter into the patrimony of our eternal inheritance. You, O solitary cell, are the wonderful workshop of spiritual labor, in which the human soul restores to itself the likeness of its creator and returns to its pristine purity, where the blunted senses regain their keenness and subtlety, and tainted natures are renewed in sincerity by unleavened bread.-*

⁶⁵ As noções de «bem comum» e «utilidade pública», herdadas de Aristóteles (*Politica*), resultam da introdução do pensamento antigo e do direito romano na teologia cristã e no direito canónico. Estes conceitos que alguns autores relacionaram com a ideia de trabalho, estiveram no centro de uma reflexão jurídica que levou progressivamente vários canonistas e teólogos (Tomás de Aquino, Alberto Magno, Tomás Chobham, Roberto de Courçon, Gil de Lessines, entre muitos outros) a justificarem e legitimarem a obtenção de lucros através de uma prática (o comércio, a especulação financeira) durante muito tempo considerada como ilícita devido à sua natureza usurária (vd. J. le Goff, *Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident*

médiaval" et "Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Age", in *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 91-107 e 162-180). Sobre outros meios e argumentos utilizados para justificar as actividades ligadas ao dinheiro, *vd.* também J. W. Baldwin ("Medieval Theories of Just Price" pp. 63-68), J. le Goff (*Marchands et banquiers du Moyen Age*, pp. 77-82), Lester K. Little ("Scholastic social thought" e "Urban religious life", in *Religious Poverty*, pp. 173-183 et 197-217), Marc Shell (*Money, Language, and Thought*, pp. 47-83). Reencontramos este aspecto essencial relacionado com a utilidade pública do comércio em alguns textos de cariz didáctico, tais como, por exemplo, o *Dit des marchands* ou, já no século XIV, o poema do cônego Gilles le Muisit *C'est des marchands...* que celebra o trabalho civilizador desses mercadores que "carités et amours par les pays nourissent".

⁶⁶ -Mercurium sermonem interpretantur. Nam ideo Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius (...). Ideo et mercibus praesse, quia inter vendentes et ementes sermo fit medius. Qui ideo fingitur habere pinnas, quia citius verba discurrunt. Vnde et velox et errans inducitur (...). Nuntium dictum, quoniam per sermonem omnia cogitata enuntiantur- (Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, VIII, 45-47). O imaginário relacionado com a mediação constrói-se, neste texto, principalmente através das diversas formas assumidas pelo dom sacrificial e confirma, de modo exemplar, a lógica singular que preside à escrita da gesta, um universo cíclico em que aparentemente o tempo é reversível, uma vez que parece caber aos filhos redimirem os pais, ou seja, de alguma forma, fazê-los renascer, engendrã-los de novo (H. Bloch, *Étymologie et généalogie*, p. 130). Repare-se, no entanto, que o Filho, enquanto arquétipo do imaginário, está, por si só, frequentemente vocacionado a assumir o papel de mediador, de reconciliador. É aquele que, conseguindo vencer a temporalidade, permite a reunião dos contrários e a síntese face à divisão antitética ou face a uma unidade confusional e engolidora: -Ainsi, le thème du Fils, qu'il soit simple allusion littéraire ou au contraire divinité pleinement reconnue, Hermès, Tammuz, Hercule ou le Christ, apparaît toujours comme un précipité dramatique et anthropomorphe de l'ambivalence, une traduction temporelle de la synthèse des contraires- (Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1984, p. 351). Situação, de resto, actualizada em inúmeras narrativas medievais: pensemos, por exemplo, ao herói do *lai* de *Milun* ou à imagem paradigmática de Galaaz que redime, na *Demanda do Santo Graal*, o seu pai Lancelote, restabelecendo assim a comunicação entre dois mundos (o de Artur e o do Graal). Nas *Enfances Vivien*, este imaginário exprime-se de forma quase redundante, uma vez que, ao simbolismo típico do Filho vem sobrepor-se o modelo (implícito) de Cristo e a figura (explícita) do mercador/Mercúrio.

⁶⁷ A dado momento, o texto fornece-nos um detalhe aparentemente pouco significativo, mas interessante na tentativa de perscrutar o fundo mítico-lendário que percorre o poema. Quando Mabile conta ao rei Luis as aventuras de Vivien, chega a atribuir um nome às portas de Luiserne: as portas *Mabon* (v. 1901). Um nome que inflecte o imaginário dominante desta gesta, na medida em que remete agora para o universo celta. Mabon, filho de Modron, é guerreiro e caçador da corte de Artur. Fora aprisionado em Caer Loyw (o Outro-Mundo) sendo, mais tarde, libertado pelo célebre Culhwch. Em troca, vai ajudá-lo a conquistar o amor de Olwen (*vd.* Peter B. Ellis, *Dictionary of Celtic Mythology*, Constable, Londres, 1992, p. 150). Verificamos assim que a aventura desta personagem lendária partilha, a nível da sua estruturação simbólica, alguns pontos comuns com a de Vivien (espírito de conquista e atracção pela caça; acção libertadora; restauração da unidade, etc.), pelo que a alusão ao nome das portas poderá ser mais do que um mero acaso, podendo Mabon figurar como mais um dos múltiplos duplos míticos de Vivien que, sintomaticamente, será apresentado, no final do texto, e em clara oposição ao rei Luis, como um herói solar.

⁶⁸ Com efeito, herói mediador e guardião das portas da cidade, Vivien, depois de ter sido assimilado, no plano mítico e mitológico, ao Cristo e a Mercúrio, assume agora os contornos de

Janus *bifrons*, incarnando, como já fora referido, a dupla natureza do tempo, simultaneamente virado para o passado e para o futuro: «la porte est ambiguïté fondamentale, synthèse des arrivées et des départs» (G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 333).

⁶⁹ Estrutura que já fora anunciada através dos sucessivos conflitos entre Vivien e Godefroi, o seu pai adoptivo, mas que agora se torna mais ameaçadora porque deslocada para o seio da própria família. Combate sob o signo do eufemismo que permite substituir e evitar o mortífero conflito de gerações (pai/filho) tal como o encontramos em diversas narrativas medievais (os *lais* de *Doon* ou de *Milun*, por exemplo).

⁷⁰ Renascimento que atinge um alcance quase cósmico. De facto, por oposição aos heróis da gesta tradicionais (representada exemplarmente pelo rei Luis), a intervenção de Vivien e dos membros da sua linhagem coloca-se doravante sob o signo da força solar: «Et Viviens fu mout preuz et vaillant/ il en apele ses cortois marchéanz/ " Seignors, dist il, soiez lié et joiant/ secors avroiz *ainz le soleil couchant*/ en ceste terre sont venu mi parent/ et la grant geste Aymeri le vaillant" .- (vv. 2975-2980)

O TÚMULO DE D. LUÍS DA SILVEIRA EM GÓIS

Um exemplo de arte funerária do Renascimento

PEDRO FLOR

A presente reflexão sobre o túmulo de D. Luís da Silveira (fig. 1), situado na igreja matriz de Góis, perto de Coimbra, assumiu para nós particular importância uma vez que investigámos aprofundadamente a escultura funerária do Renascimento português no âmbito do Mestrado de História da Arte. O tema da dissertação apresentada foi o túmulo de D. João de Noronha

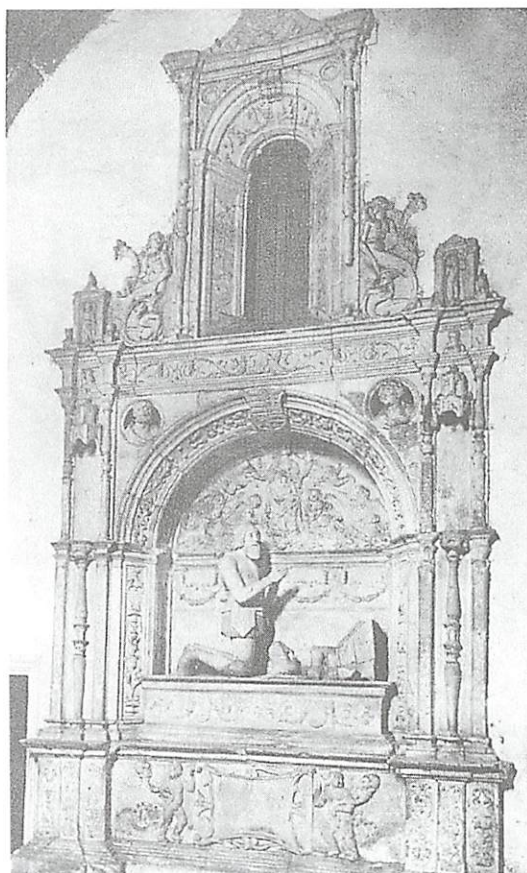


FIGURA 1 – Túmulo De D. Luis Da Silveira – Igreja De Góis
(Imagem retirada de Nelson Correia Borges, *João de Ruão*,
Coimbra, 1980).

e de D. Isabel de Sousa (fig. 2), na igreja de Santa Maria de Óbidos, logo o estudo pormenorizado de outros túmulos seus contemporâneos impunha-se, para nos podermos inteirar do campo artístico, iconográfico e estético da época que envolveu a realização de tais monumentos. Depois de inventariar e observar com atenção os variados túmulos renascença existentes entre nós, verificámos que, temporal e estilisticamente, o de Góis era o que se aproximava mais do de Óbidos, e por isso decidimos estudá-lo.

Conscientes de que iríamos encontrar dificuldades em recolher material bibliográfico e documental sobre o túmulo de D. Luis da Silveira, uma vez que ainda não foi realizado um estudo monográfico aprofundado sobre tal obra, procurámos reunir o maior número de informações disponível, e tentar interpretá-lo de uma nova maneira, sempre com o objectivo de encontrar paralelos ou divergências que aproximassem ou afastassem as duas obras em questão.

Além de referências feitas nas histórias de arte, enciclopédias, dicionários ou em breves apontamentos de revista, o investigador que queira abordar o túmulo

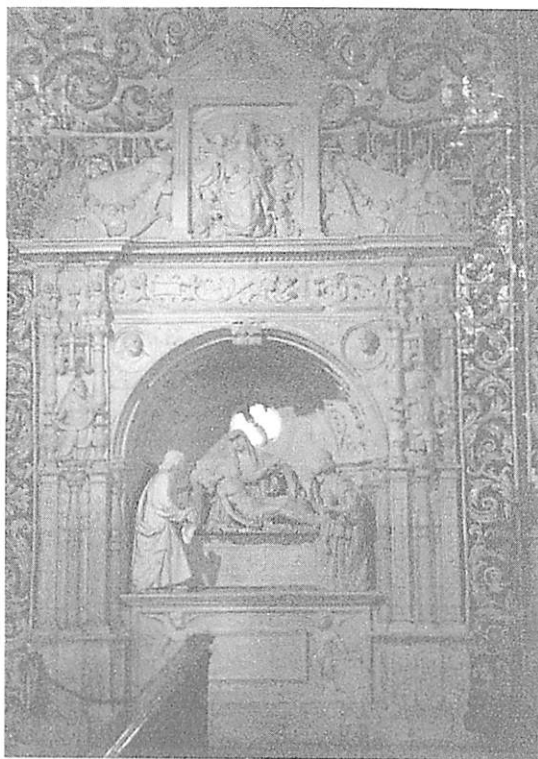


FIGURA 2 – Túmulo De D. João de Noronha e D. Isabel de Sousa
Igreja de Santa Maria de Óbidos

de Góis encontra em três autores um ponto de partida obrigatório para as suas incursões: Vergílio Correia, António Nogueira Gonçalves e, por fim, Pedro Dias.

Ao primeiro autor, fica-se a dever a publicação do testamento de D. Luís da Silveira, e do contrato de obras que este último estabeleceu com Diogo de Castilho, tendo em vista a remodelação da capela-mor da igreja matriz, do castelo e a construção de um novo paço.

O segundo procurou assentar ideias no que respeita às atribuições estilísticas das várias partes componentes do túmulo: o traço da abóbada a Diogo de Castilho, a concepção arquitectural do jazigo a João de Ruão e finalmente a estátua orante a Odart, ideia aliás já defendida anteriormente por Reynaldo dos Santos².

Consideramos que o terceiro autor foi aquele que reuniu melhor as informação disponíveis, salientando o papel de D. Luís da Silveira como mecenas do Renascimento em Góis e analisando com algum pormenor as obras que o nobre patrocinou na referida povoação.

Resumindo as posições e dados trazidos a lume por estes três autores, interessa vincar que a sepultura de D. Luís da Silveira, integrada na capela-mor da igreja matriz de Góis, foi realizada em 1531, quando o nobre goiense decidiu reformar a ábside da referida igreja. Essa campanha de obras foi contemporânea das alterações introduzidas por D. Luís da Silveira no castelo e nos paços da vila. A autoria do túmulo fica a dever-se certamente a João de Ruão e a estátua orante a Odart. O arquitecto biscaíno Diogo de Castilho foi responsável pela construção da capela-mor da igreja matriz e pelas reformas no paço. Por definir fica o papel de Diogo de Torralva que ao certo sabemos ter desenhado esboços, juntamente com Diogo de Castilho, para as ditas reformas.

Com o nosso trabalho propomo-nos relacionar o pensamento sobre a morte e glória no Renascimento com a mentalidade de D. Luís da Silveira que esteve subjacente à encomenda da sua última morada. Faremos menção aos dados biográficos de D. Luís da Silveira, salientando a sua acção mecénica em Góis. Procuraremos igualmente abordar o seu túmulo do ponto de vista formal, iconográfico e plástico para concluir sobre a sua autoria e possível datação. Por fim, tentaremos também destacar o contributo prestado pelo túmulo de Góis para a arte funerária do Renascimento, enquanto obra artística representativa da continuidade ou da ruptura com a tradição artística tumular em Portugal, em especial com o túmulo de D. João de Noronha em Óbidos.

Estudar o túmulo de D. Luís da Silveira em Góis, tendo em conta somente os aspectos histórico-artisticos que o envolvem, constitui tarefa pouco abrangente e correcta, pois fica à margem o conhecimento da atitude do Homem perante o fenómeno da morte e a compreensão das formas que esta assume em termos plásticos.

Muitos têm sido os autores que se preocuparam com esta temática ligada ao campo da história das mentalidades, entre os quais destacamos Philippe Ariès,

Michel Vovelle, Emile Mâle, Georges Duby, Johan Huizinga, Edgar Morin, Alberto Tenenti e Erwin Panofsky, cuja leitura se torna obrigatória. Em Portugal, conhecemos alguns autores que abordaram a mesma temática, dos quais salientamos Fernando Moser, José Matoso, Pedro Xavier, Fernando António Baptista Pereira e mais recentemente Herminia Vasconcelos Vilar¹.

A morte ou a *Dona involta in veste negra* no entender de Petrarca tem constituído a grande preocupação do ser humano ao longo da História². No período em que iniciamos o nosso estudo - os finais da Idade Média - a questão do pensamento sobre a morte, foi sentida de uma forma mais intensa. Três grandes temores agitavam os espíritos da época: o lamento pelos que já haviam abandonado a vida terrena, a decrepitude humana e o horror à decomposição do corpo, ou seja, o cadáver humano apodrecido³. A esta valorização do pensamento sobre a morte não foram estranhas a circulação de gravuras alusivas, bem como a predicção das ordens mendicantes. Estas estiveram na origem da renovação da fé católica, uma vez que havia ocorrido no seio da Igreja uma desclericalização que teve como resultado maior acessibilidade dos valores cristãos. A religião católica transformada numa religião mais popular não deixou, no entanto, de estar sujeita a todo o tipo de medos, em especial o da morte, que rondavam os espíritos mais frágeis. A resposta da Igreja situava-se no domínio da Escatologia ou Parúsia: os fiéis deveriam encarar a morte como uma passagem, um momento de libertação da alma em relação à matéria (o corpo) para a verdadeira vida, trazida no final dos tempos por Jesus Cristo com a sua promessa de eternidade. No entanto, para os fiéis, esta atitude não poderia ser meramente de expectativa: o problema da morte urgia a uma vida religiosa mais dinâmica que demonstrasse a vitória sobre os poderes malficos através da abrangência do amor de Deus. "A criação artística constituiu precisamente uma das obras dessa prática. Obra de louvor, de fervor - obra de sacrifício, consagração de riquezas - obra propiciatória ou destinada a favorecer uma mediação salvadora. Mais do que nunca, a obra de arte preenche uma função religiosa"⁴.

O túmulo apresenta-se assim como a principal tradução e realização desta mentalidade e, de acordo com ela, sofre uma constante evolução tipológica desde os túmulos epitáfios, aos sarcófagos, aos túmulos murais e verticais, e túmulos horizontais, segundo a opinião de Philippe Ariès⁵.

Um dos géneros de túmulos predominantes na Idade Média foi o túmulo jazigo, onde se destacavam, sobre o fundo, cenas em baixo-relevo ou pintura, sobressaindo a pleno relevo a estátua do jacente. Este não é um morto, mas também não é um vivo: é um *beatus* que de olhos abertos, membros e vestes hirtas, aguarda em tranquilo repouso a Ressurreição.

No século XIV, a arte funerária sofre uma profunda modificação decorrente da *Devotio Moderna*, ou seja, uma nova forma de sentir e viver a religião,

centrando a fé num conhecimento mais profundo de Deus, para o qual contribuíram a leitura e explicação dos Evangelhos e as famosas *Sacre Rappresentazioni*, lideradas pelas ordens mendicantes. Os pregadores pensavam que a imitação da vida de Cristo permitiria uma identificação com o seu sofrimento e fé. De novo, as obras pessoais ganham especial importância: os senhores de fortuna apressaram-se a lavrar testamentos, onde estipulavam o local da sepultura (capelas em igrejas), as rendas para a manutenção dos sagrados ofícios em sua memória, e a estrutura e decoração dos seus túmulos. As capelas tornaram-se não só locais de ofícios litúrgicos, como também de recolhimento e meditação. De acordo com a magnificência dessas áreas, os túmulos evoluem no sentido da monumentalidade. A própria representação do jacente foi alvo de transformações: os olhos fecham-se e o rosto aproxima-se de um certo realismo bem como os membros; as pregas do traje que enverga caem de uma forma mais natural do que no período anterior. Por outras palavras, o jacente foi tirado do seu repouso e trazido para as preocupações terrenas do *memento mori*.⁸ O desejo de inventar uma imagem visível de tudo o que se relaciona com a morte deu lugar a desprezarem-se todos os aspectos dela que não fossem susceptíveis de directa representação. Assim, as mais cruas concepções da morte e somente essas, fixavam-se continuamente nos espíritos⁹. Desta forma, estavam lançadas duas tendências artísticas que coexistirão com o jacente: a representação dos cadáveres em adiantado estado de putrefacção e a dança macabra, ambos funcionando como um sermão contra os prazeres e futilidades da vida - a *vanitas*.

Em relação à questão da morte, se o final da Idade Média, foi vivido de uma forma receosa, foi também a época onde se veiculou a ideia da "arte de bem morrer". "As *ars moriendi* são, indubitavelmente, um dos mais importantes monumentos das mentalidades do século XV: afastando a obsessão pela morte física que a dança macabra e as imagens do cadáver em decomposição propunham, elas retomavam a noção, muito mais importante para o cristão, de que o problema essencial é o confronto entre as forças do Bem e do Mal, do qual dependerá a decisão suprema no último momento. (...) As *ars moriendi* trabalhavam no sentido do medo do além, do medo pela condenação e não pela morte"⁹. Desta nova consciência decorre um novo tipo de representação do defunto: o orante. Este tem os olhos postos na eternidade, tal como o jacente, todavia, a sua atitude não é a de repouso, antes exprime a antecipação na esperança da Salvação. É pois uma figura eterna que, por meio de acções divinas, é levado para o Paraíso.

O Renascimento utilizará a nova maneira de representar o defunto ao associar a sua posição com a mentalidade individualista, típica da época, onde o que interessava destacar era *virtù* do defunto ao longo da sua vida, acompanhando-a de elementos iconográficos, próprios da gramática fúnebre, e motivos heráldicos, identificativos da reputação terrena. Ligada a esta ideia, surge-nos a

representação do herói cavaleiro, pois "esta sepultura não era uma sepultura qualquer, mas a sua. Importava que todos o soubessem, porque construir em vida um belo túmulo manifestava um êxito social e porque toda a arte de ostentação só se justificava se designasse claramente o seu autor"¹⁰. Arte de ostentação e individualismo – eis a razão da monumentalidade dos túmulos durante o Renascimento e a exigência no realismo do rosto dos defuntos que, mais do que um sinal de identidade, foi talvez símbolo da vontade de perdurar, de ser imortal. "Quando o corpo corruptível se vestir da sua incorruptibilidade e quando o corpo mortal se revestir da sua imortalidade ... então cumprir-se-á a palavra da Escritura: a morte será absorvida pela vitória ... Onde está, ó morte, a tua vitória? Ó morte onde está o teu aguilhão?"¹¹.

Depois de explanados os aspectos mais relevantes das atitudes do Homem face ao *memento mori*, importa traçar o percurso biográfico de D. Luís da Silveira a fim de se entenderem as suas intenções artísticas, procurando integrar o nobre goiense na época do Renascimento.

D. Luís terá nascido em Évora no ano de 1473, filho do casamento de D. Nuno Martins da Silveira (senhor de Góis e de Oliveira do Conde) com D. Filipa de Vilhena, filha de Fernão Teles de Meneses¹². Tal como seu pai, D. Luís viu-se ligado à vida da corte e da nobreza, destacando-se na tomada de Azamôr. Por essa ou outra razão, foi nomeado por D. Manuel guarda-mor do príncipe D. João, futuro rei de Portugal. Couberam-lhe os títulos de 1º Conde de Sortelha, 17º Senhor de Góis e a alcaidaria de Alenquer, privilégios que foi recebendo ou herdando e foram confirmados em 1511 e 1522 pelos monarcas de então. Sabemos que se desloca a Castela para se encontrar com Carlos V e negociar o casamento do rei D. João III com D. Catarina (irmã do Imperador), numa estadia que durou cerca de oito meses, em que se fez acompanhar de magnificente comitiva.

De regresso apenas em 1523, D. Luís encontra na corte portuguesa um ambiente hostil, provocado talvez pelo início da contenda entre Portugal e Espanha a propósito das Molucas. A dar crédito às palavras de Francisco de Andrada, D. Luís teria negociado com Carlos V a melhor maneira de resolver a questão a favor do país vizinho. Para além disso, o nobre de Góis apercebe-se de que D. Antônio de Ataíde (1º Conde da Castanheira) ocupou o lugar de eleição de D. João III e confrontado com tal situação, decide retirar-se para o seu senhorio, onde acabaria por morrer, longe da corte que assistiu à sua ascensão e decadência.

Contudo, a infelicidade não largou D. Luís nesta última fase da vida uma vez que, após dois anos de casamento, a mulher D. Brites de Noronha e Coutinho faleceu em 1528, bem como seu pai D. Nuno da Silveira. Um ano mais tarde, em Março, certamente abalado com os acontecimentos ocorridos e receoso do fim da vida, D. Luís da Silveira lavra o seu testamento, e um mês depois, estabelece o contrato com Diogo de Castilho através de Diogo de Torralva para o empre-

endimento de várias obras na sua vila de Góis. D. Luís morreu em 1533, embora a sua sepultura já estivesse pronta desde o ano de 1531, conforme a inscrição nos assegura.

O testamento fornece-nos informações variadas e algumas delas preciosas que necessitam de um comentário ainda que breve. Em primeiro lugar, temos que aludir à ingerência de D. Luís na construção da sua sepultura e da capela-mor da igreja, pois o próprio, além de exigir a pedra de Ançã como material de construção do seu jazigo, deixa um desenho da forma e disposição da capela. Depois, interessa referir que o nobre de Góis tem a preocupação de frisar que não quer que se construa mais nenhum monumento fúnebre das dimensões e aparato do seu, autorizando simplesmente que o seu Pai e ascendência se mantenham na capela-mor mas em campa rasa. Segundo a leitura do testamento, ficamos a saber que a sepultura do seu trisavô Gomes Moniz de Lemos se encontrava na capela-mor da igreja, embora D. Luís deixe expressa a vontade de reformar essas sepulturas, tal como ainda hoje as vemos.

A preocupação de construir uma sepultura magnificente, aparatosa e sobretudo moderna parece estar subjacente à recomendação que D. Luís emite, no sentido de o artista se inspirar na sepultura do Regedor Aires da Silva presente no Mosteiro Jerónimo de S. Marcos em Tentúgal. Tal obra deveria ser do conhecimento de D. Luís até porque não nos podemos esquecer que a sua mulher D. Brites era filha de Fernão Teles de Meneses, sepultado também em S. Marcos. A ideia de os Silvas construírem um panteão para a sua família na capela-mor da igreja do mosteiro hieronimita terá também inspirado o nobre de Góis a fazer o mesmo na sua vila. Para além disso, D. Luís vai recorrer aos serviços de Diogo de Castilho que trabalhara também em S. Marcos.

Infelizmente, o testamento omite qualquer informação sobre a autoria e projecto do túmulo. Sabemos apenas que à data da celebração do testamento, a sepultura já se encontrava em construção, ou seja, o seu início será datável dos finais de 1528 ou princípio de 1529. O término será de 1531, data que se encontra, como vimos, presente no próprio túmulo.

Contudo, o testamento prevê a seguinte situação: se D. Luís da Silveira morrer antes do fim das obras, os filhos deverão continuá-las e fazer cumprir as vontades do seu Pai. Foi o que terá acontecido, uma vez que D. Luís morre em 1533, data da tomada de posse do senhorio de Góis por seu filho D. Diogo da Silveira e a construção da capela-mor só terá terminado em 1542 (data visível na capela-mor segundo informação oral amavelmente prestada por Vitor Serrão e que infelizmente não pudemos comprovar através de um registo fotográfico). O retábulo-mor foi por ventura encomendado por D. João da Silveira a Francisco de Campos, pintor eborense que se terá deslocado a Góis nos finais dos anos quarenta, como nos sugere Martin Soria¹³.

O contrato de obras com Diogo de Torralva através de uma procuração passada por Diogo de Castilho sugere-nos também algumas anotações, entre as quais a preocupação de D. Luís em encomendar uma obra “ao romano”, ou seja, tornar a sua capela-mor num local moderno e evocativo da Antiguidade tão apreciada ao tempo; a existência de desenhos realizados por D. Luís o que demonstra a intromissão do encomendador na execução da obra; e as restantes empreitadas a levar a cabo na vila de Góis, em particular os novos Paços¹⁴.

Se os documentos já antes mencionados não nos respondem a todas as questões que podemos colocar ao abordar o túmulo da igreja matriz de Góis, impõe-se então a realização de uma análise formal, iconográfica e plástica no sentido de encontrar tais soluções, bem como determinar a sua modernidade, em relação aos cânones criados pela mentalidade renascentista¹⁵.

De grandes dimensões e mantendo um sentido marcadamente vertical, o túmulo de Góis foi realizado em pedra calcária de Ançã, sem qualquer vestígio de policromia, e encontra-se adossado à parede do Evangelho na capela-mor da igreja.

O sepulcro compõe-se de três registos distintos, correspondentes respectivamente ao embasamento (plintos, letreiro e anjos); à edícula central que contém a arca funerária e o orante, ladeada por pilastras e colunas que são encimadas por um nicho; e, finalmente, ao remate arquitectónico que envolve uma janela e que segue de perto a estrutura do segundo registo, embora menos decorado.

No que diz respeito ao primeiro registo, salientamos o facto de os plintos se encontrarem decorados com grotescos de variadas formas, dos quais identificámos alguns: uma hárpia que pode simbolizar um dos pecados mortais – a avareza; alguns seres híbridos semelhantes a grifos que se associam por vezes com a dupla natureza de Cristo – divina e humana; uma cortina engalanada suspensa numa ânfora cujo significado desconhecemos embora a possamos ligar com a vitória da morte sobre as conquistas terrenas. Estes elementos surgem com frequência em decorações funerárias, pelo que a sua aplicação a este caso se justifica plenamente.

Os dois plintos ladeiam uma zona rectangular onde se encontram dois *putti* que seguram um letreiro sem qualquer inscrição (provavelmente onde se iria colocar o epitáfio laudatório de D. Luís da Silveira) e uma cornucópia encimada por uma caveira. Presentes nos sarcófagos desde os tempos dos primeiros cristãos, os *putti* possuem dois significados distintos: o de espírito angelical e o de mensageiro do amor profano – este constitui uma leitura de influência greco-romana. A cornucópia, atributo frequente do *putto* simboliza a abundância, embora neste contexto possa aludir aos benefícios concedidos pelo defunto durante a sua vida. A caveira que se encontra no topo da cornucópia evoca-nos a *vanitas* e exprime a transitoriedade e fugacidade da vida terrena.

Em relação ao segundo registo, comecemos por analisar o sepulcro que se encontra inserido na edícula central. Contém dois elementos heráldicos

identificativos da família dos Silveiras (do lado esquerdo) e dos Noronhas (do lado direito). Numa primeira abordagem, os escudos não parecem correctamente representados pois não condizem com os brasões habituais de cada uma das famílias. Todavia, conseguimos apurar que os escudos aí visíveis representavam as variadas ligações familiares que cada um dos defuntos possuía, a saber: do lado esquerdo, o escudo é esquartelado, o primeiro e quarto de Silveiras, o segundo de Góis e o terceiro de Lemos; do lado direito, o escudo é também esquartelado de Noronhas e Coutinhos. Estas armas são seguras por hárpias que se unem pelas suas caudas de folhagens a uma caveira.

Sobre o sepulcro encontra-se, para além da figura do orante que representa D. Luís da Silveira (fig. 3), envergando uma cota de armas, um par de luvas, um elmo e uma estante com um livro aberto. A partir da leitura da Epístola de S. Paulo aos Efésios (4, 10-17), podemos encontrar correspondência em cada elemento aqui



FIGURA 3 – Túmulo De D. Luís da Silveira (pormenor. Igreja de Góis. Imagem retirada de Nelson Correia Borges, *João de Ruão*, Coimbra, 1990).

presente com uma Virtude ou Faculdade da Alma: a armadura simboliza a Justiça; o par de luvas a boa Fé e a pureza de coração (o facto de as luvas não se encontrarem calcadas nas mãos do defunto significa também respeito perante outrem, neste caso será Deus); e o elmo Esperança na salvação divina⁶⁶. A estante que se encontra defronte do orante possui um livro contendo uma inscrição retirada dos Salmos de David (50, 17 e 69, 2) que imploram o auxílio de Deus na hora da salvação.

Funcionando como cenário a esta oração, encontramos a representação da Assunção da Virgem, comum no contexto da arte funerária porque existia a crença de que no momento do Julgamento final, serviria como protectora e intercessora junto de Deus para a salvação da alma. A representação deste tema tornou-se comum a partir do século XIII e baseava-se na Legenda Dourada, que por sua vez se inspirara em textos apócrifos. Nesta cena, a Virgem surge nos já coroada e rodeada por uma corte celestial de anjos que tocam instrumentos musicais, anunciando o triunfo de Maria sobre a Morte, uma vez que a sua Assunção se dá, temporalmente, após a sua própria morte.

As pilastras que ladeiam as colunas adossadas incluem variados elementos como sejam a violeta - ligada à representação do vício; o tema da *vanitas* representado pela armadura; o elmo - símbolo da Fé e Fortaleza; arco e flecha - geralmente atributos de Cupido que aqui simbolizam a amor à vida em oposição ao horror a morte; e um conjunto de figurações que se reportam à Paixão de Cristo - lenço de Veronica, coluna, lanças, cravos e coroa de espinho, bolsa dos trinta dinheiros, escada, martelo, e turquês.

Na entrada da edícula central, percorrendo todo o arco de volta perfeita, encontram-se duas pilastras chanfradas e decoradas com motivos semelhantes aos plintos do embasamento, acrescentando-lhe a balança (evocativa da pesagem das almas) e os seres zoomórficos e antropomórficos, acentuando o hibridismo decorativo. Na pedra de fecho do arco, existe o escudo dos Silveiras, seguindo a representação do escudo que figura no sepulcro, ainda que a forma das armas tenha sido alterada.

Para terminarmos a análise deste segundo registo, resta mencionar os dois medalhões do tipo clássico que se encontram nas enjuntas do arco de volta perfeita - um busto masculino e outro feminino. Após pesquisa aturada, não conseguimos achar significado especial na presença destes dois *tondi*. Pensamos que a inclusão destes elementos se prende com o valor do tipo antigo que se pretendia imprimir neste monumento. Todavia, não deixamos de notar que os variados túmulos renascença presentes entre nós, possuem na sua maioria estes *tondi*, embora também julguemos que a sua razão de ser se liga com o tipo clássico que eles evocam. A mesma figuração masculina e feminina encontra-se repetida no topo dos baldaquinos dos nichos que ladeiam o arco central.

Do remate superior que compõe o terceiro registo do monumento sepulcral, devemos chamar a atenção para a perfeita integração da estrutura arquitectónica

num elemento pré-existente – a janela. Essa estrutura apresenta-se muito semelhante à edícula central sobretudo ao nível da decoração e ao nível de composição: arco de volta perfeita chanfrado, enquadrado por duas colunas. De notar que, funcionando como aletas, está presente de cada lado uma figura antropomórfica, identificável com uma quimera e uma hárpia. A coroar o entablamento da arquitectura, encontra-se um frontão de forma triangulada, contendo no seu interior o escudo dos Silveiras.

Tendo em conta a análise formal e iconográfica realizada, podemos afirmar que todas as partes integrantes do túmulo constituem um todo harmonioso a nível compositivo e temático. Por outras palavras, o jazigo de D. Luis da Silveira regista formalmente as proporções e simetrias arquitectónicas próprias da época renascentista, ou seja, a geometria e os valores matemáticos aplicados na concepção da obra. Tudo se articula correctamente transmitindo-nos uma noção de equilíbrio e regularidade.

Concomitantemente, o túmulo segue de perto a simbólica e o imaginário utilizados em monumentos fúnebres, não só os elementos que nos indiciam o triunfo da morte sobre a vida, como também aqueles que nos aludem à esperança na salvação da alma.

Parece-nos legítimo propor que o monumento de Góis não terá sido alterado ao longo dos tempos, ou seja, manteve a sua estrutura arquitectónico-retabular desde o século XVI. Uma análise *in loco* mais atenta comprova a nossa ideia uma vez que não se encontram vestígios de intervenções, aliás tão comuns nos monumentos nacionais portugueses. Para além disso, não detectámos qualquer referência documental que contrariasse a nossa posição. De salientar ainda que o túmulo não terá desempenhado outra função ao longo dos tempos senão aquela para que foi concebido, certeza esta assegurada pelo programa iconográfico nele contido.

Resta-nos proceder a uma análise plástica das variadas partes integrantes do monumento tumular de Góis, numa tentativa de apurar quantas sensibilidades escultóricas estiveram subjacentes à realização da peça e, se possível, comparar esta obra com outras suas contemporâneas a fim de conjecturar uma sempre difícil atribuição.

Em nossa opinião, estarão patentes neste túmulo três concepções e, como dissemos, sensibilidades a laborar. Da sua estrutura arquitectónico-retabular já frisámos anteriormente que é de excelente nível plástico pelos valores geométricos e de simetria que contém. Por seu turno, a decoração existente no túmulo apresenta também um trabalho notável ao nível do médio e baixo relevo. Veja-se a título de exemplo o tratamento posto nos grotescos e motivos decorativos que envolvem todo o túmulo. Atente-se, acima de tudo, à figuração de algumas imagens que povoam a obra (os anjos tenentes, os *tondi*), denotando uma

grande mestria e finura no modelar os seus rostos e gestos, nomeadamente no magnífico relevo da Assunção da Virgem. Todavia, dispersamente no túmulo, encontramos alguns pormenores plásticos menos correctos e de menor qualidade que poderão ser identificativos de uma outra mão a esculpir: referimo-nos às figuras masculinas e femininas existentes no friso do entablamento do segundo registo, e até as imagens que ladeiam a janela superior.

Concordamos com a opinião dos autores que na realização do orante identificam neste túmulo um artista diferente. O trabalho escultórico patente na fisionomia, no tratamento dos membros, e na armadura da estátua revelam um artista diferente daquele que modelou, por exemplo, os *tondi* que, embora sejam peças de bom nível plástico, não a superam em qualidade.

Após a identificação de três tipos distintos de trabalho, procurámos aproximar os valores plásticos patentes em Góis com outras peças escultóricas coevas, numa tentativa de achar os artistas que aí laboraram¹⁷.

Os paralelismos que se podem traçar com outras obras da renascença em Portugal ocuparam outros autores, concluindo que o portal da igreja da Atalaia (fig. 4), os túmulos de D. João de Noronha em Óbidos e de D. Duarte Lemos em Trofa do Vouga são aquelas peças que mais afinidades estilístico-compositivas possuem, obras estas pertencentes à mão de João de Ruão (c.º1528-1580).

De uma maneira geral, os estudiosos acabam por excluir o túmulo obidense, uma vez que é presumidamente uma peça pertencente à arte de Nicolau Chanterene (c.º 1511-1551), sem no entanto apresentarem argumentos seguros e precisos para contestarem tais paralelismos que quanto a nós são por demais evidentes. Sobre esta questão voltar-nos-emos, mais adiante, a debruçar.

Para já, importa referir que este escultor francês não poderia ter realizado a obra de Góis pois encontrava-se ocupado com a empreitada da Sé velha de Coimbra, nomeadamente com o retábulo de S. Pedro (1526-28). Por outro lado, um ano mais tarde, mestre Nicolau deslocou-se para Sintra onde se manteve ocupado com a construção do retábulo de alabastro do Convento jerónimo de Nossa Senhora da Pena pelo menos até 1534¹⁸. Se estes argumentos cronológicos são discutíveis pois não existe uma data certa para a realização do túmulo, a arte e o estilo que Chanterene nos legou serão motivos suficientes para excluir a hipótese de lhe atribuir qualquer das sensibilidades escultóricas atrás mencionadas. Compare-se, por exemplo, a delicadeza e finura com que os baixos-relevos do claustro de Santa Cruz de Coimbra foram concebidos ou o trabalho minucioso dos grotescos do portal do Mosteiro de Celas também em Coimbra, com o não menos primoroso trabalho presente em Góis.

Podemos sim relacionar estilisticamente o túmulo de D. Luis da Silveira com as outras obras atrás mencionadas: o portal da igreja da Atalaia e o túmulo de D. Duarte de Lemos. A estrutura arquitectónica assemelha-se profundamente,



FIGURA 4 – Portal da Igreja da Atalaia

já que em ambas as peças toda a composição é dominada pelo arco de volta perfeito ao centro, enquadrado com duas pilastras e friso, possuindo dois *tondi* nas suas enjuntas. Estas semelhanças, quanto a nós evidentes, parecem ligar o túmulo de Góis à primeira fase da arte de João de Ruão que se situa nos anos trinta do século XVI. Sobre este arquitecto-escultor parece hoje ser certa a sua origem pelo nome que possui, bem como a sua formação que, segundo Nogueira Gonçalves, obteve na oficina dos Giusti. A João de Ruão não terão sido indiferentes também as empreitadas que eram efectuadas na sua cidade natal, em especial o grandioso túmulo dos cardeais de Amboise (1515-1525), existente na catedral e a campanha de obras levada a cabo por ocasião da construção do "Bureau des Finances" (1509-1542), ostentando ambas as obras decorações "ao romano" e que de certo influenciaram o artista (fig. 5 e 6).

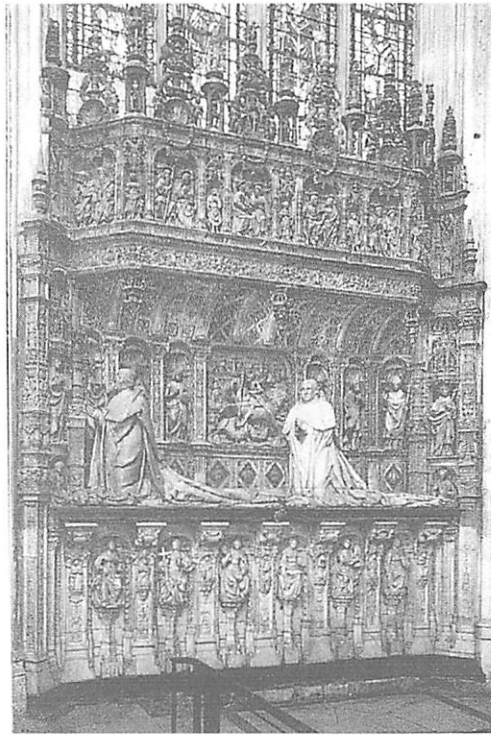


FIGURA 5 – Túmulo dos Cardeais de Amboise – Catedral de Notre-Dame – Rouen

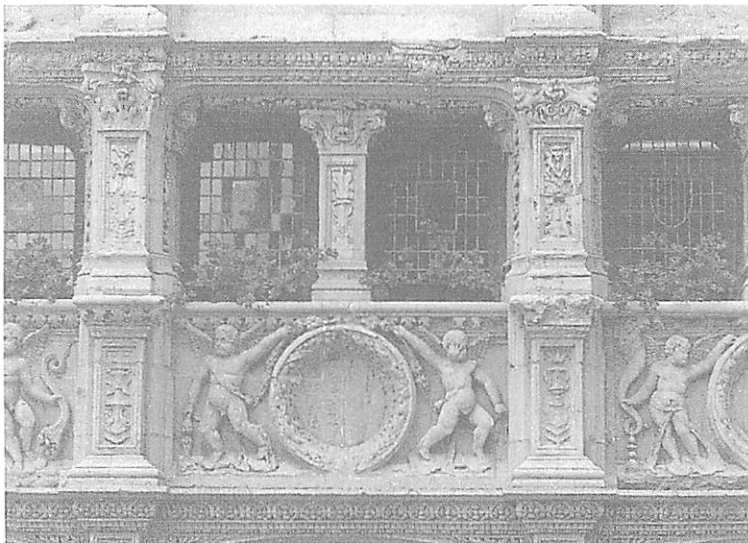


FIGURA 6 – Varanda Renascença – Bureau des Finances – Rouen
(Imagens retiradas de Henry Decaëns, *Rouen*, Rennes, 1980).

Em nossa opinião, a intervenção de João de Ruão em Góis fez-se sentir no desenho e labor da estrutura arquitectónico-retabular do túmulo, bem como no relevo da Assunção da Virgem e nos restantes motivos decorativos dispersos por todo o jazigo. A inclusão de um orante no esquema arquitectónico do túmulo encontra justificativa se nos lembrarmos que era um molde muito utilizado na arte e que João de Ruão de certo conhecia.

A figura do orante de D. Luís da Silveira foi desde sempre atribuída à arte de Odart (a. 1522-1539), posição esta que aproveitamos para questionar. As semelhanças apontadas pelos investigadores entre esta estátua e as pertencentes ao grupo da Última Ceia destinado ao refeitório do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra parecem-nos ser não só pouco evidentes como até bem distintas. A arte deste escultor francês reflecte um dramatismo e expressividade na representação dos rostos, poses e atitudes que não encontramos na estátua de Góis, mesmo admitindo que se tratam de estátuas pensadas para locais e ambientes tão diferentes. A associação entre as estátuas de Góis e Trofa do Vouga também não é base de argumentação suficientemente sólida pois o orante de D. Duarte de Lemos é claramente posterior ao de D. Luís da Silveira. De toda a obra escultórica renascentista por nós conhecida, e que se encontra presente em Portugal, consideramos que a Virgem da Anunciação, presente no Museu Machado de Castro e antes pertencente ao Mosteiro de Santa Cruz, obra do cinzel do ainda enigmático Mestre do Túmulo dos Reis será a aproximação estilística mais acertada (fig. 7). Repare-se no modo de representar os membros e o rosto de ambas as esculturas; atente-se à maneira delicada como o artista concebeu o ajoelhar das figuras; vejam-se as semelhanças das estantes em frente das imagens. Se não foi o mesmo artista a realizar tais obras, trata-se pelo menos, e em nosso entender, de uma sensibilidade que lhe é muito próxima.

Falta-nos averiguar qual o terceiro artista ou artistas que esculpiram o remate túmulo, em especial as figurinhas do tipo clássico, bem como as imagens híbridas atrás descritas. Trata-se talvez de um artista próximo da oficina de Diogo Pires-o-Moço, uma vez que são muito fortes, em nossa opinião, as afinidades plásticas que estas imagens apresentam com as do túmulo de D. Diogo de Pinheiro em Tomar e com as figurações presentes no túmulo de D. Diogo de Azambuja em Montemor-o-Velho. Outra hipótese, e até mais plausível, é atribuir este pequeno conjunto de esculturas à oficina com que João de Ruão de certo trabalhava, da qual hoje se conhecem alguns nomes.

Não tencionamos estabelecer mais comparações com outras obras do Renascimento em Portugal, pois de certo haveria algo mais a acrescentar. Procurámos destacar aquelas que mais de perto seguem os moldes explícitos em Góis. Contudo, gostaríamos de terminar este trabalho aproximando formal e estilisticamente os túmulos de Góis e de Óbidos. Muito embora tenha sido uma

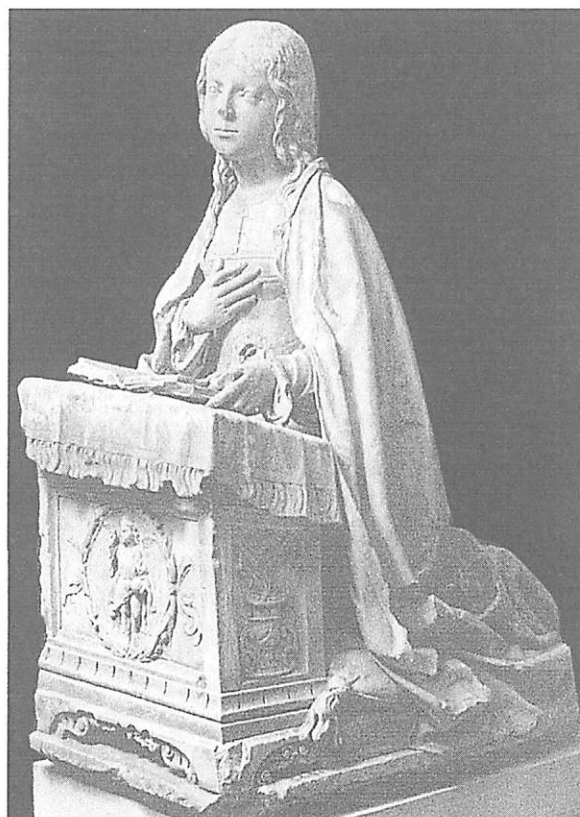


FIGURA 7 – Virgem da Anunciação
 Museu Nacional Machado Castro – Coimbra
 (Imagem retirada de A. Nogueira Gonçalves, *Estudos de História da Arte da Renascença*, Porto, 1984).

tarrafa levemente abordada pelos autores, as conclusões parecem ser sempre as mesmas e ignoram algumas semelhanças que, quanto a nós, são flagrantes.

A concepção arquitectónica do túmulo obidense lembra, sem dúvida, a mesma de Góis, Trofa do Vouga e o portal da Atalaia, ou longinquamente a Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra. Se é certo que o autor do túmulo de Óbidos deveria conhecer essas obras (exceptuando a de Trofa do Vouga por questões cronológicas), não nos podemos esquecer que uma leitura plástica mais atenta deste túmulo revela a sensibilidade de João de Ruão na sua primeira fase de labor. Comparem-se os grotescos das pilastras do túmulo de D. João de Noronha com os do arco triunfal da igreja da Atalaia da mesma autoria do portal. Excluimos, sem dúvida, da arte do escultor normando o grupo escultórico da Piedade, esse atribuível a Nicolau Chanterene; no entanto a monumentalidade do jazigo, a estrutura retabular do mesmo indiciam, claramente, o labor de João de Ruão.

Aliás, os túmulos que eventualmente Chanterene realizou mais tarde em Évora, pouco têm de semelhante com o de Óbidos, se exceptuarmos a presença de *tondi* nas enjuntas do arco que traduz talvez mais a preocupação em evocar o “antigo” do que uma marca estilística do escultor.

Ambos os túmulos se inserem na primeira fase de labor de João de Ruão, pelas afinidades estilísticas e compositivas que apresentam. O monumento de Óbidos foi construído sensivelmente antes do de Góis, embora formalmente este último apresente um maior rigor arquitectónico, até porque o de Óbidos resulta de uma montagem de elementos pré-existentes datáveis dos primeiros anos da década de vinte (1520-1523)¹⁹.

Nos dois exemplos agora em confronto, verificámos um total paralelismo a nível compositivo, iconográfico e plástico, facto explicável por se tratarem de duas obras com a mesma função e realizadas em períodos de tempo tão próximos. A principal divergência encontrada foi no modo de representar a cena dominante presente na edícula central, pois são utilizados esquemas iconográficos distintos, derivados da mentalidade que cada encomendante demonstrou ter: D. Luis, um nobre de corte habituado a contactar com os grandes centros de produção artística; e, D. Isabel de Sousa, pertencente à nobreza de província, menos permeável à inovação, prefere um esquema mais comum para a zona central da sua sepultura.

O túmulo de D. Luis da Silveira pode considerar-se como um dos mais belos exemplares escultóricos em Portugal pela arquitectura e plástica que patenteia. Este jazigo reflecte a mentalidade do seu encomendante que não poupou esforços para mandar construir um grandioso monumento inserido numa magnífica capela-mor, ostentando e utilizando essa obra como forma de representar a sua individualidade. Como vimos, esta mentalidade encontra-se perfeitamente integrada na ideia e atitude perante a morte no Renascimento. Para tais objectivos, D. Luis da Silveira recorreu a artistas de nomeada, capazes de trabalhar “ao romano”, como foram os casos de João de Ruão, Diogo de Torralva e Diogo de Castilho. Neste último caso temos que salvaguardar a sua formação como arquitecto de estruturas manuelinas. No entanto, este estilo neste contexto deverá assumir o papel de “estilo diferente” que D. Luis da Silveira queria adoptar, pelos motivos atrás apontados.

Tendo sempre como objectivo encontrar semelhanças e divergências com outras obras, podemos defender que a modernidade e originalidade do túmulo de Góis lhe confere singular importância no contexto artístico em Portugal com a construção de outros túmulos muito semelhantes a este, por exemplo, o túmulo de Cristóvão de Cernache (fig. 8) em Leça do Bailio, numa época em que o estilo renascentista italianizante, ainda que por via francesa, tendia a desaparecer e dava lugar a novas correntes estilísticas e estéticas.

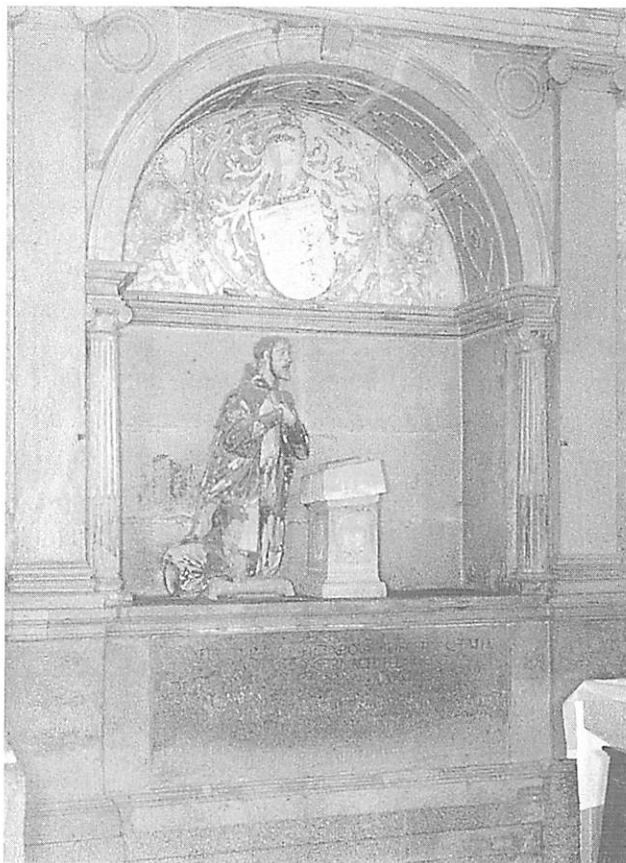


FIGURA 8 – Túmulo de Cristóvão de Cernache
Mosteiro de Leça do Bailio
[Imagem retirada de Martim de Albuquerque (Dir.),
Portugal e a Ordem de Malta, Lisboa, 1992].

Notas

¹ Sobre o túmulo ver a bibliografia no final do trabalho. Destacamos agora as obras de Vergílio CORREIA, "Um Túmulo Renascença", *Obras*, vol. III, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1953, pp. 131-154. A. Nogueira GONÇALVES, "A Igreja de Atalaia e a primeira época de João de Ruão", *Estudos de História da Arte da Renascença*, Porto, Paisagem Editora, 1984, (1964¹) pp. 115-179. Pedro DIAS, *A Arquitectura de Coimbra na transição do gótico para a renascença*, Coimbra, Epartur, 1982.

² Cf. Reynaldo dos SANTOS, *A Escultura em Portugal*, vol. II, Lisboa, 1950, p. 34. Sobre o escultor francês, consultar o recente artigo de Pedro Dias que, para além de trazer algumas obras atribuíveis à arte de Odart, parece esclarecer de vez a grafia do nome do artista francês: *Odart Français Ymaginario: Dúvidas e Certezas acerca de um escultor do Renascimento ibérico*, Separata das Actas do VII Simpósio Hispano-Português de História da Arte, Cáceres, 1995, pp. 31-41.

³ Cf. com bibliografia no final do trabalho.

⁴ Cf. George DUBY, *O Tempo das Catedrais*, Lisboa, Ed. Estampa, 1988, p. 240.

⁵ Cf. Johan HUIZINGA, *O Declínio da Idade Média*, Lisboa, Ed. Ulisseia, pp. 143-144.

⁶ Georges DUBY, *op. Cit.*, p. 219.

⁷ Philippe ARIÈS, *O Homem Perante a Morte*, 2 vols., Lisboa, Publ. Europa-América, col. Biblioteca Universitária, 1977.

⁸ Johan HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁹ Pedro A. XAVIER, "Imagens da Morte na Arte (dos finais da Idade Média ao Barroco)", in *Atitudes Perante a Morte*, Coimbra, Minerva, 1991, p. 23.

¹⁰ Georges DUBY, *op. cit.*, pp. 244-245.

¹¹ Edgar MORIN, *O Homem e a Morte*, Lisboa, Publ. Europa América, 1970, p. 200.

¹² Para o historial da família de D. Luis da Silveira impõe-se a consulta da revista *Arquivo Histórico de Góis*, Torres Vedras, Mário Paredes Ramos (ed.), 1956-1958. Vejam-se também as obras referidas na bibliografia final de Cristovão Alão de Morais, Felgueiras Gayo, Francisco de Andrada e Frei Luis de Sousa.

¹³ Cf. Martin SORIA, "Francisco de Campos and Mannerist Ornamental Design in Évora 1555-1580", in *Belas Artes*, nº10, 2ª série, 1957, p. 34.

¹⁴ Tanto quanto nos foi possível averiguar, o labor de Diogo de Torralva não se fez sentir em Góis. Todavia, poderíamos atribuir-lhe com imensas reservas as sepulturas que se encontram defronte da de D. Luis da Silveira e pertencente à sua ascendência. Esta hipótese baseia-se no pendor mais classicista, romano e austero desses túmulos, longe do labor suave e delicado da renascença francesa que o túmulo de D. Luis revela. Este "classicismo" foi talvez a principal característica da obra de Torralva entre nós e que deixou no Convento de Cristo em Tomar o melhor exemplo da sua habilidade – o claustro de D. João III.

¹⁵ Para esta abordagem iconográfica consultaram-se as obras dos seguintes autores: Jean Chevalier, J.C. Cooper, Howard Daniel, James Hall, J.C.J. Metford, Erwin Panofsky, Louis Réau e Beryl Rowland.

¹⁶ Cf. Paulo PEREIRA, *A Obra Silvestre e a Esfera do Rei*, Coimbra Imprensa de Coimbra, 1990, p. 107

¹⁷ Para o estudo da escultura do Renascimento entre nós leiam-se os trabalhos realizados por Vergílio Correia, Reynaldo dos Santos, Nogueira Gonçalves, Pedro Dias, e Nelson Correia Borges.

¹⁸ Cf. Pedro FLOR, *O Túmulo de D. João de Noronha e D. Isabel de Sousa na Igreja de Santa Maria de Obidos*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998, pp.129-133.

¹⁹ IDEM, *Ibidem*, pp. 82-85 e 125-131.

Bibliografia

- ALCAIDE, Victor Nieto, CHECA, Fernando, *El Renacimiento – Formacion y Crisis del Modelo Clasico*, Madrid, ed. Istmo, col. Fundamentos, s/d.
- ANDRADA, Francisco de, *Cronica de D. Joao III*, Lello & Irmaos Editores, Porto, 1976.
- ARIES, Philippe, *O Homem Perante a Morte*, 2 vols., Lisboa, Publ. Europa-America, 1977.
- IDEM, *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*, Lisboa, ed. Teorema, 1989.
- Arquivo Histórico de Góis*, Torres Vedras, Mário Paredes Ramos (ed.), 1956-58.
- ATANAZIO, M. Mendes, *A Arte em Florença no século XV e a Capela do Cardeal de Portugal*, Lisboa, I.N.C.M., 1983.
- IDEM, *A Arte do Manuelino*, Lisboa, Ed. Presença, 1984.
- BATTISTI, Eugenio, *Renascimento e Maneirismo*, Lisboa, Ed. Verbo, 1984.
- BLUNT, Anthony, *Art et Architecture en France 1500-1700*, Paris, ed. Macula, 1983.
- IDEM, *La Teoria de las Artes en Italia (1450-1600)*, Madrid, Cátedra, 1990.
- BOASE, T.S.R., *Death in the Middle Ages – Mortality, Judgment and Remembrance*, London, Thames & Hudson, 1972.
- BORGES, Nelson Correia, *João de Ruão – escultor da Renascença Coimbrã*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1980.
- CARVALHO, J. M. Teixeira de, "História e Bibliografia dos estudos manuscritos ou impressos sobre a obra dos escultores franceses que trabalharam em Coimbra no século XVI", in *Arte e Arqueologia*, ano I, Coimbra, Imp. da Universidade, 1930.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANDT, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, 3 vols., Paris, Seghers, 1974.
- COOPER, J. C., *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols*, London, Thames & Hudson, 1978.
- CORREIA, Vergílio, "Um Túmulo Renascença", in *Obras*, vol. III, Coimbra, Imprensa da Universidade 1953.
- DANIEL, Howard, *Encyclopaedia of Themes and Subjects in Painting*, London, Thames & Hudson, 1971.
- DELUMEAU, Jean, *A Civilização do Renascimento*, 2 vols., Lisboa, ed. Estampa, 1984.
- DIAS, Pedro, *A Arquitectura de Coimbra na transição do Gótico para a Renascença 1490-1540*, Coimbra, Epartur, 1982.
- IDEM, "O Gótico", *História da Arte em Portugal*, Lisboa, Publ. Alfa, 1986.
- IDEM, *A Escultura Maneirista Portuguesa*, Coimbra, Minerva, 1995.
- IDEM, *A Viagem das Formas – Estudos sobre as relações artísticas de Portugal com a Europa, a África, o Oriente e as Américas*, Lisboa, Ed. Estampa, 1995.
- IDEM, *O Fydias Peregrino – Nicolau Chanterene e a escultura europeia do Renascimento*, Coimbra, CENEL, 1996.
- DUBY, Georges, *O Tempo das Catedrais*, Lisboa, ed. Estampa, 1988.
- FLOR, Pedro, *O Túmulo de D. João de Noronha e D. Isabel de Sousa na Igreja de Santa Maria de Obidos*, Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998.
- IDEM, "Túmulo de D. João de Noronha", in *Linha do Oeste – Obidos e Momentos Artísticos Circundantes*, Lisboa, Assirio & Alvim, 1998, pp. 50-57.
- GARCIA, Prudêncio Quintino, *João de Ruão. Documentos para a biografia de um artista da Renascença*, Coimbra, 1913.
- IDEM, *Artistas de Coimbra*, Imp. Da Universidade, 1923.
- GAYO, Felgueiras, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, Braga, 1938.
- GONÇALVES, António Nogueira, "Prováveis Origens da Arte de João de Ruão", in *A Introdução da Arte da Renascença na Península Ibérica*, Coimbra, Epartur, 1981, pp. 13-52.
- IDEM, "A Igreja da Atalaia e a primeira época de João de Ruão", in *Estudos de História da Arte da Renascença*, Porto, Paisagem Editora, col. Paisagem-Arte, 1984.

- HUIZINGA, Johan, *O Declínio da Idade Média*, Lisboa, ed. Ulisseia, s/d.
- Inventário Artístico do Distrito de Coimbra*, Academia Nacional de Belas Artes, vol. IV, Lisboa, 1952.
- KRISTELLER, Paul Oskar, *Renaissance Concepts of Man*, London, Harper Books, 1972.
- MÂLE, Emile, *L'Art Religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1969.
- MARKL, Dagoberto, *História da Arte em Portugal – O Renascimento*, Lisboa, Publ. Alfa, 1986.
- METFORD, J.C.J., *Dictionary of Christian Lore and Legend*, London, 1983.
- MORAIS, Cristóvão Alão de, *Pedatura Lusitana*, Porto, Emp. "Diário do Porto", 1944.
- MORIN, Edgar, *O Homem e a Morte*, Lisboa, Publ. Europa-América, 1970.
- MOSER, Fernando de Mello, "Ars Moriendi, Ars Vivendi: Reflexões sobre a cultura do Renascimento em Inglaterra", in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 30, 1983, pp 549-570.
- PANOFSKY, Erwin, *Tomb Sculpture*, London, Phaidon, 1992.
- PEREIRA, José Fernandes (dir.), *Dicionário da Arte Barroca em Portugal*, Lisboa, Ed. Presença, 1989.
- PEREIRA, Paulo, *A Obra Silvestre e a Esfera do Rei*, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1990.
- RÉAU, Louis, *L'Iconographie de l'Art Chrétien*, Paris, P.U.F., 1957.
- ROWLAND, Beryl, *Animals with Human Faces – a Guide to Animal Symbolism*, London, 1973.
- IDEM, *Birds with Human Souls – a Guide to Bird Symbolism*, London, 1978.
- SALTEIRO, Ilídio, *Arquitetura retabular no século XVI*, Tese de Mestrado em História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1986.
- SANTOS, Reynaldo dos, *A Escultura em Portugal*, 2 vols. A.N.B.A., Lisboa, 1950.
- SERRÃO, J. Veríssimo, *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, ed. Verbo, 1980.
- SOUSA, Frei Luis de, *Anais de D. João III*, Liv. Sá da Costa, Lisboa, s/d.
- SORIA, Martín, "Francisco de Campos and Mannerist Ornamental Design in Évora 1555-1580", in *Belas Artes*, nº 10, 2ª série, 1957, pp. 33-39.
- TENENTI, Alberto, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turim, Einaudi editore, 1957.
- VILAR, Herminia Vasconcelos, *A Vivência da Morte no Portugal Medieval*, Redondo, 1995.
- VOVELLE, Michel, *La Mort et l'Occident – de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983.
- IDEM, *L'Heure du Grand Passage – Chronique de la Mort*, Paris, Gallimard, col. Découvertes, 1993.
- XAVIER, Pedro Amaral, "Imagens da Morte na Arte (Dos Finais da Idade Média ao Barroco)", in *Atitudes Perante a Morte*, Coimbra, Minerva, 1991.

DA AFIRMAÇÃO DO *PODER* NALGUNS TEXTOS DA EXPANSÃO PORTUGUESA DO SÉCULO XVI

A escrita e sua difusão como processo de legitimação

ANA PAULA AVELAR

O discurso histórico, e nomeadamente o cronístico, assume-se no século XVI como herdeiro da função atribuída à História, e à sua narrativa na Antiguidade Greco-Latina. Para tal basta recordar a ideia recorrente ao tempo da necessidade de elaboração de uma História de Portugal que passaria não só pela escrita das crônicas régias, mas também pela descrição dos feitos portugueses fora do espaço europeu, através da elaboração de textos autónomos.

A afirmação que serviria de ponto de partida era a de que o reconhecimento da grandeza dos Antigos tinha sempre passado pela escrita da sua História. Esta funcionaria como legitimadora do passado, e garante da memória. Afirmá-lo-ão os cronistas da Expansão quinhentista como o tinham feito os de Quatrocentos, os poetas do Cancioneiro, os mestres dos círculos académicos de Coimbra, e tantos e tantos outros. Contudo, e apesar deste desejo comum, a indiferença é uma constante. Como Garcia de Resende escreveu: "E pois muytos gostam de ver/livros, fabulas antiguas, / a que por auctoridade/ dos Escritores dam fe,/ muyto mais devem folgar/de ler estas, que tam certo/ todos sabem, e alguns vivão,/e esquecidas estavam;/mas a natureza he tal,/que poucos querem ouvir,/nem aprender, nem saber/cousas certas, nem verdades;(...)"¹.

O queixume de Resende corresponde a um sentir mais geral que reforça a necessária função pedagógico-didática do discurso histórico, a qual serve a educação do príncipe, concorrendo para a construção da sua imagem e essencialmente para a formulação das normas do seu exercício do poder. Estas traduzem uma verdadeira necessidade

política. São de frei António da Beja, autor de uma *Breve Doutrina e Ensinança dos Príncipes*, as palavras: "Que cousa, Príncipe excellente, mais deve amar e ler todo rey christão, que as crônicas e feytos dos reys escolhidos per Deos(...)". A *Historia* evoca o exemplo, e assim: "(...) os feitos dos feos e maãos avorreça, e ho gracioso gesto, parecer e obras dos virtuosos e boos, ame e siga."³ A *Historia* fornece os elementos que reforçam o discurso legitimador do príncipe, e serve como instrumento aulico. Citemos somente os cronistas da Expansão: João de Barros logo no Prologo da sua *Primeira Decada da Asia* evoca a leitura que fez ao monarca do que seria o seu esboço da sua futura *Historia dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*. Esta seria, segundo o cronista, agradavelmente recebida pelo monarca, o qual desejava "(...) estas cousas das partes do Oriente serem postas em escritura (...) "⁴, recebendo mesmo a promessa de protecção régia.

Por seu turno, Fernão Lopes de Castanheda oferece o seu primeiro livro da *Historia do Descobrimento e Conquista da India pelos Portugueses* a D. João III numa altura em que este visita a Universidade de Coimbra, sendo-lhe concedida autorização para, sob os auspícios joaninos, imprimir os restantes livros. Porém, não são só os cronistas que assistem à concretização dos seus propósitos de edição, aqueles que demarcam esta função. Gaspar Correia faz lo igualmente afirmando o seu desejo de: "(...) escrever e memorar as cousas da India, com me parecer que em outro tempo parecerão bem a quem as ouvir."⁵ Este cronista distingue as suas crônicas régias das suas *Lendas* ainda que ambas se encontrem intimamente relacionadas "(...) pois na grande Chronica do Excellentissimo Rey Dom Manuel, que a India mandou descubrir, e do esclarecido Principe Joao nosso Senhor, sucessor em sua gloria, em tanta perfeição serão recontadas, e escritas em tanta perfeição. Do que a mi somente fica ser escritor testemunha de vista, e o do Chronista do Reino he de ouvida."⁶ É igualmente neste propósito que se inscreve o facto de as suas crônicas régias funcionarem como esboço preparatorio do narrar os feitos dos portugueses no Oriente. O percurso biografico régio surge enquadrado no fluir dos varios acontecimentos que tiveram lugar em tais paragens.

Esta será, com efeito, uma estratégia discursiva inversa a do modelo convencional da crônica régia. Basta para tanto pensar na do *Felicissimo Rei D. Manuel* de Damião de Góis ou na de D. João III de Francisco de Andrada. Isto, apesar de a crônica joanina seguir de perto o texto de Gaspar Correia, das suas *Lendas* ou *Coronica da India*. É certo que Francisco de Andrada cita explicitamente Gaspar Correia. No entanto, a amplitude da sua consulta ultrapassa largamente os limites de obra de referência, assistindo-se a uma escrita em tudo similar ao modelo narrativo adoptado no qual o cruzamento de informações não é efectuado de um modo mais ou menos constante.

Sabemos que a apropriação de outros escritos funciona neste século como inscrição mimética num modelo, ou atribuição de validade do discurso, visto a fonte ser a de alguém que permaneceu largo tempo no Oriente e que por isso, para além do seu testemunho pessoal, teria tido acesso a todo um outro manancial de informações. Aliás, o próprio Francisco de Andrada na sua dedicatória ao rei D. Filipe, explicita as possíveis críticas a que estaria sujeito o seu texto.

Fá-lo nomeadamente no que diz respeito à narrativa dos acontecimentos ocorridos no reino e em África, considerando que desenvolveu toda a possível e necessária diligência, exercitando contudo a sua opinião, pois: "(...) algumas cousas erão tão friuolas & de tão pouca sustancia, que me parecerão impertinêtes para a grandeza & autoridade do sogeito desta historia, & outras me pareceo que erão tão pouco autenticas, que receey porme a risco de serem julgadas por pouco verdadeyras, que he o de que nas materias desta calidade, mais se deue fugir."⁷

Assim, o critério utilizado é devidamente registado. Por um lado, o cronista afirma que só teria utilizado no seu discurso os informes sobre os quais não poderia existir dúvida, visto terem sido comprovados pelos papéis consultados, e, por outro, descreveria os factos históricos que se teriam imposto *per si* e: "(...) merecião ter lugar nãa historia de tanta autoridade."⁸ Autoridade esta lidima, pois a obra fora encomendada pelo monarca e escrita pelo cronista-mor.

Apesar da inversão do processo expositivo, encontramos nestas crônicas régias de Gaspar Correia a descrição de alguns dos plurifacetados mecanismos de afirmação do poder pelo rei, nomeadamente os cerimoniais como os de sagração e de morte, que são uma das vertentes de construção da imagem do monarca. Como Ana Isabel Buescu recorda, subscrevendo a conceptualização de Roger Chartier, entre os séculos XIII e XVII encontramos como manifestação da legitimidade do monarca e de um *poder central em construção*: "(...) três tipos de estratégias distintas mas convergentes: a ordem do discurso, a ordem dos sinais, a ordem das cerimónias."⁹ Ora a própria crônica da Expansão serve a ordem do discurso e de tal modo o faz que se vê muitas vezes alvo de pesadas críticas por parte dos círculos de poder seja o monarca, a nobreza, ou o clero, submetendo-se ao crivo da censura.

Não é de modo algum avulsa a afirmação de Fernão Lopes de Castanheda no Prólogo do seu segundo livro dedicado ao príncipe D. João, no qual salienta quer o necessário conhecimento da história do seu Reino, quer o exemplo que funcionaria como lição e como auxílio da prática do bom governo da *Res publica*. Esta corresponde a uma clara evocação do exemplo clássico, e da eleição afectiva, pois da história dos seus antecessores: "(...) podem tomar a mais necessária doutrina pera boa governança de seus reinos que doutras algumas, por serem daqueles a que naturalmente tem mais afeição que aos outros, assim pelo parentesco, como pela igualdade dos costumes que tem mais necessidade de saber que os estrangeiros pois hão-de ser as regras por onde hão-de governar sua república."¹⁰

Por outro lado, encontramos a inscrição numa genealogia de conduta não só régia mas igualmente dos vassallos, numa nitida exposição de uma aceção corporativa da sociedade, decorrendo a reciprocidade de deveres do princípio de indispensabilidade de todos os órgãos sociais. Assim, segundo Castanheda: "(...) os reis devem muito folgar, que é saberem o que fizeram seus naturais: para que saibam se foram bons, que têm por vassallos a seus filhos que se hão de parecer com seus pais, e que os hão de servir bem: e os animem para isso, com lhe fazerem merces (que he proprio dos príncipes) o que não fazem muitas vezes por não saberem ho merecimento de seus vassallos, que se ho soubessem lhas fariam, o que polas historias podem saber mui particularmente."

No discurso histórico espelha-se igualmente a ideia de *dominio*, de *conquista* e exercício do mesmo, bem como a sua legitimação. Barradas de Carvalho elaborou uma interessante demonstração de como nas crónicas do século XV ocorre predominantemente a palavra descobrir, enquanto que, no século XVI, se emprega preferencialmente o vocabulo conquista expressão do exercício do *Dominio*⁹.

A narrativa dos factos históricos e a aquisição dessa mesma qualidade revela, deste modo, uma legitimação, não só no espaço interno - em Portugal, nos vários círculos sociais, numa concepção centripeta de poder -, mas também externamente. O discurso histórico, na sua dimensão legitimadora, passa não só pela narrativa de grande fôlego, como as crónicas da Expansão, mas também pela narrativa de caracter pessoal, mormente a que descreve uma determinada expedição: recorde-se Leonardo Nunes com a *Historia Quinhentista do segundo Cerco de Diu*, Miguel de Castanhoso e a sua *História das cousas do mui esforçado capitão Dom Christovão da Gama*, a *Breve embaixada que o patriarca Dom João de Bermudes trouxe do Emperador da Etiópia*, escrita pelo proprio, Lopo de Sousa Coutinho e o seu *Livro primeiro do cerco de Diu, Os Cercos de Goa e Chaul* de Antonio de Castilho, *Os cercos de Malaca* de Jorge de Lemos, a obra de João de Lucena sobre a vida do Padre Francisco de Xavier e *do que fizeram na India os nossos religiosos da Companhia de Jesus*, os *Comentarios de Afonso de Albuquerque* escritos por seu filho Bras de Albuquerque, ou o *Tratado das Cousas da China* de frei Gaspar da Cruz.

A escrita dos acontecimentos históricos enuncia a função do individuo como actante num determinado espaço, descrevendo os seus traços físicos, psicologicos, comportamentais, e afirmando o nas diferentes esferas do poder. Deve se, no entanto, distinguir as narrativas direccionadas para um leitor e/ou ouvinte, pois estas obedecem a formas de escrita diferenciadas que por vezes expõem informações menos depuradas, e próximas de um registo coloquial e oral.

Estamos numa época em que os diferentes textos corriam manuscritos. Exemplo do que referimos é a crónica anónima encontrada no British Museum, a qual foi dado o título de *Cronica do Descobrimento e Conquista da India pelos*

Portugueses, ou o *Livro das cousas da Índia* de Duarte Barbosa, escrito por volta de 1516, só impresso em Portugal no século XIX, ou ainda o Livro de Tomé Pires (1512) que só sai em edição portuguesa em 1978. Contudo estas duas obras citadas são logo no século XVI editadas em colectâneas italianas que procuram satisfazer a curiosidade que grassava face à novidade representada pela Expansão. Um estudo que contemple as diferenças entre os propósitos de tradução e os manuscritos que então corriam, está ainda por fazer.

Não é por acaso que, logo no século XV, Luís de Cadamosto escreve sobre as expedições portuguesas, salientando não só a prioridade face ao seu espaço, a cidade de Veneza, mas também a profunda mutação que representava, face à navegação no mar mediterrâneo, a agora navegação Oceânica. Nesta era preciso superar toda uma série de novos obstáculos. São suas as palavras: "Tendo eu, Luís de Cadamosto, sido o primeiro que da nossa cidade de Veneza se resolveu a navegar o mar Oceano para fora do Estreito de Gibraltar, contra as partes do Meio-Dia, - (Oceano), nas terras dos negros da Baixa Etiópia, nem por memória, nem por escrituras, nunca dantes navegado - e, neste meu itinerário, havendo visto muitas coisas novas e dignas de alguma notícia, para que aqueles que de mim vierem a descender possam saber qual tenha sido o meu ânimo (...)"¹³

O perdurar da lembrança geracional e o confronto entre o conhecido no espaço intraeuropeu e o novo espaço oceânico, é um factor que influi nas narrativas históricas da Expansão. A consciência de Cadamosto de que o seu: "(...)procurar diversas coisas em vários lugares (...)"¹⁴ de certo modo exporia a novidade, pois como ele próprio prossegue: "(...) na verdade, o viver e os nossos costumes e lugares, em comparação com as coisas por mim vistas e sabidas, outro mundo aqui se poderiam chamar (...)"¹⁵. Tal situação determinou-o a: "(...) dar alguma notícia disso: pois assim como a memória me há-de servir, assim com a pena tratarei das coisas sobreditas, as quais, se por mim não forem tão ordenadamente postas como a matéria requer, pelo menos, não faltarão de inteira verdade em todas as partes."¹⁶

Não aparecem somente os escritos dos estrangeiros sobre as expedições em que participaram. As notícias da Índia podem correr logo sob a forma de carta do monarca português às várias casas reinantes muito particularmente à espanhola, ou mesmo sob a forma de composições poéticas, como as de Giuliano Dati.

Já anteriormente existia o costume de reunir textos sobre a expansão portuguesa, mesmo antes da aventura da Índia, ainda que se acentuasse tal procedimento após a primeira viagem de Vasco da Gama. Consideremos, por exemplo, as narrativas de portugueses coligidas desde 1498 por Pietro Vaglianti, junto das quais o autor compila as informações transmitidas pelos embaixadores que se deslocavam à corte portuguesa. Aliás, a própria informação da chegada dos portugueses à Índia atinge a Europa-Veneza, através do Cairo, pela mão dos viandantes que faziam esse circuito comercial.

A cada nova expedição portuguesa que nos primórdios de Quinhentos se efectiva, de imediato aparecem diferentes tipos de relatos que sobre elas se debruçam. A partir do extenso levantamento efectuado por António Alberto Banha de Andrade, sobre a *difusão pela Europa de Notícias dos Descobrimentos geográficos Portugueses*, elaborado até ao ano de 1520, ficamos com esta noção. Contudo falta fazer um idêntico estudo para os restantes decénios do séc. XVI.

As formas do discurso são as mais variadas, desde a carta-relatório do funcionário local até à descrição de um combate. No entanto, em certas ocasiões, as formas discursivas podem cruzar-se. Assim, numa missiva que relata as actividades desempenhadas no exercício de uma função, encontramos referências várias a outros níveis. Tal acontece com a carta de 11 de Janeiro de 1506, escrita por Gaspar Pereira – escrivão dos negócios e despachos do vice-rei D. Francisco de Almeida –, na qual ele diariamente assinala os factos por si considerados dignos de registo, nomeadamente as diferentes deambulações pelos lugares do Malabar e alguns dos seus costumes, em particular a intervenção nos conflitos locais, mormente as intervenções militares.¹⁷

Outra forma de veicular as notícias, alargando a sua área de difusão, passaria pelas cartas enviadas aos Papas, que por vezes correm impressas, como é o caso da carta de D. Manuel a Leão X de 6 de Junho de 1513, escrita em lingua portuguesa, e: "(...) traduzida em latim e impressa em Roma, a 9 de Agosto, e multiplicada em numerosas edições, pelo menos 24 quinhentistas, na lingua de Lácio (Roma, Estrasburgo, Viena de Áustria, Colónia, Basileia, Paris), em italiano, alemão, holandês e francês."¹⁸ Sofrendo muitas vezes alterações aparecem sob outras formas, isto é através de súmulas, ou mesmo adaptadas a um novo texto, onde se transcrevem frases que se incluem noutros contextos. Tal teria acontecido a este mesmo opúsculo que surge integrado na *Rerum et Regionum Indicarum: per Serenissimum Emanuele Portugalae Regem partarum: Narratio verissima* redigida por Francisco Chalderia, provavelmente em Roma, no ano de 1514. Banha de Andrade encontra a explicação para esta imbrida redacção na presença do autor em Portugal, onde teria presenciado alguns dos acontecimentos que descreveria.¹⁹

As próprias embaixadas aos Papas enviadas pelos monarcas portugueses traduziam este exercício de um poder. O seu esplendor corria entre as missivas redigidas pelos embaixadores que em Roma as presenciavam. Damião de Góis chegou mesmo a publicar, com pequenas alterações²⁰, na sua *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel* a carta de Alberto de Carpe, que se encontrava em Roma a 22 de Março de 1514, como embaixador do Imperador Maximiliano, o qual lhe endereça uma missiva a 27 de Março do mesmo ano²¹ expondo minuciosamente as várias etapas da nossa embaixada ao Papa chefiada por D. Tristão da Cunha a qual

tinha como missão oferecer a Leão X da parte de D. Manuel as primícias das nossas conquistas da Índia. Alberto de Carpe, ao tentar descrever as vestes oferecidas ao Papa e depois de um exímio exercício de tentativa de transposição visual – ou escrita das mesmas, conclui que não: “(...) direi mais *pera* cõprehender tũdo en hũa palaura, ha materia era preciosa, mas ha obra ha sobrepujaua com espanto”²²

A formulação do poder e da sua legitimação é conseguida igualmente pelo ocupar de um lugar cimeiro no concerto das nações europeias, não nos deveremos esquecer que um dos assuntos a tratar por Tristão da Cunha era exactamente o promover a formação de uma liga ofensiva e defensiva das potências cristãs contra os turcos. Tal, fica bem patenteado nas próprias palavras deste embaixador, o qual para além de justificar a longa descrição por ventura escrita: “(...) mais largamente, & com mais palauras do que ho has occupações de vossa Magestade poderão sofrer, mas eu ho fiz *pera* que nada passasse por silencio do pertẽcente á glória deste mui alto Pricipe, parente de vossa Magestade, porque hã estendido, & engrãdeçido nossa Religião, com grande gloria atte hos Garamantas, & Indios, & pelo louuor que merece pola largueza, & liberalidade que vsou com ha sancta Sê Apostolica.”²³

Torna-se, deste modo, claro o motivo da visita deste embaixador aos emissários portugueses, e a razão da sua oferta de: (...) toda a minha ajuda, em nome de vossa Magestade, aho seruiço de seu serenissimo Rei, em todo ho q̃ elles houuessem mister de vossa Magestade, ha qual cousa lhe foi agradauel, & entre outras cousas que dixerã de seu Rei, de nenhũa cousa folgaua tanto quomo de ser cõjunto *per* linha de parentesco a vossa Magestade.”²⁴ Assim, a inscrição geracional do poder legitimado seria reconfirmada pelo cerimonial e pelo espelhar dos sinais de dominio.

Este aspecto estaria ainda presente na carta que Tristão da Cunha enviou ao secretário do reino António Carneiro, onde regista que: “(...) a nossa entrada em Roma segundo todos dizem foy a mais honrrada e a mais rica embaixada que nunca entrou em Roma e com ysto e com os grandes e virtuosos feitos delRey nosso Senhor/ he hoje o mais nomeado príncipe que ha no mundo e o melhor quysto asy do papa como dos cardiaaes como de toda a outra jente que parece que espritou Deos nelles que lhe tenham tanto amor como lhe tem porque ysto nam pode vyr senam de Deos (...)”²⁵ A ordem divina é a legitimadora última e primeira do poder real.

Para além das orações proferidas nas embaixadas ao Papa que por vezes correm impressas, surgem ainda outro tipo de textos. Por outro lado, não é apenas junto do Papa que de imediato se espelha o dominio da Coroa Portuguesa, pois como já assinalámos, os nossos monarcas transmitem tais novidades às casas reinantes europeias. Entre estas novidades destacam-se as expedições militares que se tornam frequentemente o alvo dessas narrativas, sejam estas cartas ou

opusculos, ou corram elas em latim ou nas linguas nacionais. Estamos, portanto, perante a concepção tucididiana de História. Como sintetizou George Duby, esta concepção: "(...) is supposed to be immobile, eternal, or rather it is likely to be eternal repetition of a single model of change. This model of change is War (...)"²⁶ Deste modo, são as expedições militares que consolidam o poder e que transfiguram o *dominio*.

Os autores de tais escritos socorrem-se, muitas vezes, de cartas remetidas pelos intervenientes nas expedições. Relembre-se relativamente a Nuno da Cunha e à questão de Diu, a utilização de uma carta sua, endereçada a D. João III, a qual seria posteriormente manuseada por Vincenzo Minuziano numa missiva por si dirigida a André Alciato. Esta última seria impressa em Roma 1531 sob o título *Impresa del gran turco per mare et per terra contra Portughesi, quali signoreggiano gran parte de Lindia et sacicciano al sepolchro de Mahometto*. O processo de transmutação dos discursos não terminou contudo aqui. A pedido de Conrado Goclenio, André de Resende teria traduzido para latim o opúsculo de Minuziano, o qual seria finalmente impresso no ano de 1531 em Louvaina, inscrevendo-se na disputa humanista europeia relativamente à legitimação da luta contra os turcos, das causas justificativas da Guerra ou da Paz²⁷.

Mas voltemos a Diu, sobre a qual o próprio Damião de Góis descreveria o primeiro cerco. Esta obra intitular-se-ia *Bello Cambaico rerum gestarum in India cita Gangem a Lusitanis anno 1538*, e seria publicada em 1539, e traduzida em diversas linguas nacionais como italiano, alemão, ou francês. Ora, olhemos um pouco com mais atenção esta questão de Diu, e a razão da necessidade mais ou menos constante do aparecimento de escritos que revelem a posse, ou melhor, as sucessivas estratégias conducentes à obtenção deste domínio.

A praça de Diu representava a defesa de um ponto estratégico da península de Guzarate, possibilitando o controle da navegação do mar Vermelho e do Golfo Pérsico. A presença dos portugueses na costa do Malabar e o controle que sobre esta era exercida, devido à quase exclusão de um comércio muçulmano fora dos auspícios da coroa portuguesa, fortalecia ainda mais a importância de Diu: a sua posse representava o domínio de Cambaia e garantia a manutenção do comércio quase exclusivamente muçulmano com Malaca.

O facto de Malaca passar para o controle português em 1511, vai cercear cada vez mais as portas de saída dos mercadores árabes. Assim, reforçar a presença muçulmana nas praças estratégicas de Cambaia, significava a manutenção deste comércio fora do controle português. Deste modo, se enquadra a publicitação da tomada de Malaca junto das coroas europeias e a curiosidade relativamente a algumas praças como aquela sobre a qual agora nos detemos, Diu.

Como é conhecido, desde cedo que tentamos tomar Diu e assim fechar uma das portas muçulmanas de comércio; recorde-se a tentativa de D. Francisco de

Almeida. No entanto, só em 1535, e devido às dificuldades sentidas pelo sultão Badur, o qual, em troca do auxílio português, concederia aos portugueses a autorização para que aí se construísse uma fortaleza. As peripécias que rodearam este facto são por demais conhecidas, a morte do sultão em 1537 às mãos de marinheiros portugueses, quando se dirigia ao encontro do galeão do governador Nuno da Cunha, acontecimento que tanta polémica suscitou ao tempo. Contudo, o projecto de domínio português naquele ponto estratégico de Cambaia foi finalmente concretizado.

À morte de Bahadur Shah seguiu-se um mais ou menos longo período de sucessivas e mútuas retaliações que culminariam em 1538. Esta é a data da primeira investida turco-guzarate, a qual é rechaçada pelos portugueses, comandados pelo capitão António da Silveira. Oito anos depois, já sob o governo de D. João de Castro, que auxiliou com uma esquadra o sitiado capitão da fortaleza D. João de Mascarenhas, viveu Diu a segunda investida muçulmana (turco-guzarate), sendo a vitória portuguesa amplamente celebrada. Tal representou a consolidação do nosso domínio na península do Indústão, e um feito de armas notável, devido ao notório e desvantagoso desequilíbrio de forças, já que o contingente sitiante era muito superior aos portugueses. A vitória foi descrita por Diogo de Teive no seu *Commentarius de rebus a Lusitanis in India apud Diu Gestis* que viria a lume em Coimbra, no ano de 1548, e celebrada ainda em verso num poema epopeico de 21 cantos escrito por D. Jerónimo Corte-Real, intitulado *Sucesso do Segundo cerco de Diu: estando D. João de Mascarenhas por Capitão da fortaleza no ano de 1546* (Lisboa, 1574).

Ora, a importância das narrativas que se debruçariam sobre os acontecimentos passados ou presentes da História de Portugal, utilizando a terminologia escolhida por Jorge Borges de Macedo, é verdadeiramente impressionante, nomeadamente as obras que são impressas no estrangeiro.

Relatos de autores portugueses impressos em tipografias estrangeiras*

Decénios	Obras portuguesas impressas no estrangeiro Total	Relatos sobre a actualidade	Percentagem	Obras em Latim	Obras em Português	Obras noutras línguas
1501-1510	38	22	60%	14	—	8
1511-1520	61	33	54%	16	—	17
1521-1530	29	6	21%	2	—	4
1531-1540	68	33	49%	30	1	2
1541-1550	78	20	26%	9	—	11
TOTAL	274	114	53%	71	1	42

* valores apurados por Jorge Borges de Macedo. Cf. n. 27

Segundo os dados apurados por este historiador, podemos concluir que seria na segunda (1511-1520 – 61 obras); quarta (1531-1540 – 68 obras); e quinta (1541-1550 – 78 obras) décadas do século XVI que se publicariam um maior número de obras, escritas não só, em latim respectivamente: 16-30-9, mas também em várias línguas nacionais: 17-2-II. Isto, apesar de logo no início do século nos depararmos com 14 narrativas redigidas em latim e 8 noutros idiomas. Segundo o mesmo estudo, radicariam em França e Itália o maior número de tipografias onde se imprimiriam as narrativas sobre os feitos levados a cabo sobre os portugueses⁸⁵.

Localização das tipografias que imprimiram os relatos de actualidade portugueses⁸⁶

Países	Períodos de 5 anos										Total
	1501 1505	1506 1510	1511 1515	1516 1520	1521 1525	1526 1530	1531 1535	1536 1540	1541 1545	1546 1550	
França	2	5	4	15	7	4	8	6	21	12	84
Itália	7	11	10	5	7	2	8	3	6	12	71
Espanha	2	2	8	6	1	4	1	5	2	2	33
Flandres					1	1	7	11	6	6	32
Cidades											
Alemaes		8	9		1	1	3	4	2	1	29
Cidades											
Suicas		1			–	–	4	2	3	1	11
Inglaterra							3				1
Duvidosos	–	1	4		–		3	2	–	–	10
Total	11	28	35	26	17	12	35	33	40	34	271

⁸⁵ Valores apurados por Jorge Borges de Macedo (Cf. n. 27)

Esta difusão de textos versando a história portuguesa coeva, e organizada, seja através da impressão de espécimes bibliográficos autónomos, seja através da inclusão de várias obras, sumulas, ou partes das mesmas em miscelâneas, que pretendem transmitir os momentos significativos do processo de conquista, efectivação e manutenção do domínio português face a ameaças que se radicariam não só localmente mas que ameaçariam também alguns estados europeus, recordemos a ameaça sempre constante do império otomano. As crónicas da Expansão – reportamo-nos à *História do Descobrimento e Conquista do Oriente pelos Portugueses* de Fernão Lopes de Castanheda e à *Ásia* João de Barros, não fogem a este mesmo processo de divulgação.

A legitimação do poder passaria, pois, como já vimos, pelos processos de reconhecimento externo, nomeadamente no espaço europeu, da amplitude da acção dos portugueses e da imagem do Rei, enquanto elemento decisório e cabeça da ordem social. Durante todo o século XVI, cruza nos círculos culturais portugueses a discussão em torno da imagem do Príncipe-Monarca. *O Cancioneiro Geral*, até pelo facto de ser uma compilação de composições cortesãs, é um campo por excelência em que tais concepções se espelham e radicalizam.

A eterna polémica entre o perfil de D. João II e D. Manuel, encetada logo após a morte do primeiro, vai dividir campos e colocar na ordem do dia questões como a da definição dos atributos do príncipe perfeito – a liberalidade, a prudência, o ser constante, a fé, a caridade, as boas obras, a moderação – que se estruturam ainda segundo uma matriz tardo-medieval. A par disto emerge um novo modelo, no qual o acaso e a fortuna jogam um papel igualmente decisório e construtor da imagem real²⁹. Por seu turno, e num nitido processo de síntese combinatória, a figura de D. João III enlearia os *velhos e novos atributos* e consolidaria a imagem do monarca, do seu poder, do seu império.

Estas são algumas das questões que se vão tecendo quando percorremos o caminho da descoberta dos distintos e possíveis modos de exercício do poder. É certo que partimos da sua interiorização e vivência, procurando o implícito no escrever de um discurso que se compromete a transmitir a História, a ainda presente aos homens que a lêem ou ouvem, aos homens de Quinhentos.

Notas

¹ Garcia de Resende, *Miscelânea*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1972, p. 336.

² Frei António da Beja, *Breve Doutrina de Ensinança dos Príncipes*, p. 113

³ *Ibidem*, p. 113.

⁴ João de Barros, *Ásia... Primeira Década*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 3. Texto por nós actualizado.

⁵ Gaspar Correia, *As Lendas da Índia*, Porto, Lello e Irmão editores, 1975, p. 1.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Francisco de Andrada, *Crônica de D. João III*, Porto, Lello e Irmão - Editores, 1976, pp. LXXI-LXXII.

⁸ *Ibidem*, p. LXXII.

⁹ Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe-Discurso Normativo e Representação (1525-49)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1996.

¹⁰ Fernão Lopes de Castanheda, *op. cit.*, I, p. 207.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. Barradas de Carvalho, *O Renascimento Português*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1980, p. 35

¹³ *Viagens de Luis de Cadamosto e Pedro Sintra*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, p. 83.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ ANTT, CC, 1ª parte, maço 5, doc. 70, Pub. *Cartas de Afonso de Albuquerque (...)* II, pp. 354-369.

¹⁸ António A. Banha de Andrade, *Mundos Novos do Mundo*, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1972, pp. 652-653.

¹⁹ *Ibidem*, II, p. 653.

²⁰ Cf. *Ibidem*, II, p. 661.

²¹ Desta missiva encontramos um exemplar na Biblioteca Nacional, Códice, F.G. 7638-flv. 68-69, e Bibiloteca da Ajuda, 50 v-21, fl. 172 v

²² Damião de Góis, *Crônica do Felicissimo Rei D. Manuel*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1945-1955, III, pp. 215.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p.216.

²⁵ ANTT, CC, Parte 2 Maço 266, doc. 60, pub. *Corpo Diplomático Português* e António Alberto Banha de Andrade, *História de um Fidalgo Quinhentista Português - Tristão da Cunha*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1974, p. 213.

²⁶ Jacques le Goff, *History and Memory*, New York, Columbia University Press, 1992, p. 154.

²⁷ Cf. José V. de Pina Martins, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal. Les Deux Regards de Janus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, II, p. 538.

²⁸ Cf. Jorge Borges de Macedo, *Damião de Góis et l'Historiographie Portugaise*, Paris, Centro Cultural Português, 1982, pp. 48-50.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 66.

A RESISTÊNCIA POPULAR TERCEIRENSE A FILIPE II

CARLOS ENES

Nos seus mais variados aspectos, estão estudadas as causas da dominação filipina, os caminhos que levaram à ocupação do trono português pelo monarca espanhol e a oposição desencadeada por D. Antônio, Prior do Crato, com o apoio de sectores populares para evitar que essa usurpação se efectivasse. Neste contexto, os Açores são evocados pela sua resistência tenaz às forças de Filipe II, na medida em que algumas das suas ilhas, lideradas pela Terceira, só se renderam em 1583, pela força das armas. Mas, de uma forma geral, os historiadores abordaram muito superficialmente o processo desencadeado nos Açores, sem aprofundarem as razões dessa resistência, nem explicarem o desenrolar dos acontecimentos e as suas contradições internas. O trabalho de Avelino Meneses, *Os Açores e o domínio Filipino (1580-1590)*, é a única excepção, mas a sua linha de interpretação difere em alguns aspectos da que passamos a apresentar.

Este trabalho pretende, portanto, analisar a resistência popular a Filipe II na Terceira, realçando a acção dos vários grupos sociais com interesses divergentes e mostrar como, num curto espaço de tempo, se desencadeou um processo revolucionário, liderado pelos oficiais mecânicos, que subverteu, em etapas sucessivas, a ordem política estabelecida¹.

1580: Um ponto de chegada

Viva el-rei D. Henrique
No inferno muitos anos
Pois deixou em testamento
Portugal aos castelhanos.

As causas da perda da independência nacional não podem atribuir-se só, como é óbvio, ao comportamento do velho cardeal durante este agitado período da história

portuguesa. A anexação de Portugal por Filipe II de Espanha tem causas mais profundas que remontam à viragem mundial de 1517-23, à crise conjuntural que Portugal atravessava e à viragem de estrutura dos meados do século XVI. As dificuldades vividas no Oriente, a crise de produção cerealífera de 1521, a diminuição das remessas da prata alemã e do ouro da Mina são factores que contribuíram para o desequilíbrio da balança, inclinada cada vez mais para a lado de Espanha. Dado que Portugal não tinha metal precioso, e sem este não havia trato de especiarias, a única alternativa era furar o mercado espanhol, através do comércio legal e do contrabando feito na zona dos Açores, para obter parte do ouro do México e do Peru.

Deste modo, se foram estreitando aos poucos as ligações comerciais com a Espanha em detrimento, por exemplo, da ligação com Antuérpia, onde se extinguiu a feitoria portuguesa, em meados do século; os navios portugueses andavam ao frete entre os portos espanhóis, carregavam produtos a exportar para o Norte da Europa e a aproximação entre as classes dominantes dos dois países ibéricos reforçou-se com o cerco de adversários comuns – França, Inglaterra e, depois, Holanda.

“Nesta segunda metade de Quinhentos o império espanhol atinge o seu apogeu terrestre e marítimo e torna-se de tal modo poderoso polo de atracção para o império português, a braços com crescentes dificuldades” que levou as classes dominantes portuguesas “a caminharem no sentido de Filipe II como o monarca espanhol caminha ao seu encontro”. Ou seja, “1580 é mais um ponto de chegada do que um ponto de partida”.

A aclamação de D. António, apoiado pelas classes populares, deitou o pânico nas hostes filipistas. A ânsia de derrotar o Prior do Crato, com receio de grandes tensões sociais, lançou, ainda mais, a nobreza e a burguesia nos braços de Espanha.

D. António, derrotado na batalha de Alcântara, fugiu para o estrangeiro, onde pediu auxílio às potências rivais de Espanha para continuar o combate a Filipe II e sustentar as ilhas que o apoiavam. A partir de então, a luta travou-se entre as potências da época que procuravam aumentar os seus mercados e possessões e o preço da ajuda das grandes potências a D. António implicava a entrega de parcelas do território português, quer à França, quer à Holanda. O conhecimento deste facto fez com que Filipe II acelerasse a máquina militar para subjugar as ilhas rebeldes dos Açores, devido à sua importância estratégica nas rotas das armadas das Índias Orientais e Ocidentais.

E dentro deste contexto nacional e internacional que se desenrolou a resistência nos Açores.

A situação social específica da Terceira

O presente trabalho não tem por objectivo dissecar a situação económico-social das ilhas neste período; vários autores já o fizeram, mas existem algumas questões que não foram devidamente esclarecidas e que são importantes para a compreensão das características da resistência ao domínio filipino.

O povoamento dos Açores transplantou e desenvolveu na região os mesmos grupos sociais com o mesmo estatuto dos do continente. Neste aspecto não existem diferenças significativas, mas a situação geográfica dos Açores, ponto de passagem obrigatória dos barcos que cruzavam o Atlântico, contribuiu para que nesta época se acelerasse o desenvolvimento económico do arquipélago. Desde o início, verificou-se um crescimento desigual entre as ilhas: Terceira e S. Miguel destacaram-se das restantes, mas a Terceira possuía algumas características que a diferenciavam no contexto insular.

A população da Terceira, em 1587, era de 17.395 habitantes, e a de Angra rondava os 8.400 (cerca de 49%); S. Miguel, na mesma data, tinha 20.273 habitantes, mas Ponta Delgada não atingia os 5.500 (26%)³. Eis a primeira diferença: Angra com a sua grande concentração populacional, distinguia-se do resto do arquipélago e as consequências sociais que daí resultaram foram significativas em todo este processo.

Se Lisboa era a grande cabeça do império, Angra era uma Lisboa em miniatura, como afirmou Frutuoso. Nos seus braços caíam famintos os que regressavam cansados das viagens das Índias, à procura de refrescos e mantimentos; no porto da cidade, os navios arrombados paravam, durante algum tempo, para as reparações necessárias a fim de completarem a viagem; os funcionários das alfândegas não tinham mãos a medir para fazer as contas das entradas e saídas de mercadorias e o negócio do contrabando contabilizava, pela calada, somas elevadíssimas.

Nos meses de maior movimento do porto, era um lufa-lufa para atender a todos, vendendo-se os produtos que precisavam, mas a bons preços: diz Frutuoso que os angrenses "esbulhavam os castelhanos nos excessivos preços das coisas que lhes vendiam"⁴.

Havia de tudo para os de fora e para os de casa. O vinho e o azeite vendiam-se nas tavernas, a carne nos açougues, mas o resto era vendido por toda a cidade. A carne era muito procurada, pelo que havia muita criação de gado: "só a Terceira tem tanto como todas as outras ilhas". Além da carne, havia o trigo, que se exportava em grandes quantidades, a fruta e o peixe fresco ou seco, para refresco dos navios.

Apesar da abundância dos produtos da Terceira, o mercado absorvia muito mais. A navegação inter-ilhas, canalizando variados géneros para Angra, era

bastante intensa, o que levou Frutuoso a afirmar que "as outras ilhas ao redor são quintas da ilha Terceira".

No porto de Angra reparavam-se e construam-se navios, grandes e pequenos, que os comerciantes locais utilizavam por conta própria ou ao serviço da coroa. Angra era, assim, "uma Lisboa pequena, onde haverá quarenta tendas de ferreiros e serralheiros, e setenta e duas de carpinteiros de obra de caixilharia e ricos escritórios, e setenta de sapateiros, e trezentos pedreiros, e cinquenta carpinteiros de ribeira." Mas não era só em Angra que se encontravam numerosos oficiais mecânicos: na Vila de S. Sebastião o seu peso era significativo e na Agualva, freguesia rural, existiam "cinco tendas de ferreiros, serralheiros e ferradores, seis de sapateiros, oito de alfaiates, e outras tantas de carpinteiros de carros, casas e caixas, e quarenta tecelões."

Segundo Frutuoso havia na ilha "todo o género de oficiais, senão oleiros de vidro" e eram bastante numerosos os ourives⁹, o que prova a existência abundante de metal precioso, base de toda a actividade económica.

Para além da grande densidade populacional em Angra e da existência de um significativo número de oficiais mecânicos, há outro aspecto que sobressai na cidade de Angra: é a existência de numerosas confrarias, cerca de 50, em torno das quais se agrupavam e organizavam os homens dos ofícios.

A dinâmica da economia terceirense, por solicitação do exterior, proporcionou o desenvolvimento de um importante sector de ofícios, o que diferenciou a estrutura socio económica da ilha em relação ao resto do arquipélago. Alguns destes homens apresentavam boas disponibilidades económicas, podendo ser colocados nos sectores duma pequena burguesia abastada, mas no conjunto o lugar ocupado por eles na sociedade "é bastante diferente da dos nobres e altos comerciantes": essa mesma dinâmica interna canalizou para Angra uma massa de assalariados pobres, libertos das peias senhoriais onde constituem "uma espécie de subproletariado sempre disponível e de rumo incerto"¹⁰.

Em S. Miguel, era menor a concentração populacional urbana e o número de oficiais mecânicos menos significativo. Nesta ilha, os ofícios só se desenvolveram a partir dos primeiros anos do século XVI, sendo até então "a vida incipiente muito difícil, por serem poucos entre nós os oficiais existentes"¹¹. A construção naval atingiu o seu apogeu nos meados do século XVI, mas os estaleiros encontravam-se dispersos por vários pontos da costa. Em relação a outros ofícios, as informações escasseiam e a lista que Lus Ataíde fornece mostra a sua insignificância.

Ora, este reduzido número de ofícios, a sua dispersão, a falta de organização e a não afirmação na sociedade dos oficiais mecânicos, como grupo autónomo, deram a S. Miguel uma dinâmica social diferente, muito dependente e controlada pelos detentores da terra e pelos grandes comerciantes.

As características sociais nestas duas ilhas explicam o desenrolar de um processo de resistência diferente face ao domínio filipino.

Ciprião de Figueiredo – de corregedor a capitão general

Em Maio de 1578, Ciprião de Figueiredo foi provido no cargo de Corregedor dos Açores, com residência na Terceira. Para além dos poderes inerentes ao cargo, acumulou, nos finais deste ano, as funções de Capitão-Mor de Angra e de S. Sebastião, o que lhe permitia uma vasta acção no campo militar.

Em Junho de 1580, D. António, foi aclamado rei de Portugal, em Santarém, pelas classes populares. Pouco tempo depois dessa aclamação, chegou aos Açores um emissário com cartas da Câmara de Lisboa e do novo rei português pedindo que as Câmaras das ilhas o aclamassem.

O emissário, António da Costa, passou por S. Miguel, tendo as classes populares e variados sectores da classe média, principalmente de Vila Franca do Campo, apoiado D. António com entusiasmo e sem hesitações. A posição assumida pela classe dominante micaelense tem gerado algumas dúvidas por falta de documentação que clarifique a sua atitude. Existem, todavia, alguns dados que nos levam a defender que o seu primeiro gesto foi de apoio à causa de Prior do Crato.

Frutuoso afirma que o Grão Capitão Francisco do Rego de Sá, elemento destacado da nobreza local, tomou voz por ele "no ano de oitenta, em a qual ilha teve provisões para ser governador dela, e depois de proceder nisto, lhe escreveu o dito D. António que o fosse buscar a Aveiro onde o esperava". Ora, é natural que outros elementos da nobreza tivessem seguido a atitude do Grão Capitão. Numa carta de Ciprião de Figueiredo dirigida à Câmara de Ponta Delgada, por esta ter aderido a Filipe II em Janeiro de 1581, pode ler-se: "Peza-me muito de se haverem em cousa de tanto peso de tal maneira porque têm a el-rei D. António, nosso senhor, jurado por rei e natural senhor seu, e há tão pouco tempo que se queixavam de se cuidar que nessa cidade houvesse pessoa que imaginasse contra seu serviço..."

Apesar de não se conhecer documento que prove o juramento de fidelidade dos micaelenses a D. António, estas passagens mostram que a aceitação do Prior do Crato não foi, apenas, "brincadeira de meninos", como diz Frutuoso, tentando ridicularizar a apoio ao monarca português. Frutuoso revela, nesta e noutras passagens sobre os acontecimentos vividos em S. Miguel, ilha onde vivia, uma nitida simpatia por Filipe II. Só aparentemente existe contradição na sua obra, Saudades da Terra, quando na descrição dos acontecimentos terceirenses há uma convicta posição favorável a D. António. Como se sabe, Frutuoso recorreu a informações de outras pessoas para obter dados sobre as restantes ilhas. Não terá alterado o texto que lhe foi enviado da Terceira, favorável a D. António, mas não deixou de marcar a sua posição quando escreveu sobre S. Miguel.

O comportamento dos terceirenses foi completamente diferente. O entusiasmo popular e a acção de Ciprião de Figueiredo foram importantes factores de mobilização para que as Câmaras apoiassem D. António e a nobreza local lhe jurasse fidelidade. As restantes ilhas seguiram as pisadas da Terceira colocando-se ao lado do rei português.

Terminadas as cerimónias de juramento a D. António, os terceirenses enviaram a Lisboa representantes seus para lhe transmitirem a firme disposição de o servir. Este primeiro gesto dos terceirenses redundou num fracasso: por um lado, os emissários – Estêvão Ferreira de Melo e Pedro do Canto, seu genro – quando chegaram a Lisboa já esta tinha sido tomada pelo duque de Alba, na batalha de Alcântara, ficando prisioneiros dos espanhóis; por outro, porque estes dois nobres se passaram para o lado de Filipe II e Pedro do Canto viria a servir de espião junto de D. António, quando estava refugiado em França.

Como era urgente obter notícias de Prior do Crato, o Corregedor e demais governantes escolheram novos emissários “por causa da inquietação do povo e por estarem suspensos sem saberem tomar resolução, por não saberem o que era feito do sr. D. António”⁹². Os escolhidos desta vez foram mais felizes: encontraram o Prior do Crato refugiado no Norte do país, que lhes prometeu auxílio quando chegasse a França. Os emissários voltaram à Terceira com algumas cartas no bolso e recompensados com hábitos e mercês. Eram eles: Estêvão Cerveira e Jorge Lopes, procurador dos mestres, e Frei Melchior, pregador e religioso franciscano. Se na primeira embaixada, os terceirenses se tinham feito representar por elementos da nobreza, na segunda enviaram elementos dos sectores que, desde o início, não vacilaram no apoio ao Prior do Crato. Por esta razão o povo recebeu com agrado a sua eleição e com entusiasmo festejou a sua chegada à Terceira. Nesse mesmo dia, quando o povo encontrava na rua alguns partidários de Filipe II obrigava-os a dar vivas a D. António.

Os ânimos levantaram-se e os municípios terceirenses elegeram Ciprião de Figueiredo Capitão General e Governador das ilhas. Atirar as responsabilidades da liderança do processo para cima de Ciprião de Figueiredo, parece ser a tática de alguns sectores da classe dominante local, que já andava confusa e indecisa. Ciprião não rejeitou as responsabilidades e o povo não lhe contestava, por enquanto, a liderança.

O Governador procedeu à reforma de alguns “ministros territoriais” e chamou a oficialidade da milícia dos concelhos a prestar juramento a D. António. Não havia tempo a perder e tornava-se urgente saber com que forças se podia contar. As indecisões não podiam repetir-se, como já havia acontecido com a chegada à Terceira do emissário dos cinco Governadores do Reino que pretendiam o apoio dos terceirenses a Filipe II. O emissário não chegou a por os pés em terra mas, quando se deu o toque a rebate, alguns oficiais da milícia da Praia demoraram-se a

acudir, o que originou uma viva repreensão de Ciprião aos mesmos. O Capitão-General apercebendo-se das dificuldades que iriam surgir, escolheu homens da sua confiança para oficiais de ordenança e obrigou os outros, através de juramento, a reconhecerem os novos oficiais.

Estavam dados na Terceira os primeiros passos seguros e favoráveis à causa de D. António. Pressionado e apoiado pela inquietação popular, Ciprião de Figueiredo conseguiu, nesta fase, controlar e neutralizar as posições ambíguas dos mais poderosos da ilha. A nobreza jurou fidelidade a D. António, mas com pouca convicção. No continente, os seus pares beijavam os pés a Filipe II e esta traição social seria demasiado arriscada. As classes populares, tal como no continente, estavam de alma e coração ao lado do rei português.

Mata, mata este traidor!

A derrota de D. António na batalha de Alcântara reflectiu-se de imediato no arquipélago, clarificando o agrupamento das forças sociais nos seus diferentes campos.

Na Terceira, a oposição aproveitava-se do insucesso para contra-atacar de forma mais aberta. Os jesuitas agarraram as suas armas (Sagrada Escritura, púlpito e confessionário) para tentarem levar o povo a apoiar Filipe II. Diziam ao povo que não se importasse com a derrota de D. António porque o partido do rei de Castela era mais acertado, visto ser ele um rei poderoso e rico. Todavia, a oratória dos jesuitas não encontrou eco nas camadas populares, que mostraram desde o início uma certa animosidade. Esta atitude será compreensível se tivermos em conta que os jesuitas tinham apoiado o bispo, D. Pedro de Castilho, nas lutas que anteriormente tinha travado com a justiça secular, ou seja, contra o corregedor Ciprião de Figueiredo; que estes padres gozavam de privilégios especiais que lesavam directamente os interesses do povo – por alvará de 10 de Janeiro de 1575 podiam embarcar livremente todo o género de cereais – e, finalmente, pela sua actuação religiosa que se caracterizou pela criação de um clima de terror e de repressão aos costumes.

Fruituoso afirma que o trabalho dos padres era de muito serviço a “Nosso Senhor por haver na terra [Terceira] muitos casos em que entender desta matéria de abusos e vícios”. Assim, alguns jesuitas “faziam muito fruto com as suas pregações, e muito mais se enxergou com os terramotos e grandes tremores, que então na dita ilha Terceira sucederam, com temor dos quais, e por meio das pregações que os padres faziam (...) andava a gente tão atemorizada com isto e com as pregações da morte, juízo e inferno que se lhe faziam”¹³. Pero Gomes notabilizou-se pelas suas pregações e de tal modo elas resultavam que foi enviado a S. Miguel, onde “houve grandes restituições de dinheiro, fama e outras coisas”.

Distanciados do povo e das outras ordens religiosas que não os apoiavam, os jesuitas procuraram reforços nos elementos indecisos da nobreza, amedrontando-os com as confiscações de bens e os castigos que poderiam sofrer, caso não se juntassem a Filipe II. Paralelamente, em conjunto com um amplo sector de graúdos da terra preparavam-se, na sombra, para aclamar o rei espanhol.

A 29 de Setembro de 1580 surgiu na baía de Angra uma nau castelhana, o que levou os fidalgos terceirenses a pensar que ela vinha da parte de Filipe II. A grande oportunidade parecia ter chegado. Tiradas as sortes entre os fidalgos, coube a João de Betancor ir pelas ruas da cidade levantar a voz por Filipe II. Lá foi João de Betancor, “capitão dos de cavalo, muito dado a cavalaria, a trunfos e vaidade correndo as ruas da cidade gritando em alta voz: “Viva el-rei D. Filipe, viva, e quem o contrario disser, morra”.

Ao passar junto de Ciprião de Figueiredo, que estava acompanhado por um grupo de pessoas, foi interceptado e interrogado: “que coisa é esta, senhor João de Betancor?”, ao que o fidalgo respondeu: “Senhor venho pedir a V. S.^a mande não atirem da fortaleza àquela nau, que é de el-rei D. Filipe”.

Palavras não eram ditas, começou o povo a chegar gritando: “Mata, mata este traidor, que vem alevantando voz em terra por el-rei D. Filipe” e “tão furiosos vinham que não havia remédio senão matá-lo”¹⁴

De facto, foi um penar de trabalhos para conseguir livrar o fidalgo das mãos do povo. O Governador Ciprião entregou-o a “certos homens” que o protegeram da ira popular, metendo-o numa casa particular, mas o povo, que perseguia o traidor, arrombou as portas à machadada. Apareceram, entretanto, alguns nobres que acalmaram a “populaça”, mas João de Betancor foi para a prisão sempre vigiado pelo povo. Um povo que quebrara todos os vinculos de subordinação e rompia “em movimentos revoltosos e anárquicos”, de tal forma que a “autoridade do Governador é fraca para conter o cego impeto da populaça”¹⁵. Daqui em diante a “populaça” será cada vez menos um mero espectador, passando a impor a sua vontade, mesmo contra a opinião do Governador.

João de Betancor foi preso por ter levantado voz por Filipe II, mas outros “cidadãos de nome e principais da cidade” só por terem publicamente desaprovado o procedimento do povo também foram presos e insultados. Os amigos de João de Betancor, com ele conluiados, para não terem o mesmo destino, fugiram da cidade para as suas quintas e viveram a monte, durante algum tempo.

A primeira tentativa organizada de um vasto sector da fidalguia terceirense para aclamar Filipe I falhou redondamente, devido à intervenção enérgica dos populares que não perdoavam aos traidores. O prestígio de que gozava João de Betancor, conforme apontam alguns autores, de nada lhe serviu. “As circunstâncias eram muito apropriadas para semelhantes vinganças, uma boa parte da fidalguia estava comprometida na facção espanhola, e em todos os lugares não se

ouviam diariamente mais que gritos repetidos e tumultuosos para serem presas todas as pessoas suspeitas¹⁶

A conjura era obra da nobreza e, para que não ficassem dúvidas, Frutuoso acrescenta que nela não entraram os oficiais mecânicos. Mas se a conjura foi posta em prática pelos nobres, por detrás estavam os jesuitas e, provavelmente, o bispo D. Pedro de Castilho que pouco tempo antes fugira da Terceira para S. Miguel. Note-se que João de Betancor iniciou o seu acto saindo da casa dos jesuitas. O povo soube da cumplicidade dos padres e também não lhes perdoou.

À medida que o processo avançava iam sendo dominados na Terceira todos os inimigos de Prior do Crato.

Em S. Miguel, a situação desenrolou-se de forma completamente diferente. Logo depois da derrota de D. António, em Alcântara, clarificou-se a posição micaelense: os governantes da ilha apostaram em Filipe II e conseguiram neutralizar qualquer gesto ou intenção contrária. Muitos dos que haviam apoiado D. António mudaram de casaca - o próprio Grão capitão foi entregar-se a Filipe II oferecendo-lhe os seus serviços.

Dois personagens importantes, o capitão do donatário e o Bispo, contribuíram para que S. Miguel se inclinasse para o lado de Espanha. O capitão do donatário, Rui Gonçalves da Câmara, encontrava-se em Lisboa desde 1578 tratando de negócios pessoais e acompanhou de perto o desenrolar da crise dinástica. Por ser partidário de Filipe II, as suas casas de Lisboa foram saqueadas e habitadas durante algum tempo pelos homens de D. António. De Lisboa, o Donatário manteve os seus subordinados e amigos ao corrente da correlação de forças, fazendo assim engrossar a facção filipina. O papel do Bispo D. Pedro de Castilho não deve ter sido menos importante na medida em que poderia servir-se do clero e do púlpito para rotular D. António e os seus apoiantes de hereges.

A 31 de Janeiro de 1581, a Câmara de Ponta Delgada escreveu a Filipe II mostrando-se contente pelo facto de ele ser rei de Portugal. "É pouco honrosa para os micaelenses esta servil e ignominiosa carta (...). O procedimento da Câmara de Ponta Delgada tinha sido naturalmente inspirado pela Bispo D. Pedro de Castilho e pelo donatário e representaria, porventura, como em Portugal, a opinião de alguns nobres e do clero, mas não a de todos os micaelenses¹⁷. O povo estaria com a coração do lado de D. António, mas a estrutura social não permitia uma reacção popular como na Terceira.

Ciprião de Figueiredo sabendo do comportamento da Câmara de Ponta Delgada escreveu-lhes: "Lembro as V.M. que tudo quanto os castelhanos houveram em Portugal lhes entregaram os nossos portugueses, cuja fama de traidores nem eles nem seus descendentes nunca até ao fim do mundo perderão, estes foram guiados a tamanha desventura por medo e ambição; e nós com esforço e lealdade venceremos tudo e ficará de nós perpétua memória". A carta continua censurando

a Câmara por ter enviado um vereador a Filipe II e remata: "Peza-me muito de se haverem em cousa de tanto peso de tal maneira porque têm a el-rei D. Antonio, nosso senhor, jurado por rei e natural senhor seu (...) e agora tanto depressa, sem cerco, sem inimigos a porta, sem tempo, sem causa, sem lho pedirem, irem ou mandarem se assim entregar (...) pois uma mulher, ainda que não muito casta, se a não pedem não se entrega, quanto mais uma cidade tao nobre ..."¹⁸

Em Março, a Câmara respondeu a Ciprião mostrando o seu espanto pelo facto de o Corregedor a incitar a apoiar D. António, "cousa tao fora de razao". Na mesma altura escreveu a Filipe II denunciando a atitude de Ciprião, comportamento este que se repetiu posteriormente, pedindo-se, ate, a intervenção do rei espanhol, visto que a "gente das Ilhas de baixo" continua na sua "herética e depravada opiniao".

De facto, o povo terceirense não desistia da sua "depravada opiniao" que se repercutia no interior de S. Miguel; as vitórias dos terceirenses mantinham a chama acesa aos partidários de D. António e, por isso, a fidalguia micaelense pedia a intervenção energética de Filipe II, receosa de qualquer alteração na ilha.

As diversas tentativas feitas pelos emissários do rei espanhol, para conseguir a obediência dos terceirenses, saíram sempre frustradas. Perante um comportamento intransigente, Filipe II nomeou Ambrosio de Aguiar, Governador das Ilhas, que partiu para a Terceira com cartas de perdão. A resposta dos terceirenses continuou a ser negativa e Ambrósio de Aguiar seguiu para S. Miguel, onde fixou residência.

Por carta de 24 de Fevereiro de 1581, Filipe II informa o Bispo que enviou Ambrósio de Aguiar, como Capitão-Mor e Governador das Ilhas; pede-lhe que ajude a Governador, mas que o avise daquilo que "deva ser avisado". D. Pedro de Castilho era, assim, o homem de confiança de Filipe II, uma vez que o Governador "de tudo lhe deveria dar parte e em tudo deveria com ele acordar"¹⁹.

Por esta correspondência ficamos a saber de algumas divergências, não especificadas, entre Ambrósio de Aguiar e os oficiais da Câmara de Ponta Delgada. Filipe II pede ao Governador para que não "ligue às coisas pequenas quando delas se podem causar grandes inconvenientes"²⁰.

A situação parece ser, portanto, pouco segura. O bispo, numa carta, deu conta a Filipe II da situação "trágica" que se vivia na Terceira, pediu-lhe autorização para abandonar S. Miguel, mas recebeu resposta negativa²¹. A atitude de D. Pedro de Castilho se, por um lado, revela receio da evolução dos acontecimentos, pode, também, ser interpretada como uma forma de pressionar o rei a agir com urgência e violência. Noutra carta afirma que "não ha já que tratar por meios suaves, de que aquela gente esta tao incapaz de entender a sua obrigacao".

Temos, assim, um sector da classe dominante micaelense, liderada por D. Pedro de Castilho, a apoiar Filipe II e a pressioná-lo para intervir com energia contra os terceirenses. As classes populares da ilha estão com o coração do lado de

D. António, como refere Frutuoso, mas impotentes para qualquer acção organizada.

A Batalha da Salga e a prisão dos Jesuítas

No Verão de 1581, Filipe II decidiu enviar uma armada a S. Miguel, sob o comando de D. Pedro de Valdez, para conservar os moradores na sua obediência e escoltar as embarcações da Índia. Depois de uma passagem por S. Miguel, D. Pedro de Valdez partiu para a Terceira, em Julho de 1581, onde apreendeu junto à costa um barco de pescadores e obteve informações sobre o estado da ilha. O comandante da armada, depois de vários disparos sobre a cidade, resolveu desembarcar as suas tropas na Terceira, não esperando pelos reforços de D. Lopo de Figueroa, conforme o combinado.

Os terceirenses aperceberam-se das manobras dos espanhóis, reforçaram as vigias e prepararam-se para responder. A 25 de Julho de 1581, os homens de Valdez desembarcaram na baía da Salga convencidos que a ilha estava mal guarnecida e "cuidando que gente bisonha e pouca pratica" seria facilmente vencida.

As reduzidas forças militares ali estacionadas resistiram com arcabuzadas à primeira investida, mas a população de S. Sebastião e Porto Judeu entrou no combate à pedrada, à falta de melhor armamento. Diz-nos Frutuoso: "logo que começaram os espanhóis de caminhar pela terra dentro, gente de S. Sebastião os deteve e fez tornar para o mar, mais com pedradas que com armas"²².

A luta começou assim com a população, masculina e feminina, engajada no combate. Brianda Pereira, cujo nome ficou na história, é apenas o símbolo desta luta feminina empenhada na resistência ao invasor. Pedro de Frias afirma na sua *Crónica* que, durante estes anos, as mulheres andavam de armas nas mãos, junto dos maridos, "deixavam as suas obrigações de casa, faziam romarias, ajuntando-se em companhias, elegiam capitães, não eram tão poucas, que passavam de 200 ou 300".

Durante horas e horas a refrega aqueceu. Quando os espanhóis lançaram fogo às searas, a fúria dos rurais aumentou; não pode ser gente cristã a que põe fogo às searas, diziam. A luta endureceu com a chegada de reforços das milícias comandadas por homens da confiança de Ciprião de Figueiredo. Como as pedradas já não bastavam e os arcabuzes eram insuficientes, surgiu a ideia de lançar gado contra os espanhóis. Dito e feito: algumas dezenas de rezes foram arregimentadas para investir contra o invasor.

"Foi este o dia em que (se me é lícita a expressão) até os bois da ilha pugnaram pelas seus lares. Conduzidos na frente dos insulamos, remeteram contra os espanhóis com tal fúria que, a poucos passos, causaram nas suas fileiras a mesma

desordem que os elefantes de Pirrho nas legiões romanas²³. Os castelhanos não aguentaram o impacto: “muitos se botaram ao mar e, como iam armados, se iam ao fundo; outros, para tirarem as armas ao longo do mar, não as podiam tirar tão presto, que os não matassem”²⁴.

Com esta vitória aceleraram-se os conflitos sociais na Terceira. A “gente miuda” ganhou confiança em si própria, depois de vencer inimigo tão poderoso sem o comando dos nobres. Os oficiais mecânicos, sector mais organizado da “arraia-miuda”, que durante estes anos da resistência “não trabalharam em seus officios e andaram com as armas às costas ocupados com elas”²⁵, estiveram na linha da frente da batalha da Salga, onde morreram dez, como acentua Frutuoso.

Ao chegarem a Angra fizeram procissão dando “graças a Deus pela vitória que fora servido dar na terra, estando ela com gente tão mal adestrada e desaparecida de armas”. Só os jesuitas não participaram na festa popular.

“Ficaram tão ufanos os da terra desta pequena vitória (...) que começaram a dar no termo de bisonhos soldados com muita insolência, vestindo-se os plebeus dos muitos vestidos ricos e bons dos honrados moços [espanhóis]; e, em gente baixa esta novidade altera e, depois, pelos desvios que tiveram os mecânicos, que eram estes, não usaram de seus officios, levantando falsos testemunhos a quem tinha alguma coisa; e entravam nas casas e roubavam com crime de dizerem ser algum castelhano”²⁶.

A perseguição “aos que tinham alguma coisa” iria começar das mais diferentes formas, muito especialmente aos defensores de Filipe II.

D. Pedro de Valdez, apesar de derrotado, manteve o bloqueio à ilha. Contudo, chegou a Angra um navio com notícias de D. António, que estava em França organizando forças para derrotar o usurpador. O povo, vibrando de entusiasmo, pediu ao Senado angrense e a Ciprião de Figueiredo que fossem confiscadas as rendas dos jesuitas até à vinda de D. António. O pedido popular não foi aceite, nem pelo Governador, nem pelo Senado, que tentaram desviar o povo da sua intenção; este não se conteve e, nesse mesmo mês, fechou os jesuitas no Colégio.

Vejamos o que nos diz Frutuoso: os jesuitas, proibidos de pregar, acabaram por ser entaipados no seu “próprio colégio, fechando lhes todas as portas, janelas e buracos da casa, de pedra e cal, de maneira que nem lucerna para verem lhes deixaram!”. Quanto as portas da igreja, “deitaram umas travessas muito bem pregadas, enquanto se fizeram uns grossos ferrolhos para lhe porem, por que as não pudessem abrir”. As chaves foram entregues a um homem “de quem se confiavam e, às quartas-feiras e sábados, lhe davam de comer, sem consentirem que outro dia se abrissem”.

Nestas condições, estiveram os jesuitas fechados, desde Julho de 1581 até finais de Julho de 1582, altura em que D. António os mandou tirar do colégio para meter num navio ancorado no porto de Angra. Nele permaneceram cerca de dois meses, sendo depois enviados para Inglaterra.

Frutuoso descreve ainda o estado de espírito da população ao dar-se a transferência dos padres, do Colégio para o navio: “uns diziam que era para os deitarem ao mar sem vela e sem remos, outros que para lhe darem furo e os afogar ali, o que cuidou fizeram (sic) se Deus lhes dera licença”. Outro documento confirma este estado de espírito dos angrenses: “ao tempo que levavam os padres para a praia, lhes tiravam muitas pedradas e os moços iam com grande grita dando-lhe apupadas e palavras muito mal ditas” entre gritos de soldados e plebe²⁸.

De facto, os jesuítas passaram um mau bocado na Terceira: antes da prisão, já os amigos se afastavam do seu convívio para não serem vítimas do furor geral, chegando-se ao ponto de ninguém ir ouvir as missas do Colégio nem frequentar o templo; na prisão, não morreram de fome porque “algumas pessoas piedosas iam alta noite atirar alimentos por cima do muro da cerca”, onde estavam enclausurados²⁹.

Depois da grande vitória sobre o inimigo externo, sucediam-se as vitórias populares sobre os inimigos internos. Depois da prisão de João de Betancor o povo, liderado pelos oficiais mecânicos, assumia uma fiscalização cada vez mais apertada de tudo o que se passava na ilha. Em carta de 15 de Janeiro de 1581, Filippo Sassetti já afirmava que “la gente bassa” tinha o governo da ilha Terceira³⁰.

A força dos “menores” cada vez maior

A importante vitória dos terceirenses na Salga abriu novas perspectivas de luta interna.

A vontade de servir D. António aumentou, mas aumentou também o desejo, por parte dos “menores”, de imporem a sua vontade, o que implicava o afastamento de elementos da nobreza das cúpulas militares e políticas. A batalha da Salga tinha posto à prova muita gente. O próprio Ciprião de Figueiredo, conciliador e muito moderado em relação à nobreza local, apercebeu-se que alguns, apesar de se mostrarem afectos a D. António, não mereciam inteira confiança. A hora era de mudança e Ciprião de Figueiredo, pela força das circunstâncias, viu-se obrigado a modificar a milícia, para poder resistir mais facilmente a futuras investidas dos espanhóis e quebrar o poder militar da nobreza. Foram eleitos novos capitães nos três concelhos, formaram-se cerca de 20 companhias de gente de pé, acelerou-se a fortificação dos pontos mais frágeis da costa e foram nomeados homens da confiança do Corregedor para os cargos do concelho da Praia. Contudo, estas reformas de Ciprião de Figueiredo não eram tão profundas quanto o povo desejava.

Filipe II não desistia de enviar cartas com promessas de perdão, mas as respostas continuavam a ser negativas. Metam as cartas nas “partes cubertas de

uma jumenta” – chegaram a dizer os terceirenses. Alguns dos emissários eram naturais da Terceira, mas apesar do seu prestígio ninguém lhes dava ouvidos. Gaspar Homem, um desses emissários, “logo que começou a falar não faltou muito para o matarem com pedradas, sem lhe poderem valer os parentes e amigos em que se confiava”. Foi preso e castigado.

Outros chegavam com o intuito de matar Ciprião, mas era tal o ambiente na ilha que os assassinos não tinham coragem de cumprir a sua missão. O ânimo popular crescia gradualmente, as posições radicalizavam-se e o povo pedia Justiça para os traidores. Ciprião de Figueiredo mostrava-se brando e benevolente para com os condenados e para com os jesuítas entaipados. O povo não admitia atitudes dúbias e desconfiou de Ciprião, acusando-o de conivência com Filipe II.

A fase conciliatória havia terminado e o Corregedor tinha os dias contados como líder da resistência aos castelhanos. Pedro de Frias, na sua *Crónica*, descreve a preparação e realização de um motim contra Ciprião de Figueiredo, com o intuito de o afastar e substituir por um homem de confiança. Os oficiais mecânicos, “gente rustica e plebeia”, insultaram o governador e puxaram das espadas contra ele. Ciprião ameaçou castigá-los e recebeu como resposta: “bem enganado estais não haveis de castigar ninguém”. Começaram os gritos e as vozes na cidade contra o Governador que saiu vivo do motim, mas impotente para castigar fosse quem fosse³¹.

De facto, o Governador já não conseguia controlar a situação e insistiu junto de D. António para que este viesse à Terceira. O rei já estava informado de tudo, porque várias cartas lhe tinham chegado às mãos com queixas contra o Governador Ciprião.

Em princípios de 1582, Ciprião de Figueiredo foi substituído por Manuel da Silva, conde de Torres Vedras, que ocupou o cargo de Governador, ficando Ciprião como Corregedor, apenas. D. António não duvidava da fidelidade de Ciprião, mas o seu afastamento político era oportuno, para evitar problemas de maior.

Ao chegar à Terceira, o conde foi visitado pelas diversas entidades e muitos particulares; levantou em Angra Casa da Suplicação do Cível e do Crime, Mesa do Desembargo do Paço, Mesa da Consciência e, mais tarde, Casa da Moeda.

Começaram, então, as sentenças aos presos, já que a cadeia estava cheia de “muitos homens principais da terra”, fora os que andavam a monte e os que já tinham fugido da ilha. João de Betancor foi sentenciado a ser-lhe cortada a cabeça e os seus bens confiscados para a Coroa; os que fugiram ficaram sem bens e as respectivas mulheres foram presas; outros foram sentenciados com perda de fazenda e dinheiro para a Coroa. Os jesuítas foram convidados a aderir à causa de D. António. Perante a recusa, Manuel da Silva “mandou tirar tudo o que havia no Colégio, até os próprios sinos que mandou para as fortalezas para com eles se darem sinais às tropas”³².

Foram proibidas, também, as saídas de pessoas e mercadorias da ilha. Contudo, João Dias de Carvalhal, fidalgo abastado, pediu licença ao conde para ir ver el-rei D. António. Dada a autorização, o fidalgo fez as malas e seguiu para Lisboa, onde prestou obediência a Filipe II, pedindo-lhe o hábito de Cristo. Manuel da Silva seguramente previra o comportamento do fidalgo que, apesar de muito bem relacionado com Ciprião de Figueiredo, já tinha dado provas de pouca fidelidade a Prior do Crato - foi, por exemplo, um dos que defendeu o desembarque na Terceira de Ambrósio de Aguiar, governador nomeado por Filipe II. Habilmente, o conde conseguiu ver-se livre de um dos homens mais influentes na terra; sabendo da traição, prendeu-lhe a mulher e apoderou-se de todas as suas rendas. O caso serviu de exemplo, tornando-se as relações com a nobreza cada vez mais tensas.

A chegada de Manuel da Silva, à Terceira, desbloqueou a situação de impasse criada por Ciprião. Vários autores explicam as razões desta mudança, rotulando o conde de homem muito severo e cruel. Não parece que seja só isso. As regras do jogo estavam definidas: ou ele se adaptava ou corria o risco de lhe acontecer o mesmo que a Ciprião de Figueiredo. É verdade que o conde tinha razões pessoais para ter raiva aos castelhanos e aos partidários de Filipe II, porque o duque de Alba lhe havia aprisionado a mulher e três filhos. Mas as razões apontadas não são, contudo, suficientes para explicar o seu comportamento. Se ele foi duro para com os opositores, explica Drummond, deve-se, em parte, aos gritos do povo que o levaram a isso. Acrescenta o mesmo autor que o conde se tornou "inteiramente popular impaciente e desarrazoado contra os nobres, sem deles se confiar, antes esquecido de quanto lhes cumpria agradá-los; nas companhias de ordenanças os sujeitava aos mecânicos, nem da sua boca havia a quem deixasse de chamar traidor; motivo porque eles recebiam do povo muitas descortezias e se afirma que o autorizava para que, encontrando pelas praças ou ruas três homens de suspeita falando em segredo, os maltratasse."³³

Ora, o conde tornou-se popular porque se colocou ao lado da arraia-miúda e lhe deu mais força. Alguns oficiais mecânicos passaram a sargentos de companhia e almotacés de limpeza e muitos receberam a hábito de Avis; o conde quebrou todos os privilégios da cidade e entregou-os aos oficiais mecânicos, chegando a prender na cadeia pública os juizes com as varas na mão.

A chegada do conde desbloqueou um processo revolucionário em ebulição e pôs fim a um período de indecisões e conciliações. Nem os padres franciscanos escaparam a toda esta dinâmica, "os quais permitiam as coisas que mais expressamente proibia a Lei; arrogaram a si o direito de absolver todo o género de maldades; aprovaram os caprichos todos do povo". Apoiavam as suas opiniões mais extravagantes com passagens da Sagrada Escritura, que eles aplicavam como lhes parecia, e para maior desordem deixaram-se "arrastar numa desenfreada devassidão e moviam outros a imitá-los"³⁴. Os jesuitas foram os únicos que se opuseram a esta "corrupção geral" e, por isso, estavam enclausurados.

Mas há mais: frei Pedro, o homem que havia combatido heroicamente na Salga, “barlaventou”, ou seja, mudou de opinião. Não houve benevolência para com ele: prenderam-no e maltrataram-no. O provisor e Vigário Geral da diocese, que substituiu o bispo refugiado em S. Miguel, foi afastado por ser amigo dos jesuítas e demasiadamente “calado”; o Cabido e mais clérigos da ilha declararam a Sé vacante, formaram culpas contra o bispo, retiraram-lhe a obediência e nomearam novo Provisor e Vigário Geral.

O empenhamento na defesa dos direitos de D. António, como rei de Portugal, era acompanhado por uma profunda luta política e social na ilha Terceira. Perante tal situação, não é de estranhar que as classes privilegiadas desejassem Filipe II. Era preferível servirem o rei espanhol, mantendo os seus privilégios, a serem governados pelo povo miúdo “que se vingava das passadas opressões. Surdiu daí desfaltar-se o partido de D. António de alguns fidalgos que preferiam o despotismo do rei espanhol à soberania da canalha portuguesa”³⁵.

Um “ governo de menores”

Em Junho de 1582, os terceirenses receberam a notícia, com grande entusiasmo, de que D. António se dirigia à Terceira, acompanhado de uma grande armada, de franceses e ingleses.

As forças do Prior do Crato passaram primeiro por S. Miguel (Julho), que seguia o partido de Filipe II. Depois de alguns recontros, os homens de D. António dominaram praticamente toda a ilha, à excepção de uma fortaleza em Ponta Delgada, onde estavam refugiados os graúdos da terra.

À sua chegada a S. Miguel, D. António foi informado de que o “ povo o desejava mas não podia com suas obras corresponder a servi-lo, conforme seus corações, por amor dos grandes da terra que a subjugavam.”³⁶

A presença de D. António e dos seus acompanhantes em S. Miguel foi aproveitada para se desfazerem as calúnias até então apregoadas. Assim, durante uma missa realizada na Igreja Matriz do Arcanjo S. Miguel, em Vila Franca do Campo, um padre da companhia, Faustino de Maiorga, foi autorizado a fazer uma pregação. Todavia, outro frade, frei José, acompanhante de D. António, não aprovou o que ele dissera e criticou o padre jesuíta por só ter falado do Evangelho e não ter explicado aos presentes as razões que levavam D. António a combater os espanhóis. Pelo teor da sua intervenção, apercebemo-nos que D. António tinha sido, até então, rotulado de herege, bem como todos os seus apoiantes, portugueses e estrangeiros. Frei José disseceu todos os argumentos dos adversários e foi mais longe: “ Sabei que quando são guerras necessárias, Deus as quer e permite (...) também nesta jornada nada se pode acabar senão por guerra. Bem vedes

quanto nos é necessário alcançar nosso rei a vitória, para que fiqueis todos livres desses luteranos, espanhóis e castelhanos, que desejam e querem tomar vossas fazendas e terras, e cativar vossas mulheres e filhas”³⁷.

A defesa de D. António estava feita, utilizando-se as mesmas armas dos adversários. Em termos militares, quando se preparavam para aclamá-lo rei e atacar o núcleo de resistentes enclausurados na fortaleza, apareceu o marquês de Santa Cruz com uma grande armada, nas águas de S. Miguel. D. António seguiu logo para a Terceira, acompanhado de alguns homens, mas a maioria das suas forças ficou sob o comando de Strozzi, para dar combate aos espanhóis. Uma violenta batalha naval acabou por dar a vitória a estes, que beneficiaram de uma fuga traiçoeira de alguns franceses. S. Miguel continuou, assim, do lado de Espanha.

O marquês de Santa Cruz vingou-se nos franceses e micalenses partidários de D. António. O sangue dos degolados derramado pelas ruas “passaria de uma grande pipa”. Filipe II nas suas cartas de perdão aos habitantes da ilha, inclui listas de homens que não recebem essa graça, pelo facto de terem sido apoiantes activos do Prior do Crato.

Entretanto, D. António estava em segurança na Terceira, onde tinha sido preparada uma grande recepção. Todos ansiavam vê-lo e, talvez mais do que isso, muitos procuravam e aproveitavam a oportunidade para lhe mostrar uma fidelidade que em muitos casos era duvidosa. D. António estava informado da situação, sabia das traições, e preveniu-se.

Ladeado, à direita, por Ciprião de Figueiredo e Manuel da Silva, à esquerda, D. António “vendo apejar os homens de cavalo, para lhe irem beijar a mão”, perguntava a Ciprião de Figueiredo: “Que homem é este?”. Se Ciprião afirmava que era homem de confiança, recebia-o com rosto “mui alegre, sem consentir que o abraçassem pelos pés mas, tomando-os pelas mãos, lhe botava o braço pelo pescoço”. Mas aqueles que Ciprião não reconhecia lançava-lhes o desprezo.

Muitos nobres passaram por estes vexames e o escândalo aumentou quando D. António recebeu de braços abertos alguns escravos que Ciprião conhecia e afirmava estarem ao seu serviço³⁸.

O facto de Ciprião de Figueiredo acompanhar sempre D. António prova, como já se disse, que o rei continuava a confiar nele, mas esta reintegração não alterou a posição dos terceirenses face ao Corregedor.

A chegada a Angra e a recepção feita pelos “oficiais da Câmara, mestres e mais gente” havia de trazer outras surpresas.

A avaliar pelas informações dispare, não foi tarefa fácil escolher a pessoa para dar as boas vindas a D. António e transmitir-lhe os desejos dos terceirenses. Diz-nos Drummond que a Câmara encarregou frei Pedro da Graça de “fazer a prática” e que o povo, quando tomou conhecimento da escolha daquele pregador, se amotinou porque o considerava suspeito. O conde mandou ouvir os oficiais da

Câmara, mas o povo continuou amotinado e pretendia incendiar o edifício onde estavam reunidos. Ciprião de Figueiredo, ao presenciar o sucedido, meteu os cabecilhas na cadeia, mas o conde, mandou soltá-los logo de seguida, porque os amotinados já se insurgiam contra ele. Frei Pedro acabou por tomar a iniciativa de pedir à Câmara que o desonerasse da “prática” e os ânimos acalmaram³⁹. O povo pediu ao conde que nomeasse outro pregador e deu-lhe três hipóteses de escolha.

Na *Relação*, de 1611, afirma-se que o orador foi um dos vereadores que pegava nas varas do pátio. Pedro de Frias, na sua *Crônica*, refere que o discurso foi proferido por mestre Agostinho, escolhido por D. António. Frutuoso, por sua vez, atribui o discurso a frei António Merens, frisando que “houve divisões” sobre quem falaria a D. António.

Toda esta agitação mostra bem o empenhamento das várias forças em jogo para escolher um orador de confiança.

Frutuoso, no entanto, revela o essencial do conteúdo do discurso a D. António: o orador manifestou a lealdade da “gente daquela ilha e mais ilhas, principalmente do povo miúdo delas” e pediu ao rei “que seus povos, quando Nosso Senhor o pusesse em seu Estado, fossem regidos e governados pelos menores, pois eles sempre lhe foram e eram tão leais que, por seu serviço tinham vendido suas fazendas”⁴⁰.

Trata-se, sem dúvida, de um dos momentos mais altos de todo este processo. O discurso tem um conteúdo sociopolítico profundo, o que justifica toda a agitação para a escolha do orador.

Na Terceira, numa situação de excepção e extemporânea, governavam “os menores”, mas pedia-se a D. António que fizesse o mesmo quando fosse rei de todo o Portugal – “que seus povos sejam regidos e governados pelos menores”. Na Terceira, a luta pela defesa dos direitos de D. António foi-se consolidando como uma luta pela instauração de uma nova ordem política e esse objectivo era a alma da resistência popular mais aguerrida.

O discurso desagradou, logicamente, aos apoiantes de Filipe II que não desistiam da ideia de eliminar D. António. Continuavam a conspirar na sombra, mas o monarca português estava avisado e precavido. Quando saía para a cidade ou viajava pela ilha, ia sempre bem acompanhado por gente de confiança, visto que não confiava nos grandes da terra e sabia que um dos seus amigos íntimos, Duarte de Castro, era traidor. Não levou muito tempo para que este seu válido pusesse em prática o plano para eliminar D. António. O plano falhou e Duarte de Castro foi culpado de crime de traição ao rei e acusado, também, de haver subornado alguns capitães da armada do Prior do Crato para abandonarem o combate naval defronte da ilha de S. Miguel. Outros planos traiçoeiros foram, do mesmo modo, descobertos.

As cadeias públicas, os cárceres, o aljube, o Colégio e até alguns navios estavam cheios de filipistas. Aos que andavam a monte, D. António lançou pregão para que voltassem a casa, sob pena de perderem as suas fazendas.

Em contrapartida, o Prior do Crato parecia não recear os homens do povo. Nos seus passeios recebia os trabalhadores tal qual como estavam "com suas garnachas e foices nas mãos".

Durante a sua permanência na ilha, continuaram as fortificações e D. António prometeu enviar reforços, quando partiu. O povo queria ver-se livre dos traidores e pediu ao rei para que embarcassem todos com ele, que não ficassem na ilha, "que tanto a perturbavam". Prior do Crato aceitou a proposta. Enviou os jesuítas para Inglaterra e levou consigo cerca de oitenta nobres. Ciprião de Figueiredo também o acompanhou e, na Terceira, "a gente miúda" ficou com vontade de resistir ao agressor castelhano com a esperança de ter um dia um governo de "menores".

Vencidos ... mas não convencidos

Depois das despedidas a D. António, o conde Manuel da Silva ficou governando a Terceira com vastos poderes e o apoio do povo, entusiasmado com a visita régia. A reorganização militar continuou a fazer-se, promovendo-se homens de confiança para postos de comando. O processo revolucionário que se desencadeara alterou a hierarquia tradicional e colocou elementos da nobreza sob as ordens de oficiais mecânicos.

Filipe II, por seu turno, não desistia de mandar emissários, solicitando a rendição em troca de boas promessas. Uma dessas propostas, por exemplo, dava ao conde Manuel da Silva, se ele se entregasse, o título de Marquês, 30.000 cruzados em dinheiro e o governo da ilha. Todavia, o conde ao ler a proposta, na presença de vários indivíduos, rasgou-a e deu resposta negativa.

A situação complicava-se para Filipe II e seus partidários visto que o conde conseguiu subornar um desses emissários e colocá-lo ao seu serviço na ilha. Foi o caso de Amador de Vera (Vieira?) que passou a trabalhar para Manuel da Silva, denunciando os amigos do rei espanhol¹¹.

Em princípios de Junho de 1583, chegou à Terceira uma armada comandada pelo comendador de Chastes, cumprindo-se a promessa de D. António em enviar reforços. Começaram, então, a surgir vários problemas.

Em primeiro lugar, desconfiava-se da lealdade dos franceses dado que, no ano anterior, algumas galeras tinham abandonado o combate naval contra os espanhóis, em S. Miguel; por outro lado, o mau comportamento das tropas francesas complicava mais a situação: os soldados do comendador comportavam-se mal, sendo frequentes os combates de rua entre franceses e terceirenses.

Com a intuito de quebrar a sua força, o conde mandou 400 franceses para o Faial, aproveitando o aviso de que os espanhóis vinham naquela direcção.

Em Julho de 1583, apareceu a armada do marquês de Santa Cruz junto à Terceira, preparada com muitos cuidados por Filipe II.

D. Alvaro Baçan, marquês de Santa Cruz, levava consigo "poder civil e criminal para julgar e castigar conforme a justiça aos que forem escandalosos, rebeldes e desobedientes" e recebeu instruções para que tivesse todo o cuidado com o pessoal de bordo, "capitães, mestres e gente mareante portuguesa e estrangeira para que não haja diferenças e que estes sejam bem tratados e acarinhados"⁴².

Apesar de todo o poderio militar, o marquês desabafou numa das suas cartas que a "empresa não é tão fácil como alguns a fazem", aparecendo, noutras, frequentes dúvidas sobre a vitória. A derrota de Valdez na batalha da Salga estava bem presente.

Chegada a armada à Terceira, partiram os emissários para terra. S. Majestade concedia graça de perdão a todos os vizinhos e "estantes" na ilha Terceira e nas demais, protegendo vidas, bens e fazendas. Garantia, também, que seriam amparados no seu comércio e sossego e não ficariam sujeitos ao saque desde que não oferecessem resistência e deixassem desembarcar em terra toda a gente da Real Armada e se submetessem a Filipe II.

Promessas destas já os terceirenses estavam fartos de recusar. Os franceses, apesar das regalias e facilidades que lhes eram concedidas solidarizaram-se com os terceirenses e o combate era inevitável.

A 26 de Julho de 1583, o marquês de Santa Cruz desembarcou as suas tropas na baía do Porto das Mós. Apesar da superioridade e da boa organização dos espanhóis, os de terra conseguiram resistir aos primeiros recontros. No desenrolar da luta foram surgindo desinteligências entre terceirenses e franceses, o que facilitou a vitória do agressor. Manuel da Silva só apareceu no local de combate muito tempo depois do início da luta. Disse ao comendador de Chastes que não podia ir a combate porque Deus lhe tirara a força e o entendimento, "mas prometia ir a ela todos os portugueses que trazia consigo (...) ficando entretanto olhando pelos negócios, o que era mais próprio que a peleja"⁴³.

E quais eram os negócios do conde ?

Vejamos: ainda antes da chegada das tropas espanholas, Manuel da Silva havia mandado fazer uma caravela ligeira, no Porto de Pipas, dizendo que era para os avisos. O povo desconfiava das suas intenções, devido ao empenhamento com que acompanhara a construção da mesma. Um angrense, de alcunha "o cento e vinte" (ou "pinto vintém"), foi castigado por ter defendido em público que o conde pretendia fugir na caravela. De facto, quando as coisas começaram a dar para o torto, o conde tentou a fuga, mas foi impedido pelos capitães. Dirigiu-se, então, para os Biscoitos com o intuito de encontrar algum barco que o levasse para outra

ilha. As mulheres dos Biscoitos, sabendo antecipadamente da sua intenção, desfizeram todos os barcos do porto e Manuel da Silva viu-se obrigado a andar a monte, disfarçado.

Entretanto, continuava a luta com os espanhóis, cuja supremacia militar lhes permitiu avançar em terra. Os franceses retiraram para o interior da ilha e os terceirenses, desamparados, acabaram também por fugir. Uma vez refugiados na Agualva, os franceses estabeleceram um plano com os capitães da Praia para atacarem os espanhóis, mas o plano foi denunciado. Os espanhóis, vencidas as resistências, seguiram em direcção à cidade. O marquês deu-lhes autorização de saque por três dias, que se prolongaram por mais tempo, de tal modo que não "ficou ferrolho nem fechadura" nas portas. Até o relógio da cidade levaram.

O saque durou dez dias e foram muitas as barbaridades cometidas: muitos foram mortos, depois de saqueados, e muitas mulheres foram desonradas "pelos matos, e algumas se acharam mortas por não quererem, e muitos homens enforcados e mortos"⁴⁴.

A cidade ficou despovoada e as igrejas encheram-se de gente. O marquês mandou deitar pregão para que todos voltassem a suas casas. As prisões sucederam-se e os castigos também. Muitos foram condenados à força, outros perderam os bens, e os filhos e netos foram declarados incapazes para todos os empregos públicos; outros, ainda, ficaram sem os privilégios e liberdades concedidas pelos reis anteriores; a moeda de D. António foi mandada queimar e proibida a sua utilização sob pena de morte.

Quando se consulta as listas dos condenados fornecidas pelos cronistas ou outros documentos da época fica-se com a impressão de que, afinal, a resistência era obra de poucos. Puro engano. O espanhol Mosquera de Figueroa esclarece na sua Relação que eram muitos os culpados mas que não castigaram todos porque se podiam causar males irreparáveis⁴⁵. Mais importante do que o castigo aos terceirenses rebeldes era a recuperação da ilha como ponto de apoio importante à navegação do Atlântico.

Tal como na batalha da Salga, uma vez mais a "gente miúda" esteve na primeira linha da frente. O comendador de Chastes, numa conversa com o marquês de Santa Cruz, dizia que os franceses eram poucos e a gente da terra era canalha⁴⁶. Talvez haja intenção do comendador em justificar a derrota que sofreu, mas Figueroa confirma o desabafo do francês ao afirmar que uma das dificuldades dos espanhóis "era a de ter de combater gente rebelde, não pela força que tinha mas por vontade própria e ainda briosos e enobrecidos com o sucesso que obtiveram sobre D. Pedro de Valdez". E entre esses "rebeldes" encontraram os espanhóis pela frente "grande quantidade de escravos pretos que andavam fugidos pelos montes, armados de arcabuzes e mosquetes que pelejavam como bárbaros e disparavam os arcabuzes tanto a miúde que muitos lhes rebentavam

nas mãos⁴⁷. Note-se que nestes anos de resistência, pelo menos, 800 escravos "mui destros de espada e rodela" tinham conseguido a sua liberdade. Esta libertação foi outra das facetas do processo revolucionário que se havia desencadeado.

Se não restam dúvidas de que nas horas de combate a "gente canalha" lutou firmemente, também não restam dúvidas de que durante toda a resistência ela fiscalizou e vigiou o desenrolar do processo.

O conde Manuel da Silva, procurando desculpar-se, acaba por confirmar o que se disse ao desabafar, depois de preso, que não entregou a Terceira pacificamente "porque me não atrevi com o povo, que receei de se alvoroçar contra mim, como fizera com um fidalgo chamado João de Betancor; e ainda assim mesmo corre entre ele como certo tê-la eu entregado, achando-se por isso tanto contra mim que não achei ninguém que me guardasse segredo, antes todos buscavam descobrir-me".⁴⁸

Quem entregasse o conde Manuel da Silva, que andava a monte, receberia 5.000 *reales*, para além de habito ou comenda e outras graças especiais⁴⁹. Muita gente o procurou, mas "para lhe darem a morte, por lhes haver feito perder a coragem, e ter abandonado os franceses ao acaso"⁵⁰. Depois de preso e a caminho da cidade, foi sempre insultado pelo povo, principalmente pelas mulheres, com palavras injuriosas.

O conde foi decapitado e os franceses, depois de várias negociações, saíram da Terceira deixando armas e bagagens. Ficaram os terceirenses, vencidos ... mas não convencidos: em 1640, a gente miuda da Terceira esteve na primeira linha de combate para expulsar os espanhóis.

Dominada a Terceira, o marquês de Santa Cruz enviou homens, sob o comando de D. Pedro de Toledo, para submeter as restantes "ilhas de baixo". Ao costear a ilha do Pico, D. Pedro de Toledo recebeu o capitão-mor da banda Norte da ilha, Melchior Vieira, e o escrivão da Câmara que lhe ofereceram a vassalagem do povo da ilha do Pico, sem que ninguém os tivesse mandatado para tal. Quando regressaram os dois a terra, satisfeitos por entenderem ter livrado a ilha do saque e comunicaram ao povo que tinham dado obediência a Filipe II, foram imediatamente mortos pela gente que estava de guarda à costa. D. Pedro, desconhecendo o que se passava em terra, continuou a sua viagem para o Faial, acompanhado por um faialense, pessoa nobre e de fortuna, para servir de emissário. O destino foi o mesmo: o governador, António Guedes, recebeu as cartas, meteu-as "debaixo da rabo do seu cavalo sem as querer ler" e, juntamente com um francês, tirou a vida ao emissário⁵¹.

D. Pedro de Toledo, como não recebia resposta, resolveu desembarcar. Depois de grandes escaramuças, os espanhóis acabaram por vencer, trazendo para a Terceira muitos prisioneiros partidários de D. António.

Controlada a situação, o marquês de Santa Cruz regressou a Espanha. Com ele seguiu D. Violante do Canto, uma mulher da alta nobreza terçeirense que, desde o início, havia apoiado Prior do Crato, colocando, inclusivamente, toda a sua fortuna ao serviço do monarca.

A atitude desta dama terçeirense tem sido sobrevalorizada por alguns historiadores e muitos aproveitam o comportamento dela para encobrir a posição da restante nobreza da ilha. Pensamos que não se deve exagerar quanto aos efeitos da atitude de D. Violante porque, sem ela, a resistência ter-se-ia feito na mesma. Se o patriotismo de D. Violante foi uma rara excepção no campo da classe dominante, ele não deve ser empolado porque é insignificante no processo.

Vejamos: o bloqueio imposto por Filipe II conseguiu afastar das ilhas revoltadas a navegação habitual, o que paralisou o comércio e, por conseguinte, um bom meio de angariar fundos para sustentar a resistência. D. Violante colocou a sua fortuna ao serviço do rei português mas, segundo reza a crónica, não chegou a ser utilizada, a não ser as "esmolas" que distribuiu. Outros processos foram postos em prática para angariar fundos:

- 1- sempre que foi possível, aprisionaram-se barcos e tomaram-se as respectivas cargas;
- 2- organizou-se uma armada de 10 navios que foi ao saque às ilhas de Cabo Verde e Arguim;
- 3- para iniciar o fabrico de moeda na Terceira, Manuel da Silva resolveu fazer um peditório. Grandes quantidades de ouro e prata foram entregues ao conde. Os amigos de D. António colaboravam de boa vontade, mas os adversários não tiveram outro remédio senão contribuir para evitar maiores desgraças. Com essas ricas cadeias de ouro e prata se bateu moeda para sustentar a resistência, se bem que o conde tenha abarbatado parte das oferendas;
- 4- algumas vezes se discutiu o levantamento de impostos, mas sempre ficou claro que o povo não devia pagar impostos, porque era a alma de toda esta rebelião. Os fundos para sustentar a revolta provinham de vários lados, mas "os que tinham alguma coisa" ou seja, a grande maioria da nobreza e burguesia, esses sim, pagaram para a causa de D. António, que foi assumida pelos "menores" como sua.

E à frente da "arraia-miúda" estavam os oficiais mecânicos que controlaram e dinamizaram todo o processo. Foi devido à sua acção, com o apoio de várias camadas populares, dos escravos libertos, dos franciscanos e de alguns elementos da pequena nobreza que a defesa dos direitos de D. António foi evoluindo, gradualmente, para um processo revolucionário que subverteu a ordem política tradicional.

NOTAS

¹ Este trabalho foi publicado em 1982, na Revista História e Sociedade, nº 10. Posteriormente, em 1987, Avelino Meneses publicou a sua tese de mestrado intitulada *Os Açores e o Domínio Filipino (1580-1590)*, mas a sua interpretação dos acontecimentos não contemplou aspectos por nós defendidos. Por esta razão, consideramos oportuno podar a versão original, corrigir as gralhas com que saiu na referida revista e apresentar o tema para debate no CEHL.

² Vitorino Magalhães Godinho, *Ensaio II. Sobre História de Portugal*, 2ª edição, Sá da Costa, Lisboa, 1978, pp. 381-82.

³ Maria Olímpia da Rocha Gil, *O Arquipélago dos Açores no Século XVII - aspectos socio-económicos (1575-1675)*, Castelo Branco, 1979, p. 319.

⁴ Gaspar Frutuoso, *Saudades da Terra*, Livro VI, Ponta Delgada, 1963, p. 183.

⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁹ Maria Olímpia da Rocha Gil, *op.cit.*, p. 354.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 91-92.

¹¹ Lus Bernardo Leite de Ataíde, *Etnografia, arte e vida antiga nos Açores*, Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, vol. I, 1973, p. 323.

¹² "Relação das coisas que aconteceram em a cidade de Angra, ilha Terceira, depois que se perdeu o rei D. Sebastião em Africa", Arquivo dos Açores, vol. IX, p. 554. Esta relação escrita por um anónimo em 1611, transcrita nos volumes IX e X do Arquivo dos Açores, serviu de base ao trabalho de Francisco Ferreira Drumond.

¹³ Gaspar Frutuoso, *op. cit.*, Livro VI, pp. 123-24.

¹⁴ *Ibidem*, p. 147 e seguintes.

¹⁵ Jerónimo Emiliano de Andrade, *Topografia da Ilha Terceira*, 2ª parte, Angra do Heroísmo, 1845, pp. 123-4.

¹⁶ *Ibidem*, p. 125.

¹⁷ Francisco Athaide Machado de Faria e Maia, *Capitães dos Donatários (1439-1766)*, Ponta Delgada, 1942, p. 113.

¹⁸ Arquivo dos Açores, vol. I, pp. 468 e seguintes.

¹⁹ Manuel Coelho Baptista de Lima, "Cartas de Filipe I e Filipe II ao Bispo D. Pedro de Castilho", Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, vol. VI, 1948, pp. 198 a 226.

²⁰ Arquivo dos Açores, vol. II, p. 24.

²¹ "Cartas de Filipe I e Filipe II...", *op. cit.*, p. 217.

²² Gaspar Frutuoso, *op. cit.*, Livro VI, p. 157.

²³ Francisco Jerónimo da Silva, "Fidelidade da Ilha Terceira em todas as crises da monarquia portuguesa", Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, vol. XI, 1953, p. 162.

²⁴ "Relação das coisas...", Arquivo dos Açores, vol. X, p. 15.

²⁵ Pedro de Frias, *Cronica d'el rei D. Antonio*, estudo e leitura de Mário Alberto Nunes da Costa, Universidade de Coimbra, 1955, p. 31.

²⁶ Gaspar Frutuoso, *op. cit.*, Livro IV, vol. III, Ponta Delgada, 1931, p. 24.

²⁷ *Ibidem*, Livro VI, pp. 136-37.

²⁸ "Sinopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania", Arquivo dos Açores, vol. XIV, p. 505.

²⁹ *Ibidem*, pp. 503-4.

³⁰ Filippo Sassetti, *Lettere*, Milano, 1874, p. 138.

³¹ Pedro de Frias, *op. cit.*, pp. 71 e seguintes.

³² "Sinopsis", *op. cit.*, p. 505.

³³ Francisco Ferreira Drumond, *Anais da Ilha Terceira*, Tomo I, Angra do Heroísmo, 1850, pp. 264-65.

³⁴ Nicolas de La Clede, *História de Portugal*, Tomo X, Lisboa, 1787, pp. 98-99.

³⁵ Camilo Castelo Branco, *Eusébio Macário*, Porto, s/d, p.163.

³⁶ Pedro de Frias, op. cit., p. 416.

³⁷ Gaspar Frutuoso, op. cit., Livro IV, vol. III, pp. 69-70.

³⁸ *Ibidem*, Livro VI, p.166.

³⁹ F.F. Drumond, op. cit., p. 270.

⁴⁰ Gaspar Frutuoso, op. cit., Livro VI, pp. 167-68.

⁴¹ Antonio de Herrera, *Cinco Libros de la Historia de Portugal y conquista de las islas de los Açores en los años de 1582 y 1583*, Madrid, 1591, p. 190.

⁴² "Documentos relativos à conquista da ilha Terceira pelo Marquês de Santa Cruz", Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, vol. III, 1945, pp. 60 e 67.

⁴³ "Viagem do comendador de Chastes à ilha Terceira em 1583", Arquivo dos Açores, vol. II, p. 227.

⁴⁴ "Relação das coisas...", op. cit., vol. X, p. 71.

⁴⁵ "Conquista da ilha Terceira, pela licenciado Cristoval Mosquera de Figueroa, Auditor Geral da Armada e Exercito d-el-rei católico", Arquivo dos Açores, vol. IV, p. 326.

⁴⁶ Gaspar Frutuoso, op. cit., Livro VI, p. 201.

⁴⁷ "Conquista da ilha Terceira...", op. cit., p. 305.

⁴⁸ F.F. Drumond, op. cit., p. 348.

⁴⁹ "Diário de Erich Lassota de Setblovo", Arquivo dos Açores, vol. III, pp. 272-73.

⁵⁰ "Viagem do comendador de Chastes...", op. cit., p. 232.

⁵¹ Pedro de Frias, op. cit., p. 330.

BIBLIOGRAFIA

Além da bibliografia constante das notas, ainda consultámos:

Araújo, Major Miguel Cristóvão de, "A Batalha do Porto das Mos", in Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira, vol. XVII, Angra do Heroísmo, 1959.

Baptista, A. Virgínio, *Os Açores e o rei D. António Prior do Crato*, 1580-83, Barcelos, 1932.

Cordeiro, Padre António, *Historia Insulana*, Lisboa, 1866.

Macedo, António Lourenço da Silveira, *Historia das quatro ilhas do distrito da Horta*, Horta, 1871.

Rodrigues, Francisco, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência a Portugal*, Porto, 1939.

Sampaio, Alfredo da Silva, *Memória sobre a ilha Terceira*, Angra do Heroísmo, 1904.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Reinado de D. António Prior do Crato*, vol. I, (1580-82), Coimbra, 1956.

Soares, Pero Roiz, *Memorial*, Coimbra, 1953.

REPRESENTAÇÕES DO PODER POLÍTICO NA LITERATURA

- O EXEMPLO DE VIRIATO

Luís MARTINS

1 - Introdução

É intenção deste artigo tornar patente, através do caso paradigmático de Viriato, as sempre estreitas ainda que indirectas relações entre o poder político e a literatura, ambos como configurações momentâneas da História.

Assim, tematizamos a personagem "Viriato" ao longo dos últimos 500 anos, de Sá de Miranda a João Aguiar, num périplo que destaca as mais importantes narrativas sobre Viriato, tendo em conta ser impossível num artigo único atravessar a totalidade dos romances e poemas sobre os Lusitanos e Viriato. No entanto, tivemos o cuidado de seleccionar as narrativas que evidenciassem, de um modo claro, as diversas alterações na imagética político-literária de Viriato segundo as formas de Estado e as revoluções históricas sofridas por Portugal ao longo do último meio milénio: Expansão, perda da Independência, Restauração, Constitucionalismo Monárquico, I República, Estado Novo e III República, excluindo o Absolutismo do século XVIII, já que, neste caso, a imagem viriatina de herói e chefe supremo, provinda do século XVII, não sofreu profundas alterações.

Deste modo, desdobrámos o percurso imagético-simbólico da personagem literária "Viriato" em quatro momentos historicamente distintos, correspondentes a outros tantos quatro "Viriatos":

- a - o Viriato que, contra a descrição dos autores latinos, traduzidos no Renascimento, e contra as páginas dedicados a Viriato e aos Lusitanos na *Crónica Geral de Espanha de 1344*¹, foi imageticamente interiorizado como "português" nos séculos XVI e XVII, distinguindo-se a simbólica viria-

tina deste primeiro século (Sá de Miranda e Luís de Camões) da de frei Bernardo de Brito (perda da independência de Portugal) e de Brás Garcia Mascarenhas (Portugal Restaurado);

- b – o Viriato “português” e “romântico”, de Teófilo Braga, um Viriato que recusa o título de “rex” porque neste título e no regime monárquico se encontram o germe da desigualdade social (Teófilo Braga insere-se no vasto movimento republicano do final do século XIX) e que, por vezes, identifica o “estrangeiro” romano com a Inglaterra (o autor escreve posteriormente ao Ultimatum de 1890), um Viriato possuidor de todos os traços simbólicos do “gênio” romântico, inclusivê da espada mágica, como substituto de *ex-callibur*, do supremo mago Edivor, como substituto de Merlin, e de uma ilha encantada, como substituto da de Avalon;
- c – o Viriato “português”, “romântico” e “nacionalista” de João de Barros que, na primeira metade do século XX, adaptando o poema épico *Viriato Trágico* (Brás Garcia Mascarenhas, segunda metade do século XVII) para “as crianças e o povo”, torna Viriato num extremado patriota que tudo sacrifica em nome do território e da ideia de “Lusitânia eterna”, identificada com Portugal;
- d – a III República, nascida em 25 de Abril de 1974, gerou igualmente um outro “Viriato”, inscrito no romance *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, indubitavelmente a mais séria e literariamente conseguida narrativa sobre os Lusitanos e Viriato: o Viriato “liberal” e “racionalista”, que se preocupa com a sorte das mulheres, convive com chefes homossexuais, deseja a unificação real das tribos lusitanas (contrariamente a Teófilo Braga, que desenha um Viriato quase republicano, João Aguiar é monárquico), um Viriato racionalista que, embora a todos ouvindo, apenas decide em função da estratégia militar, um Viriato com o dom da “eloquência” e da “diplomacia”, buscando consensos entre os chefes lusitanos, um Viriato que, como a credibilidade do tempo actual o obriga, se acorda com os dados da ciência histórica e, portanto, abandona a sua ancestral carga mítico-patriótica.

Analisemos com alguma demora cada uma destes quatro imagens político-literárias que têm desenhado mitica e historicamente a figura de “Viriato”.

2 – Viriato “Português”

Ao longo do período da Expansão, são literariamente traçados os contornos simbólicos da dupla imagem viriatina que até aos nossos dias iluminará a figuração histórica deste chefe lusitano. Neste aspecto particular, as mais

importantes referências histórico-literárias que encontramos, neste período, são as de Sá de Miranda e de Luís de Camões. Serão estes autores que, possivelmente fazendo-se eco da leitura das traduções portuguesas dos autores latinos que abundavam no Renascimento, fixarão a imagética que, desde então, por afirmação reiterada (frei Bernardo de Brito, Brás Garcia Mascarenhas, Teófilo Braga, Mendes Corrêa/A. Schulten, João de Barros) ou por negação absoluta (Alexandre Herculano, António Sérgio, Amílcar Guerra/Carlos Fabião) têm composto o conjunto de vectores simbólicos sintetizados na dupla imagem histórico-mítica de Viriato.²

Esta dupla imagem pode ser sintetizada do seguinte modo:

- a – destaca-se na imagética clássica viriatina os traços míticos do “patriarca” ou “Avô da Pátria”, enquanto seu fundador longínquo, espécie de raiz primordial de Portugal, que Fernando Pessoa, no século XX, tão bem cristalizará designando Viriato como uma figura de “antemanhã”,³ uma espécie de sol nascente eticamente exemplar, cuja lisa conduta face aos seus companheiros e face ao estrangeiro constituir-se-á como paradigma moral para os portugueses de sempre; encontramos aqui delineada a **imagética moral**⁴ de Viriato, que Sá de Miranda acentuará;
- b – Viriato surge também como padrão militar e heróico cujo exemplo ressoará e será imitado pela longa genealogia de homens ilustres que compõem o destino de Portugal; encontramos aqui delineada a **imagética de exemplar bravura militar** face a inimigos poderosos e às adversidades de Portugal, que Luís de Camões acentuará fortemente.

Em Sá de Miranda, encontramos uma importante referência a Viriato na “Carta a António Pereira, Senhor do Basto, Quando se Partiu para a Corte co’a Casa Toda”.⁵ Leiamos um excerto desta “Carta”, redigida em data incerta, mas sempre depois de 1529/30 (casamento e instalação de Sá de Miranda no Minho):

Como eu vi correr pardaus
Por Cabeceiras de Basto,
cresceram cercas e gasto,
vi, por caminhos tão maus,
tal trilha e tamanho rasto.

Logo os meus olhos ergui
à casa antiga e à torre,
e disse comigo assi:
“Se Deus não nos val aqui,
perigoso imigo corre!”

Nao me temo de Castela,
donda inda guerra nao soa:
mas temo me de Lisboa,
que, ao cheiro desta canela,
o Reino nos despvoa.

E que algum embique e caia,
(afora va o mau agouro!)
falar por aquela praia
da grandeza de Cambraia,
Narsinga das torres d'ouro!

Ouves, Viriato, o estrago
que ca vai dos teus costumes?
Os leitos, mesas e os lumes,
todo cheira: eu oleos trago:
vem outros, trazem perfumes.

E ao bom trajo dos pastores,
com que saiste a peleja
dos Romaos tam vencedores,
sao mudados os louvores;
nao ha quem t'haja enveja.

Sa de Miranda socorre se da figura de Viriato como arquétipo moral de Portugal, evidenciando por antitesa uma acelerada dissolucao de costumes sociais trazida pela riqueza Quinhentista proveniente da "canela", dos "pardaus" (moeda corrente na India) e pela atraccao mirifica de "Cambraia" e "Narsinga". Assim, Sa de Miranda focaliza a imagem de Viriato comparando o caracter impoluto e heroico deste, que, usando o "trajo dos pastores" (indicio semantico de simplicidade e austeridade), saiu dos "Romaos" vencedor, com o caracter dos portugueses de Quinhentos que, "ao cheiro desta canela" e atraidos pela riqueza do Oriente, "o Reino nos despvoa". Ou seja: se os Portugueses persistirem no exemplo espartano de Viriato, serao vencedores de outros povos; mas, se se abandonarem aos uso de "perfumes", correndo atras de "pardaus", só se salvarao se "Deus" os valer "aqui", onde **o "imigo" é o próprio português**. A escrita desta "Carta", na primeira metade do seculo XVI, num tempo em que a nobreza do interior de Portugal abandonava as quintas e os solares para assumir a funcao de simples cortesa, sem um util papel social, vem definitivamente cristalizar a imagem mitica de Viriato como paradigma moral da nação, figura de pastor impoluto que, devido as suas qualidades exemplares, conseguiu dificultar longamente o dominio romano na Peninsula Iberica.

Em **Os Lusíadas**,⁶ escrito na segunda metade do século XVI (1ª edição de 1572), Luís de Camões fixa definitivamente a segunda vertente imagética da figura histórico-mítica de Viriato. Camões representa Viriato como o “patriarca” militar dos portugueses, o modelo originário e o motor de heroísmo a partir dos quais se conformam todos os feitos ilustres dos portugueses, seja enquanto defesa bélica do território português, seja enquanto promotor “Da lusitânica antiga liberdade” (l. 6), isto é, dos valores da liberdade e independência nacionais, seja, ainda, enquanto exemplo militar e moral dos feitos que os Portugueses estavam então realizando nos “novos mundos” do mundo.

No “Concílio dos Deuses”, do Canto I, Camões põe no discurso de Júpiter a descrição daquela “forte gente” que eram os Portugueses:

Eternos moradores do luzente,
Estelífero Pólo e claro Assento:
Se do grande valor da forte gente
De Luso não perdeis o pensamento
Como é dos Fados grandes certo intento
Que por ela se esqueçam os humanos
De Assírios, Persas Gregos e Romanos.

Já lhe foi (bem o vistes) concedido,
C’um poder tão singelo e tão pequeno,
Tomar ao Mouro forte e guarnecido
Toda a terra que rega o Tejo ameno;
Pois contra o Castelhana tão temido
Sempre alcançou favor do céu sereno;
Assi que sempre, enfim, com fama e glória,
Teve os troféus pendentes da vitória.

Deixo, Deuses, atrás a fama antiga,
Que co’a gente de Rómulo alcançaram,
Quando com Viriato, na inimiga
Guerra romana, tanto se afamaram;
Também deixo a memória que os obriga
A grande nome, quando alevantaram
Um por seu capitão, que, peregrino,
Fingiu na cerva espírito divino.

(l. 24 - 26)

Júpiter declara que os Portugueses já venceram o “Mouro forte e guarnecido” e o “Castelhana tão temido” e, numa autêntica viagem no tempo, que reflecte o saber histórico renascentista, recua a Viriato e a Sertório (este identificado pela

lenda da “cerva” ou corça, que o seguiria e lhe sussurraria ao ouvido as táticas militares romanas – três últimos versos). Nestas estâncias, a figura de Viriato é moldada historicamente segundo a “fama antiga” que os Portugueses levantam, tendo vencido sempre os seus inimigos: os romanos, enquanto ainda Lusitanos, os mouros e os castelhanos. E se estes povos surgem como os três inimigos dos portugueses na constelação imagética de Camões, as três figuras “heróicas” deles vencedores são Viriato (I, 26), D. Afonso Henriques (III, 30 a 84) e Nuno Álvares Pereira (IV, 13 a 50).

No Canto III, o discurso de Vasco da Gama ao “rei” de Melinde permite uma caracterização ainda mais clara da figura de Viriato no imaginário camoniano. Vasco da Gama trata, em primeiro lugar, da “larga terra” (III, 5), relatando elementos identificadores da geografia humano-mítica da Europa (III, 6-16); seguidamente, caracteriza a própria Europa (III, 17-19), e, finalmente, descreve Portugal, designando-o como “Reino Lusitano” (III, 30), “Ditosa pátria minha amada” (III, 21). Assim, depois de lermos Camões concentrar geográfica e literariamente o Mundo na Europa, a Europa na “Espanha” e esta em Portugal, trata-se agora de saber como estabelecerá a mais antiga, primitiva e originária separação entre “Espanha” (no sentido de totalidade da Península Ibérica) e Portugal. E a resposta vem logo na estância seguinte:

Esta é a ditosa pátria minha amada,
A qual se o Céu me dá que eu sem perigo
Torne com esta empresa já acabada,
Acabe-se esta luz ali comigo.
Esta foi Lusitânia, derivada
de Luso ou Lisa, que de Baco antigo
Filhos foram, parece, ou companheiros,
E nela então os incolas primeiros.

Desta o Pastor nasceu, que no seu nome
Se vê que de homem forte os feitos teve,
Cuja fama ninguém virá que dome,
Pois a grande de Roma não se atreve.
Esta, o velho que os próprios come,
Por decreto do Céu, ligeiro e leve,
Veio a fazer no mundo tanta parte,
Criando-a Reino ilustre, e foi desta arte:

(III, 21-22)

Assim, a Lusitânia, donde os Portugueses derivam por continuidade histórica, segundo Camões, surge como a diferença específica entre a “Espanha” e Portugal; e Viriato, como chefe da Lusitânia, surge igualmente e consequentemente como

pai histórico ancestral dos Portugueses. Por isso, o nome de "Viriato" não pode ser um nome comum, mas, como o de todos os "patriarcas" históricos, tem de possuir um significado simbólico e ontológico que reflecta desde logo a sua imagética mítica: Camões aponta, nos dois primeiros versos da estância 22, a origem etimológica do nome de "Viriato" como proveniente do substantivo latino **vir**, **vir**,⁷ que designa homem forte, nobre, ilustre.

Deste modo, a figuração lendária de Viriato surge, em Camões, como o elemento distintivo ou o primeiro marco histórico-mítico que terá originariamente retirado Portugal da indeterminação geográfica (a "Espanha") e da indeterminação temporal, e que, como modelo e fermento, ecoará na geração de heróis cujos feitos, seguindo o seu exemplo, originou o Portugal das Descobertas.

É justamente por esta identificação territorial entre a região dos Lusitanos e Portugal e por esta identificação moral e militar, ambas de natureza mítico-imagética (isto é, sem fundamentação em fontes históricas seguras), que Camões se permitirá designar abundantemente Portugal por "Reino Lusitano" e os "Portugueses" por "Lusitanos".

Porém - e esta distinção é muitíssimo importante - Camões não inverte a ordem dos termos, designando os "Lusitanos" por "Portugueses", tornando historicamente indistintos ambos os povos, o que só acontecerá (tanto quanto sabemos) 25 anos depois, na "Parte I" da *Monarquia Lusitana* de frei Bernardo de Brito (1597).

Se, em Sá de Miranda, o apelo à figura de Viriato envolve-se de considerações morais e se, em Luis de Camões, a imagética viriatina funciona como uma espécie de certidão de nascimento heróico de Portugal, embora ambos os autores possuam uma vinculação ideológica à atmosfera do poder político ligado à Expansão, seja utilizando o nome de Viriato para a glorificação desta (Camões), seja para a sua crítica moral (Sá de Miranda), os autores que, de um ponto de vista cronológico, tratam imediatamente a seguir o tema de Viriato e dos Lusitanos, frei Bernardo de Brito e Brás Garcia Mascarenhas, já possuem uma perspectiva muito diferente.

De facto, o tornado ideológico que consistiu na derrota de D. Sebastião em Alcácer-Quibir, em 1578, a consequente perda da independência de Portugal, em 1580, e a aclamação de Filipe II de Espanha como Filipe I de Portugal nas Cortes de Tomar, em 1581, terá fortíssimas repercussões na imagética histórico-mítica de Viriato, que a literatura exprimirá muito solidamente. Enquanto em Sá de Miranda e Luis de Camões, como vimos, era postulada uma genealogia moral, militar e territorial entre os Lusitanos e os Portugueses, o que provocava semelhante identificação entre Viriato e os Portugueses "ilustres", nos dois autores seguintes, um sob o efeito da perda de independência de Portugal (frei Bernardo de Brito), outro sob o efeito das Guerras da Restauração (Brás Garcia Mascarenhas), de que

foi um "herói", estas genealogia e identificação propostas no século XVI são de tal modo absolutizadas e extremadas que, verdadeiramente, **a identificação entre "Lusitanos" e "Portugueses"** deixa de ser apenas moral e militar, de natureza genealógica e mítica, e **passa a ser total**: os Lusitanos são os Portugueses de antigamente e os Portugueses de hoje (século XVII) são os Lusitanos de antigamente. Assim, em frei Bernardo de Brito e em Brás Garcia Mascarenhas, nos livros *Monarquia Lusitana*^b e *Viriato Trágico*, respectivamente, os lusitanos que combatem os romanos são amiúde designados por "Portugueses", estabelecendo-se deste modo uma continuidade histórica real e factual que não só não estava contida em Sá de Miranda e em Luis de Camões, como igualmente nenhum fonte documental objectiva podia então (como hoje) comprovar.

Torna-se evidente que foram as profundas alterações motivadas pela ocupação castelhana de Portugal, no caso de frei Bernardo de Brito, e pela Restauração, no caso de Brás Garcia Mascarenhas, que provocaram uma igual alteração na imagem literária de Viriato. Por isso, se em 1572, Luis de Camões apenas usa uma vez o qualificativo de "liberdade" para caracterizar a acção dos Lusitanos (I, 6), em 1597, frei Bernardo de Brito já usa abundantemente expressões como "livre" e "liberdade" para qualificar a acção dos Lusitanos. A repercussão das alterações do poder político nacional na construção semântica da narrativa histórico-literária de frei Bernardo de Brito torna-se, por vezes, tão manifesta que, intercalados na descrição das façanhas dos Lusitanos ditos "portugueses", este autor não se coíbe de evidenciar intenções político-ideológicas totalmente exteriores ao fio narrativo, como esta, por exemplo: "Não me detenho em culpar os três fementidos (que mataram à traição Viriato e não pertenciam à "tribo" lusitana, *nosso*) porque se forão portugueses, então merecião toda infamia, mas sendo doutra nação, o nome estrangeiros lhe (*sic*) basta" (Parte I, Livro III, Cap. X, p. 236 v., doravante: I, III, X, 236 v.). A identificação do epíteto de "estrangeiros" para designar os que mataram Viriato não pode ter outro sentido, em 1597, que o de evidenciar uma ligação de continuidade histórica entre Viriato e os Portugueses dos finais do século XVI e princípios do XVII, bem como a de evidenciar a ligação entre os "de outra nação" e os Castelhanos.

Em outro passo, encontramos como que um alerta e uma acusação de frei Bernardo de Brito aos seus concidadãos portugueses. Confessa ele que uma das intenções do seu livro é a de que vejam "... os Portugueses que hoje vivem, em tão claro espelho, a diferença que há das suas obras às dos antigos, e se confundam (se admirem, *nosso*) consigo próprios, pois não há ocasião de maior afronta que repreender um cobarde com as valentias dos seus antepassados" (I, III, I, 210). É esta uma forte acusação aos Portugueses seus coevos, que põe a nu a mais funda motivação da escrita da *Monarquia Lusitana*, e, para o caso que nos interessa, denuncia o tratamento literário obliquamente patriótico dado ao tema dos Lusitanos e de Viriato.

Esta vertente patriótico-literária de frei Bernardo de Brito encontra-se tanto e tão fortemente assinalada ao longo da Parte I, Livro III da *Monarquia Lusitana*, onde se narram as histórias de Viriato e dos Lusitanos, que a dificuldade reside, não em prová-la, mas em seleccionar as frases mais expressivas para sua ilustração. "Portugueses", "gente Portuguesa" e "nossa gente" com o significado de Portugueses num contexto ibérico 150 anos a. C. surgem frequentemente no texto (I, III, II, fls. 212, 213 e I, III, III, 214 v); Viriato é igualmente classificado, por exemplo, como "defensor comum da liberdade da pátria" portuguesa (I, III, II, 212), como se Viriato fosse possuidor da consciência de uma identidade nacional que, mais tarde, se chamaria Portugal ou nação portuguesa. Em outras frases, frei Bernardo de Brito parece opor, no tempo dos Lusitanos, as duas regiões de Espanha e Portugal, como se então já fossem países distintos e como se os Castelhanos de Quinhentos e Seiscentos fossem descendentes dos Romanos; por exemplo, em I, III, III, 214 v., frei Bernardo de Brito escreve: "Viriato passeava com os seus Portugueses pelo meio de Espanha", e, em I, III, VI, 221, escreve: "Neste próprio ano em que Fábio andou em Espanha contra Viriato, acho, pelas inscrições e letreiros antigos de Cireaco Anconitano, que veio a Portugal o cônsul Lúcio Mencino". Tal constatação é corroborado por outras afirmações de frei Bernardo de Brito, como, por exemplo: "... a quantos se estendem as forças e as manhas dos Romanos e Portugueses ..." (I, III, III, 215) e "Onde se há-de notar a singeleza dos nosso Portugueses, que vendo os Romanos seus inimigos ..." (I, III, IV, 218 v.), como se, de facto, não existisse apenas um paralelismo histórico circunstancial, mas houvesse de facto uma real linhagem de continuidade entre Lusitanos e Portugueses e entre Romanos e Castelhanos. E o enaltecimento da glória dos Lusitanos-Portugueses é tão elevado que frei Bernardo de Brito não hesita em atribuir a fundação de Roma, não a Rômulo e Remo, mas aos próprios Lusitanos através do casamento da donzela lusitana de nome Roma (I, I, XIII, 34 e 34 v.).

O poema *Viriato Trágico*,⁹ publicado em 1699, em edição póstuma,¹⁰ é indubitavelmente escrito segundo uma mentalidade restauracionista e fortemente anti-castelhana. Sendo o autor participante em diversas batalhas no Alentejo e nas Beiras contra Castela e, posteriormente, nomeado por D. João IV como comandante da praça de Alfaiates, a criação deste longuíssimo poema épico nos Invernos de Avô, sua terra natal, repousando entre as batalhas, e, posteriormente, continuado e acabado nos seus últimos anos de vida nesta mesma terra beira, reflecte quase directamente as situações de guerra vividas por Brás Garcia Mascarenhas.

António de Vasconcelos, na sua longa e apurada biografia sobre Brás Garcia Mascarenhas, não esconde a total identificação operada neste poema entre Lusitanos e Portugueses: "Esta aproximação vai tão longe, o poeta identifica tão completamente os generais e capitães de Viriato com os de el-rei D. João IV, que,

VIRIATO

TRAGICO

EM

POEMA HEROICO

ESCRITO POR

BRAS GARCIA MASCARENHAS

*natural da Villa de Avòna Provincia da Beyra, &
Governador, que foy da. Praça de Alfayates
na mesma Provincia.*

OBRA POSTHUMA.

OFFERECIDA AO SERENISSIMO PRINCIPE

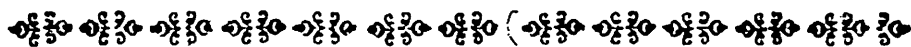
DOM IOAM

QUE DEOS GARDE.

POR

BENTO MADEYRA DE CASTRO

Cavaleyro Professo da Ordem de Christo.



EM COIMBRA, *Com as licenças necessarias.*

Na Officina de ANTONIO SIMOENS Impressor da Uni-
versidade Anno de M.DC.LXXXIX.

1 - Folha de rosto da 1ª edição de *Viriato Tragico* (1699, ed. postuma) de Bras Garcia Mascarenhas.



2 - Retrato romântico de Brás Garcia Mascarellhas patente na 2.ª edição de *Viriato Trágico* (1846).

olvidando o facto de ainda não haver Portugal no tempo em que decorre a acção do seu poema, dá àqueles o nome de *portugueses*. O inimigo castelhano confunde-se a cada passo com os romanos, inimigos de Viriato. Dispondo de um pouco de observação e cuidado, chega-se à identificação deste ou daquele general ou capitão do exército de Castela com estoutro ou aqueloutro cônsul, pretor ou centurião do exército romano, e semelhantemente de alguns oficiais portugueses com comandantes do exército viriatino".¹¹

António de Vasconcelos, noutro passo, alerta o leitor para a possibilidade (real) de diversos episódios guerreiros de Viriato narrados no poema terem sido directamente inspirados, senão reproduzidos com bastante fidelidade, das diversas batalhas peninsulares em que Brás Garcia Mascarenhas participou: "Há nestes cantos estâncias inteiras, que, descrevendo a guerra viriatina, são perfeitamente aplicáveis à campanha da restauração no outono de 1643 e na primavera e outono de 1644, desde que se substitua um ou outro nome. As circunstâncias de lugar, estação do ano e outras, a tática dos nossos e do inimigo, o resultado dos ataques, etc., tudo é perfeitamente conforme. Brás descrevia os sucessos da campanha actual na Estremadura espanhola, caracterizando as personagens que nela figuraram com traços e nomes que lhes dessem feição antiga (isto é, lusitana, *nosso*)".¹²

Esta inspiração poética retirada da própria vida guerreira do autor não se subordina apenas aos acontecimentos militares, mas também, segundo o mesmo biografador, à própria vida de Brás Garcia Mascarenhas, que, no Canto III, ter-se-á identificado com Apuleio, comandante de Viriato mas possível romano desertor que terá capitaneado 10 000 lusitanos, narrando inclusivamente os episódios do seu casamento pessoal através de estâncias que narram o casamento entre Apuleio e Clóride. Por isso, António de Vasconcelos conclui: "Esta aproximação e sobreposição do poeta-guerreiro português Brás ao valente capitão Apuleio foi certamente propositada. Tão semelhantes são em tudo, que ao ler estes cantos mal pode passar-se a deante sem notar tão estranha semelhança; e, reflectindo um pouco, chega-se à convicção da identidade pessoal dos dois".¹³

Enquanto "mais importante poema heróico da Restauração nacional", no dizer do professor Pina Martins,¹⁴ a permutação entre os termos "Portugueses" e "Lusitanos" é permitida pelo mesmo vínculo semântico-ideológico de natureza patriótico, como se a extensão e a compreensão das duas palavras fossem as mesmas, apenas diferindo na sua aplicação temporal. No Canto IV, por exemplo, para descrever o exército lusitano, Brás Garcia Mascarenhas usa a expressão, logo no título do canto, de "Milícia Portuguesa"; e no Canto XV, continuando a evidenciar exemplos, Viriato deixa-se adormecer e sonha e o conteúdo do seu sonho atravessa a história de Portugal desde as origens ligadas à "Hispania" até ao conde D. Henrique (XV, 18), e deste até à Restauração (XV, 24); o mesmo canto

prosegue com a descrição épica de episódios da vida de Brás Garcia Mascarenhas, como se todo mal social e político vivido pelo autor (prisão, exílio, guerra) constituísse, desde Viriato, uma punição exigida aos portugueses ilustres para merecerem Portugal.

3 - Viriato "Português" e "Romântico"

Não se analisando todos os livros relativos a Viriato e aos Lusitanos (historiografia romana, poemas, libretos de ópera, ensaios, ...), constatamos, no entanto, que a diferentes regimes políticos ou formas de organização do Estado correspondem diferentes figurações imagético-simbólicas de Viriato.

Do "Vyaraço" "espanico" e "ladron", da *Crónica Geral de Espanha* (séc. XIV) ao Viriato "português" como patriarca moral e militar da nação de Sá de Miranda e Luis de Camões, correspondentes respectivamente à primeira e à segunda metades do século XVI, e ao Viriato "português" e extremadamente "patriota" de frei Bernardo de Brito e de Brás Garcia Mascarenhas, nas primeira e segunda metades do século XVII, correspondentes respectivamente à imagética viriatina criada sob o domínio de Castela e após o domínio de Castela e em guerra contra esta, assistimos não a alterações caprichosas e acidentais no desenho dos traços desta personagem literária por parte daqueles autores, mas, verdadeiramente, a alterações histórico-políticas de grande radicalidade, com uma conseqüente alteração na atmosfera mental e social do país que, indirectamente, e num processo de que se desconhece com rigor os contornos, gerará uma nova literatura e, dentro desta, um novo Viriato.

É assim que, no século XIX, a Monarquia Constitucional e o regime político do liberalismo vão criar o seu próprio Viriato - um Viriato "romântico". Porventura porque o romantismo genuíno valorizava os temas e ambientes medievais, como os romances de Alexandre Herculano e Almeida Garrett, e até os contos de Eça de Queirós, tão bem nos evidenciam, apenas em Teófilo Braga, em 1904, numa colecção intitulada "Alma Portuguesa",¹⁵ onde este autor reescreve algumas das grandes personagens da história-mítica de Portugal (*Frei Gil de Santarém, Linda Ignez, Os Doze de Inglaterra, Heróis Diversos das Descobertas, Camões e Gomes Freire*), surge a tematização de Viriato segundo um modelo de "narrativa epico-histórica", como é evidenciado em sub-título, e onde nos deparamos com um texto claramente ultra-romântico.

Para além desta razão (o privilégio atribuído pelos românticos aos temas medievais como fontes "puras" da nacionalidade), como causa contingente, existe uma outra, cujo valor é indubitavelmente superior. Trata-se da perspectiva de Alexandre Herculano sobre Viriato e os Lusitanos publicada na "Introdução" à sua *História de Portugal* (1846) que minimiza, inibe ou mesmo bloqueia qualquer

tratamento estético dado à figura de Viriato. Alexandre Herculano classifica Viriato de “selvagem montanhês”¹⁶, declarando taxativamente: “Portugal, nascido no século XII, em um ângulo da Galiza (...) é uma nação inteiramente moderna. Apesar, porém, da sua curta existência, ele não carece de apropriar-se (d)a glória de Sertório ou de revestir de uma importância em parte fictícia as acções de Viriato para se ensoberbecer”.¹⁷ Com este historiador, a imagética viriatina como que regressa, ideologicamente falando, a 1344 e à sua descrição na *Crónica Geral de Espanha*, isto é, Viriato nada tem que ver com a nação e o Estado portugueses, criados em germe no século XII.

É justamente por esta razão que Teófilo Braga, meio século depois, se sente obrigado a responder a Alexandre Herculano, sob pena do seu romance não possuir qualquer vínculo ideológico com o que ele próprio designa “Alma Portuguesa”. Escreve Teófilo Braga: “No tempo do grande épico (refere-se a Luis de Camões e às estâncias existentes n’*Os Lusíadas* sobre Viriato, como evidenciámos no ponto 2., *nosso*), ainda não se tinha perdido o conhecimento da relação de continuidade histórica entre Portugal e a antiga Lusitania (...) O esforço de *desnacionalização* de Portugal pela política de *unificação* ibérica veio até reflectir-se nos próprios historiadores pátrios, levando-os a considerar Portugal uma formação recente, adventícia, sem individualidade, e a Lusitania quasi como uma ficção banal dos eruditos da Renascença (*sublinhados do autor*)”.¹⁸ Entre os “historiadores pátrios”, Teófilo de Braga refere-se indubitavelmente a Alexandre Herculano por via da citação deste autor atrás destacada, e por “unificação ibérica” refere-se às consequências na literatura¹⁹ da vigência dos Filipes em Portugal entre 1580 e 1640. Em conclusão: para estatuir correctamente o papel cultural dos Lusitanos e de Viriato na genealogia histórica de Portugal é necessário retornar, segundo Teófilo Braga, a Camões e ao estatuto do povo Lusitano como povo patriarca do português.

Na sua *História do Romantismo em Portugal*,²⁰ Teófilo Braga considera que o romantismo trouxe para as “litteraturas modernas” uma “dupla expressão”: o “*Génio*” e a afirmação da “*vontade nacional*” (*sublinhados do autor*). No seu longo romance *Viriato – Narrativa epo-histórica* (1904), torna-se patente, de facto, esta “dupla expressão” como animadora e enquadradora ideológica da totalidade do texto. Inicia-se com um prefácio sobre a “Alma Portuguesa – Característica Nacional” (pp. V – XI), onde o autor descreve as características gerais da personalidade básica do povo português (capacidade de temeridade, sentimentalidade, capacidades especulativa e estética, pp. V-VI), considera que a epopeia comoniana é a incarnação destas qualidades e termina declarando que o seu romance simboliza estas capacidades, “vivificando o *typo* de Viriatho, reconstruindo poeticamente as situações lacónicas referidas nos historiadores clássicos (latinos, *nosso*); representamos artisticamente essa fibra que ainda hoje pulsa em nós, e pela qual, perante a marcha da Civilização, se afirma através dos cataclysmos politicos a ALMA PORTUGUEZA (*maiúsculas do autor*)” (pp. IX-X).

Assim, a intenção ideológica de Teófilo Braga na caracterização da imagem histórica de Viriato não nos deixa dúvidas – trata-se de acentuar e romanticamente glorificar os feitos da “Alma Portuguesa”, estabelecendo laços históricos de continuidade entre os povos lusitanos, o português medieval e a nação portuguesa contemporânea. Teófilo Braga, no “Prefácio”, deixa transparecer que uma das motivações que o teria levado a escrever esta narrativa teria sido a continua subserviência da nossa “poderosa raça”, que “teríveis desgraças” “têm acompanhado deste a romanização da península até à subserviência inglesa” (p. X). A repercussão patriótica do Ultimatum inglês de 1890 encontra-se bem patente no texto que citámos, como o está na seguinte passagem: “É este o destino da Lusitânia: será a primeira das Nações, enquanto ella servir esta tradição, enquanto um fiel aliado estrangeiro a não expoliar das suas descobertas ...”; ora, este “fiel aliado” é sem sombra de dúvidas a Inglaterra e estas palavras de Teófilo Braga obrigam-nos a destacar o enquadramento republicano e nacionalista dos autor na sua intervenção cívica até se tornar no chefe do primeiro Governo Provisório da República, em 1910, e, posteriormente, Presidente da República, em 1915.

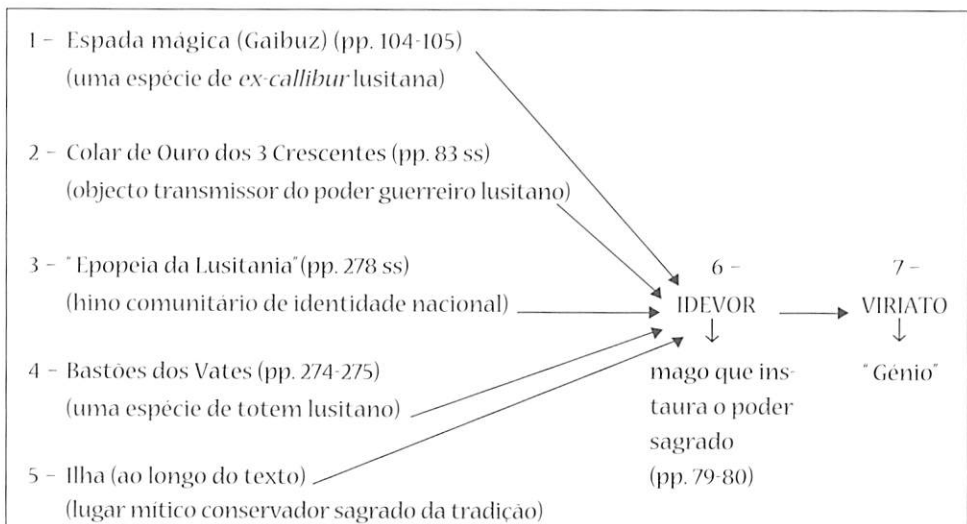
Este enquadramento ideológico do romance, de natureza pessoal, é tão evidente, que o autor põe na boca de Viriato a recusa do cargo de “Rei da Lusitânia”, que os romanos intentavam atribuir-lhe, desejando apenas o de “Amigo do Povo Romano”, já que a realeza pessoal e a monarquia como regime eram instituições estruturalmente corruptas e, portanto, injustas (pp. 206-207). Se o republicanismo de Teófilo Braga o força a enquadrar Viriato de um modo estruturalmente anti-monárquico, o seu patriotismo obriga-lo-á a criar uma longa genealogia étnico-cultural para fundamentar a história da nação e da alma portuguesas. É assim que Teófilo Braga cria uma fantasiosa continuidade mítica entre povos Hiperbóreos (povos adoradores da constelação da “Grande Ursa”, do Touro e do Ganso) (p. 279), o povo dos “Ligures” (p. 279), donde derivariam as expressões “Lusos” e “Lusitanos”, que se tornariam marítimos sob a designação de “Atlantes” (p. 280) e teriam espalhado a sua cultura por todo o Mediterrâneo. Contra a “Raça Ligúrica”, veio do “Oriente a pressão de outros povos, as gentes do Iran” (p. 281). Os romanos teriam sido o último povo semita a atacar e dominar a “Civilização dos Ligures” (p. 281), quase o exterminando na Europa. A missão dos Lusitanos, de Viriato e dos seus descendentes étnicos, como os portugueses, e segundo o romantismo de Teófilo Braga, seria a de retomar a ligação pacífica entre o Ocidente e o Oriente (p. 282). Continuando a desdobrar passos desta missão, o autor, à semelhança de Brás Garcia Mascarenhas, no canto XIII de *Viriato Trágico*, profetiza, através de uma personagem, o papel histórico dos portugueses como descendentes dos lusitanos: “Este ramo (o Lusitano, *nosso*), certo, o mais tenaz do tronco decepado da lutadora raça dos Ligures, resistindo na Hispania contra os Iberos, contra os Celtas, Persas, Phenicios, Carthaginezes, hade um dia através de todas as crises reorganizar-se outra vez como nação, e o seu poder derivará do regresso à primitiva capacidade

da raça: recomeçará as grandes Navegações do Atlantico; hade reocupar pelas suas colonias laborosas a America; fundará um vasto Imperio na Índia; dominará na Africa; e primeiro que nenhum outro povo circumdará a Terra, affirmando outra vez a supremacia pacifica como destino da Civilização occidental. Sustentar a autonomia da Lusitania é impellil-a para a realização d'este incomparável destino, - alargando pela actividade pacifica a antiga Liga hanseatica n'uma Confederação das gentes, na solidariedade humana" (pp. 282 - 283).

Nesta continuidade mitica entre Lusitanos e Portugueses, Teófilo Braga faz Viriato enfrentar e derrotar os romanos numa simbólica batalha em Ourique (p. 138), onde premonitoriamente Viriato possui uma bandeira das "Quinas" ("o balsão das Quinas", pp. 100 e 137, que no romance significa as cinco moedas devidas a Viriato por cada aldeia lusitana como simbolo da transferencia voluntária de poder senhorial) e ostenta uma espada dotada de poderes sobrenaturais (a "gaizus", pp. 117 - 120), que será recuperada por Sertório e, mais tarde, por D. Afonso Henriques (p. 356), e, ainda, retomando a lenda do Alfageme de Santarém, será entregue por este a Nuno Álvares Pereira.

Nesta história fantasiosa, a personagem de Viriato encarna ao modo romântico o "génio" da "alma portugueza" e estatui-se como o elo de continuidade ontológica entre o passado (a "Raça Lusitania") e o futuro (a nação portuguesa). Com este estatuto de personagem romântica, Viriato é envolvido por um conjunto de características imagéticas próprias das narrativas românticas e como que especificas de uma epopeia em prosa.

Podemos dividir este simbolismo num conjunto de 7 elementos diferenciados mas interpenetrados, cuja ligação unitiva entre todos, condensada no "génio" de Viriato, constitui a trama propriamente romântica da narrativa:



É por via da operatividade mediúcnica do "endre" (p. 78) ou mago Idevor que se estabelece a auréola sobrenatural do poder encantatório de Viriato, pela qual a sua vida e obra se elevam romanticamente a Destino que atravessa a História, fundindo numa única alma ou personalidade os antigos lusitanos e os portugueses medievais, modernos e contemporâneos.

4 – Viriato "Português", "Romântico" e "Nacionalista"

Com excepção da imagética de Viriato desenhada pela *Crónica Geral de Espanha*, pela *História de Portugal* de Alexandre Herculano e por António Sérgio,²¹ que, em bom rigor, segue aquele historiador, e por um conjunto de actuais historiadores vivos (como exemplo, citamos os nomes de Jorge Alarcão,²² Amílcar Guerra/Carlos Fabião²³ e Paulo Farmhouse Alberto²⁴), o conjunto de símbolos histórico-literários em torno de Viriato tem obedecido a uma vinculação de carácter patriótico e nacionalista, como temos vindo a constatar.

Neste aspecto, o século XX não é excepção e a apologia da defesa da "Pátria" por Viriato encontra-se, na primeira metade deste século, na obra do pedagogo e democrata republicano João de Barros.

Incluído na prestigiada colecção da editora Sá da Costa, "Os Grandes Livros da Humanidade", com o fito pedagógico de tornar a ciência histórica acessível "às crianças e ao povo", *Viriato Trágico*,²⁵ de João de Barros, é, como o título indica, uma adaptação da epopeia homónima de Brás Garcia Mascarenhas, analisada no ponto 2.

Embora politicamente de raiz democrata e avesso ao regime do Estado Novo,²⁶ instaurado em 1933, João de Barros encontra-se influenciado pelo ambiente nacionalista da década de 30 quando escreve e publica a sua adaptação.²⁷ É indubitavelmente esta adaptação que servirá de modelo literário para o uso abundante da figura de Viriato entre as crianças da escolaridade básica, transferindo para a imagética histórica viriatina toda a carga ideológica nacionalista presente no Estado Novo.

Neste aspecto, porém, o nacionalismo emergente com o Estado Novo não se encontrava em contradição com os ideais mais fundos de João de Barros sobre a política educativa nacional. Já em 1916, escrevia João de Barros que "... as três grandes virtudes da democracia" da "escola nacional moderna" são "o respeito pela personalidade humana, desde o seu vago início na criança, que é a *liberdade*; o culto da Pátria, que é o *civismo*; o mútuo auxílio e assistência na vida, que é a *solidariedade* (*sublinhados do autor*)".²⁸ Como se constata, evidenciando-se o "culto da Pátria" como um dos três pilares fundamentais da educação cívica transmitida pela escola, segundo João de Barros, e lendo a introdução e o epílogo da adaptação,

VIRIATO TRÁGICO

DE BRÁS GARCIA DE MASCARENHAS

CONTADA ÀS CRIANÇAS E AO POVO



ADAPTAÇÃO EM PROSA
DE JOÃO DE BARROS

LIVRARIA SÁ DA COSTA EDITORA

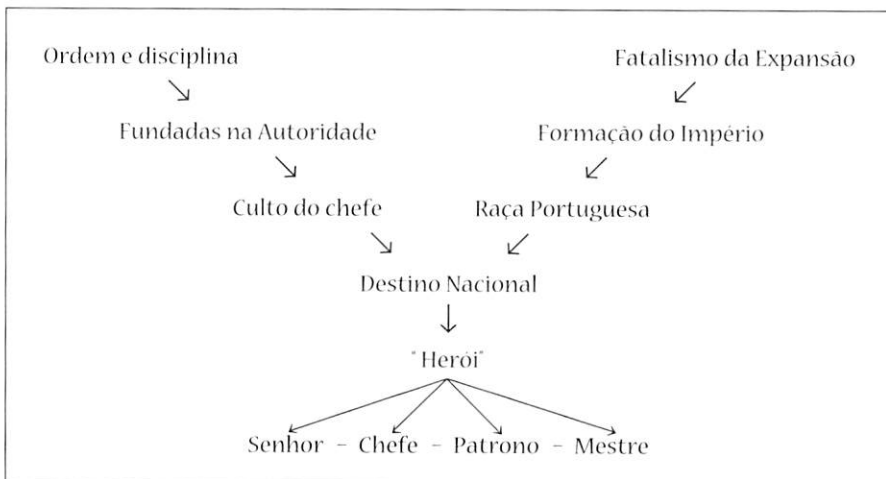
- 3 – Capa e ilustrações do livro de João de Barros: a forma do corpo de Viriato é recortada e musculada, obedecendo a uma estética dos anos 40. Viriato é apresentado com traje de pastor (valores de humildade e austeridade) e os seus sonhos são de carácter “nacionalista” (D. Afonso Henriques na Batalha de Ourique e vitória dos “Restauradores” de 1640).



4 – Ilustrações de Vasco Lopes para o romance de João Aguiar, *A Voz dos Deuses* (1984). Tal como a imagética de Viriato perdeu o seu carácter tradicionalmente dogmático, assim o seu corpo perdeu o recorte definido: são silhuetas, sombras indistintas, que emergem do fundo mítico da história. De realçar, a introdução do nu (mulheres e homem) na figuração em torno de Viriato.

não é difícil de concluir que estamos perante a concretização da sua ideia educativa e cívica da "Pátria" aplicada a Viriato e aos Lusitanos.

De facto, a expressão "Pátria", no sentido fortemente nacionalista, e outras expressões congêneres, de valor semântico aproximado segundo o contexto do livro, surgem com uma contínua frequência na adaptação de João de Barros e sempre com uma carga dramática;²⁹ conjugadas com expressões como "Lusitânia eterna" (p. 105) e "Portugueses de hoje, descendentes dos fortes e leais Lusitanos" (p. 78), harmonizam-se num quadro ideológico de carácter profunda e emotivamente nacionalista. Se conjugarmos igualmente as últimas palavras da adaptação ("... o que existe e existirá sempre é a nossa - dos portugueses, *nosso* - devoção pela memória de Viriato, **chefe** e **senhor** da Lusitânia doutrora, **patrono** e **mestre** dos Portugueses de todos os tempos ..." - p. 149, sublinhados a negro, *nosso*) com as palavras introdutórias ("Não se enfraqueceu nem desvirtuou - na adaptação, *nosso* - a convicção patriótica e nobilíssima que anima a evocadora epopeia de Brás Garcia Mascarenhas, nem se (lhe) diminuiu o alcance. A figura e a presença de Viriato - devoção eterna do coração dos portugueses - surge nestas páginas dentro dos moldes amplos e com a energia lusiada, que o seu panegirista do século XVII tão entusiasmadamente fixou" - p. 7), se conjugarmos estas duas frases - dizíamos -, constatamos que todo o livro é atravessado por uma exaltação patriótica estabelecida em termos de uma "autoridade" superior que destinou Viriato a ser quem foi, um homem de características quase divinas, fundado no culto e no estatuto de um "chefe-mestre-patrono-senhor", para o qual é transferido o poder individual do cidadão num aparente pacto de confiança e lealdade que dá continuidade no presente às virtudes ráticas e patrióticas legadas por uma antiquíssima tradição, com origem em Viriato e nos Lusitanos, como o esquema a seguir apresentado sintetiza com clareza:



5 - Viriato " Liberal"

Artur Verissimo chama a atenção para um importante facto literário e sociológico: a última edição de *Viriato Trágico de Brás Garcia de Mascarenhas Contado às Crianças e ao Povo*, de João de Barros, coincide temporalmente com o ano da 1ª edição de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, em 1984.³⁰ Tal pode significar que, de um ponto de vista da difusão popular da imagem de Viriato, o romance de João Aguiar substituiu sociologicamente, no final do século XX, a tradicional imagem viriatina criada pelo livro de João de Barros, actualmente comum a todos os Portugueses com mais de trinta anos que perfizeram a antiga "4ª Classe" (actual designação: 1º Ciclo do Ensino Básico)

Assim, a ser verdadeira esta tese, tal como a imagem simbólica de Viriato fabulada por João de Barros, a partir do epicismo patriótico de Brás Garcia Mascarenhas, foi abundantemente usada como verídica pelo regime do Estado Novo, do mesmo modo a imagem viriatina esteticamente criada por João Aguiar, e narrada em *A Voz dos Deuses*, encontra-se em harmonia com a nova mentalidade popular, democrática e liberal nascida com o regime político da III República, saído da revolução do 25 de Abril de 1974.

De facto, os valores sociais e a atmosfera mental constantes do comportamento dos cidadãos do Estado democrático português do final do século XX emergem ostensivamente ao longo da narrativa de João Aguiar, como que provando que um novo momento histórico de Portugal desenha sempre uma nova imagética simbólica sobre Viriato: **a um Portugal radicalmente europeu nos costumes, acresce um Viriato cujas atitudes e personalidade se assemelham, em essência e tanto quanto a História o permite, aos actuais costumes liberais europeus.**

Contrariamente à tese defendida por António Quadros,³¹ tentando provar que este romance de João Aguiar retrataria a "paideia" lusitana, constata-se que o sucesso de *A Voz dos Deuses*, para além de ser uma narrativa exemplarmente escrita e profundamente inovadora na tradição do romance histórico em Portugal, qualidades por si só suficientes para merecer amplo sucesso, traduz justamente, sintetizado na imagem de Viriato, uma espécie de retrato mental da constelação de valores dominantes em Portugal nos últimos 20 anos, transpostos, tanto quanto a História o permite, para a região da Lusitânia de meados do II século antes de Cristo. Como o elemento mediador entre a actual mentalidade relativista portuguesa e a mentalidade dos Lusitanos se efectuou através dos resultados científicos recentemente conseguidos sobre a figura de Viriato, o retrato feito é de facto não só convincente como popularmente atractivo.

Vejamos como a constelação de valores pessoais e sociais dominantes no "Portugal Europeu", vinculada a um **forte relativismo ético** e a um

perspectivismo gnoseológico, comuns a toda a actual Europa, se encontra em *A Voz dos Deuses* e não se encontra em outros livros de ficção sobre Viriato. Desdobrámos esta constelação axiológica em dez pontos mais importantes, cuja unidade de articulação exprime muito fortemente a influência indirecta do regime político actual no conteúdo ideológico de *A Voz dos Deuses*.³²

- a - **Relativismo Gnoseológico da Verdade**: ao contrário dos restantes autores estudados, não nos é apresentado um Viriato definitivo e é desde logo afirmado que este é o "Viriato possível" (p. 359). O Viriato apresentado tradicionalmente (pastor dos Herminios) e a tese de continuidade histórica entre Viriato e Sertório e entre os Lusitanos e os Portugueses é considerada "tradição folclórica" (p. 360). Tongio, o narrador do romance, afirma categoricamente que "Viriato é um herói, não um deus" (p. 248), o que afasta toda a mitologia sobrenatural de um destino providencialista ou quase providencialista ligado à História de Portugal, como o encaram Luis de Camões, frei Bernardo de Brito, Brás Garcia Mascarenhas, Teófilo de Braga e João de Barros.

Neste sentido, o ponto de partida de João Aguiar não é o da tradição popular e mítica, mas aquele que foi atingido pelos resultados da investigação histórica recente (século XX, citando as obras de Joaquim Leite de Vasconcelos, A. Schulten e Jorge Alarcão), para além do conhecimento e alguma fidelidade às fontes dos autores clássicos. É nesta medida que Artur Verissimo afirma, com razão, que o Viriato de João Aguiar se encontra mais perto da História do que do mito.³³ Assim, o estatuto epistemológico da personagem Viriato muda radicalmente: enquanto o mito cria imagens eternas (o "Viriato eterno" dos autores acima analisados, com excepção de Sá de Miranda), a História cria sempre imagens relativas, subordinadas a conjunturas civilizacionais, não permitindo que em *A Voz dos Deuses* se declare ter-se retratado o verdadeiro Viriato.

- b - **Perspectivismo Narrativo**: como consequência do ponto a., *A Voz dos Deuses* é o primeiro romance sobre Viriato em que o narrador se assume como perspectivista (uma opinião, um ponto de vista), integrando este texto no actual momento histórico do romance português que, desde a década de 60 (Maria Gabriela Llansol, Maria Velho da Costa, José Cardoso Pires, Almeida Faria, ...) negativizou a teoria da omnisciência do narrador, dando lugar ao perspectivismo narrativo, cujo ponto esteticamente mais alto pode ler-se nos romances de António Lobo Antunes da década de 90.

Tongio, o narrador de *A Voz dos Deuses* é um "estrangeiro", um Cónio de ascendência Brácara, possui uma cultura letrada, de base greco-

-romana, e será o futuro sacerdote de Endovéllico, um deus estranho aos Lusitanos. Tal estatuto de "estrangeiro" não significa a postulação de uma neutralidade e objectividade, já que estas características são enunciadas, na estruturação de um romance, por um narrador exterior à história contada (teoria stendhaliana do romance como "espelho" da sociedade), e Tongio é íntimo amigo e comandante de Viriato e sempre inimigo de Roma.

Assim, ao relativismo gnosiológico do ponto a., acresce o perspectivismo ficcional como teia ideológica básica enquadradora de toda a estrutura diegética do romance, reflexo do relativismo político-social existente actualmente na sociedade portuguesa e do perspectivismo como afirmação do papel de cada indivíduo, de cada grupo ou sector social face à totalidade da sociedade.

Explicitando a mesma tese mas pela negativa, o que testemunhamos em João Aguiar é a ausência de uma imagética dogmática em torno de Viriato e dos Lusitanos, tornando-os assim literariamente mais humanos, mais produtos de circunstâncias históricas conjunturais e, portanto, menos míticos, mas também social e historicamente mais frágeis.

- c - **Viriato Racionalista:** Viriato desenhado em *A Voz dos Deuses* é uma personagem racionalista, quase um iluminista no sentido de parecer possuir a crença que nenhuma força sobrenatural entrava a acção vitoriosa dos Lusitanos senão as suas próprias carências militares, erros de estratégia e falta de recursos humanos; por outro lado, nenhum deus especial favorece os romanos senão, também, os seus meios materiais abundantes, a sua disciplina militar e a sua imensa quantidade de legionários. Assistindo aos rituais religiosos, informando-se dos vaticínios dos áugures e respeitando a devoção das suas tribos, Viriato, porém, parece só confiar nas suas estratégias de cerco, nas armadilhas que monta, nos falsos ataques e falsas retiradas que congemma. Como escreve João Aguiar, Viriato era "um estratega, um diplomata e um eloquente" (p. 248), ou seja, Viriato é apresentado como um homem que não obedece aos impulsos emotivos (Táutalo, seu comandante, é, contrastivamente, na técnica da elaboração do romance, apresentado exactamente como o oposto de Viriato, isto é, como um homem instintivo), mas, diferentemente, submete estes impulsos a um forte controle da razão.

Neste Viriato da era da planificação global e dos sistemas logísticos de controle, é sempre a razão que estabelece os meios apropriados ao fim desejado e este, por sua vez, é estabelecido em função de uma rede de informações (os mensageiros) que lhe permite entrever a melhor solução possível no ataque, na defesa ou na retirada.

d – **Viriato entre o Local e o Global:** o Viriato apresentado em *A Voz dos Deuses* é uma personagem que se orgulha da sua raiz étnica lusitana e peninsular, mas que se encontra permanentemente aberto (negoceia com tolerância) a todos os povos iberos, desejando-os como aliados e parte integrante do seu exército unificado, e até aberto, a partir do cap. XV, p. 321, quando solicita o título de *amicus populi Romani*, a aceitar a permanência dos romanos em território peninsular.

Não existe neste Viriato de João Aguiar manifestações de enclausuramento mental nos costumes da sua tribo ou no arreigamento a um território ibérico simbolicamente definido. É um Viriato que aceita tolerantemente os deuses alheios e os costumes de outras tribos, e, sobre os primeiros, até pratica devoção aos deuses de outros territórios quando por estes passa. Está sempre preparado para negociar com outros chefes tribais sobre uma possível unificação global de todas tribos ibéricas, tal como actualmente o cidadão português se sente vinculativamente português, mas também se sente de certo modo cidadão europeu. **É como se Viriato se sentisse simultaneamente lusitano e ibero e a ambas as raízes se sentisse ligado, como os actuais portugueses na sua relação imagético-simbólica com Portugal e com a Europa.**

Com esta caracterização de Viriato, João Aguiar afasta radicalmente toda a imagética fortemente nacionalista e patriótica atribuída a Viriato desde o século XVI, fazendo retornar a sua figura à visão que o século XIV possuía de Viriato como um “ibero” ou “hispanico”, e não vinculado a nenhuma nacionalidade.

Assim, a personagem de Viriato é-nos apresentada como uma personagem onde se cruzam simultaneamente valores de tradição (os rituais comunitários lusitanos) e valores de modernidade (o apelo civilizacional dos valores cosmopolitas de Roma) e que sente, ele próprio, que os valores por que foi educado e que moldaram a personalidade colectiva do seu povo estão a ser esmagados e ultrapassados pelos novos valores do cosmopolitismo romano, tal como actualmente os portugueses nascidos até à década de 50, inclusivé, sentem que os valores por que foram educados estão a ser ultrapassados pela onda imparável dos novos valores e costumes de origem europeia e, na maioria das vezes, de origem norte-americana. Como pungentemente explica Arduno a Tongio, nas pp. 345-346, suplicando que este não lhe cure as feridas, mas apresse a sua morte: “Quero escolher o tempo da minha morte. Acabou tudo - não compreendes, Tongio? O nosso mundo vai acabar. Roma vai dominar a Ibéria. Teremos de viver com os seus deuses, os seus magistrados, as leis

romanas, complicadas e subtis, os prejuíros, os tributos, os impostos ... não quero viver nesse mundo, Tongio; só sei viver com os deuses e as leis simples e sagradas da minha tribo". Sem forçarmos a comparação, não é impossível, e até talvez seja mesmo provável, que se substituirmos Roma por Europa e Ibéria por Portugal, este grito de Arduo esteja a ser clamado por muitos portugueses actuais, principalmente os pertencentes a grupos sociais menos cosmopolitas e mais arreigados a valores centenários genuinamente portugueses.

- e - **Viriato como Líder Democrático:** as qualidades pessoais por que João Aguiar determina a personalidade de Viriato fazem deste, mais do que um pastor, um rude montanhês ou um astucioso e corajoso chefe guerreiro de proveniência humilde, um autêntico líder político actual: São atribuídos a Viriato, em *A Voz dos Deuses*, as seguintes qualidades: 1. - a todos atende e ouve, mas decide pela sua própria razão; 2. - corajoso, mas solitário; 3. - sóbrio nos seus comportamentos, mas aceita a diversão e a pilhagem populares; 4. - Não se deixa levar pelas suas emoções e sentimentos imediatos, mas age ponderadamente, equilibrando os diversos riscos com os possíveis ganhos; 5. - é leal e exige lealdade; 6. - é disciplinado e exige disciplina; 7. - não aceita impor-se pela força entre os diversos chefes lusitanos, mas a penas aceita o poder se precedido de negociações e consenso; 8. - cumpre sempre a sua palavra.
- f - **Consenso e Repeito pela Vontade dos Outros:** Viriato não se impõe e afirma reiteradamente que obedecerá a um chefe superior que mereça o consenso de todas as tribos lusitanas. Nada neste retrato de Viriato feito por João Aguiar denota uma vontade sobrenatural ou uma mão divina a guiar-lhe o caminho, excepto o carisma próprio dos grandes líderes ("... a chama do poder brilhava nele como se fosse uma couraça de metal", pp. 94-95). A sua ascensão ao poder lusitano é feita de esperas, de oportunidades conseguidas, de evidenciação de valentia e disciplina e, finalmente, do sucesso aguardado: "Ainda me esqueço de que não conheces bem os Lusitanos ... vês tu, Tongio, as nossas tribos e clãs são muito agarrados à sua independência. Nunca seria possível juntá-los sem que sentissem uma necessidade extrema; se eu falasse mais cedo, cada chefe pensaria ter uma ideia melhor e ninguém se entendia. Era preciso que se entendessem para sobrevivermos. De resto, a questão não acabou, os nossos povos e os chefes têm de compreender que os tempos mudaram" (p. 162).
- g - **Interculturalismo:** com excepção dos deuses romanos, em *A Voz dos Deuses*, os deuses tribais não esmagam outros deuses, mas respeitam a pluralidade de crenças, e os companheiros de Viriato, embora de tal se

desgostem, sentem-se impotentes para acabar com os sacrifícios humanos realizados em certas tribos. No final das Assembleias, os sacerdotes de todas as tribos promovem sacrifícios animais em conjunto e em conjunto invocam o benefício dos seus deuses. Aliás, o próprio Viriato, encontrando-se em território entre o rios Tagus e Anas, onde os povos adoravam o deus Endovêlico, faz libações a este deus não lusitano (p. 101), justificando-se a Tongio: "... quando um guerreiro viaja aprende a conhecer e a respeitar os deuses dos vários lugares" (p. 104).

- h - **Valores de Cooperação entre os Sexos:** neste romance, e tanto quanto o rigor histórico o permite, as mulheres são respeitadas por Viriato e por Tongio, são tratadas correctamente, mesmo escravas, como Lobessa, ou meninas, como Sunua, que Tongio recusa a desvirgindar, ou como Tangina, noiva e mulher de Viriato, ou Camalo, um Cónio, que trata muito polidamente sua irmã Camala, apaixonado por um Brácaro. *A Voz dos Deuses* é, de facto, um romance que privilegia o lugar da mulher, não a tratando como uma sombra social, e por vezes lamentando que os saques dos vencedores passe inevitavelmente pela violação das mulheres. Viriato nunca comete violência sobre mulheres, livres ou escravas.
- i - **Aceitação das Minorias:** Apuleio e Cúrio, dois chefes que combatem nas hostes lusitanos, embora como chefes independentes, possuem uma relação de homossexualidade assumida, com conhecimento de outros chefes e combatentes. Aliás, o funeral de ambos os "príncipes" é uma das páginas mais belas deste romance (pp. 310-311).
- j - **Síntese:** Dificilmente um homem assim poderia ter sido designado como "selvagem montanhês" por Alexandre Herculano e António Sérgio. O talentoso Viriato de João Aguiar é, sem dúvida, tendo em conta que estamos no reino da ficção, a mais bela e mais completa figuração imagética alguma vez narrada sobre a sua vida e obra - e a mais bem documentada também. E porque interiormente ao romance todos os seus elementos se harmonizam e, exteriormente, os seus símbolos e valores se acordam com os valores dos portugueses de hoje, *A Voz dos Deuses* tem tido e continuará a ter um reconhecido êxito ... até que uma nova configuração histórica gere uma nova literatura e, com esta, um novo Viriato (talvez um Viriato "virtual").

6 - Conclusão

Tendo-se percorrido 500 anos de literatura portuguesa em torno da personagem de Viriato, constatou-se que o delineamento simbólico-imagético da sua personalidade ia sofrendo profundas alterações à medida que as estruturas do poder político nacionais iam igualmente sofrendo profundas alterações, numa correspondência que deixa bem visível a relação de interdependência entre Estado e Literatura, ambos como sub-estruturas internas da História.

Deste modo, do Viriato "português", com diferentes acentos de patriotismo conforme é descrito por autores do século XVI, vinculados à Expansão Marítima (Sá de Miranda e Luís de Camões) ou do século XVII, vinculados à perda da Independência ou a à sua Restauração (frei Bernardo de Brito e Brás Garcia Mascarenhas), ao Viriato "romântico" e anti-monárquico de Teófilo Braga, ao Viriato "nacionalista" de João de Barros, modelo ideológico de popularização da figura superior do "mestre-senhor-patrono-chefe", que em tudo se sacrifica para glorificação da "pátria", e ao Viriato "liberal" de João Aguiar, o Viriato dos nossos tempos, tentou-se provar que a esfera do saber literário não só não é exterior às outras esferas sociais como, inclusivamente, sofre destas um forte efeito de repercussão imagético-ideológico, principalmente da fundamental entre todas que é a do poder político.

Notas

¹ *Crónica Geral de Espanha de 1344*, Ed. Crítica do Texto Português por Luis Lindley Cintra, Lisboa, Ed. da Academia Portuguesa de História, 1951, Vol. II, cap. LXVI, pp. 100 - 103.

² Para uma perspectiva da relação entre as fontes históricas e a imagem mítica de Viriato, segundo um enfoque muito diferente do aqui apresentado (relações poder político - literatura), cf. Artur de Sousa Veríssimo, *Viriato, o Mito de Antemanhã (Mito e Identidade Nacional)*, Ponta Delgada, ed. policopiada, 1997 (Tese de Dissertação de Mestrado em Cultura e Literatura Portuguesas, na Universidade dos Açores, orientada pelo Prof. Dr. Machado Pires).

³ Fernando Pessoa tem, em *Mensagem*, os mais belos versos algumas vez escritos sobre Viriato:

*Teu ser é como aquella fria
Luz que precede a madrugada.
E já o ir a haver o dia
Na antemanhã, confuso nada.*

F. Pessoa, "Mensagem", I, II (1934), in *Obras Poéticas*, Ed. de Maria Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar, 1981, p. 6.

⁴ A imagem de Viriato como rude pastor, homem frugal e em tudo sóbrio, deve-se à formação estoica de dois historiadores, Possidónio e Diodoro, que admiravam todas as formas de existência social que contemplassem uma estreita relação com a natureza, considerando decadentes as manifestações de cosmopolitismo. Cf. retrato moral e físico de Viriato em Diodoro Siculo e Dion Cássio transcrito em Paulo Farmhouse Alberto, *Viriato*, Mem Martins, 1996, pp. 60-62.

⁵ "Carta a António Pereira, Senhor do Basto, Quando se Partiu para a Corte co'a Casa Toda", in *Sã de Miranda, Poesias Escolhidas*, Introd., Selecção, Aparato Critico, Tabua de Concordância e Glossário por José V. de Pina Martins, Lisboa, Ed. Verbo, 1969, pp. 93-94.

⁶ A organização da edição d'*Os Lusíadas* donde se retiraram as estâncias pertence a António José Saraiva, Porto, Ed. Figueirinhas, 2 Volumes, 1978.

⁷ Sobre o nome de Viriato, cf. Paulo Farmhouse Alberto, *op. cit.*, p. 33.

⁸ Frei Bernardo de Brito, *Monarquia Lusitana*, Introd. de A. da Silva Rego, Notas de A. A. Banha de Andrade e M. dos Santos Alves, Lisboa, Ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973. Desta obra, em 8 "Partes", apenas foi consultada a "Parte I" e optámos por citar os "Livros", "Capitulos" e "Folhas" no interior do texto para não sobrecarregar as notas.

⁹ Brás Garcia Mascarenhas, *Viriato Trágico em Poema Heróico* (1699), Reedição fac-similada com apresentação de José V. de Pina Martins, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1996.

¹⁰ Com segurança, apenas sabemos que a redacção de *Viriato Trágico* decorreu depois de 1640, data da Restauração da Independência, ao longo dos intervalos da batalhas da guerra com Castela, em que o autor participava, e durante os seus últimos anos de vida (morreu em 1656).

¹¹ António de Vasconcelos, *Brás Garcia Mascarenhas, Estudo de Investigação Histórica*, Reedição fac-similada com apresentação de José V. de Pina Martins, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1996, p. 297.

¹² *Idem*, p. 299.

¹³ *Idem*, p. 304.

¹⁴ Brás Garcia Mascarenhas, *Viriato Trágico ... reed. cit.*, p. XIV.

¹⁵ Teófilo de Braga, *Viriato, Narrativa epo-historica*, Porto, Livraria Chardon e Lello & Irmão, Editores, 1904, colecção "Alma Portuguesa" anunciada na folha de rosto.

¹⁶ Alexandre Herculano, *História de Portugal*, Prefácio e Notas Criticas de José Mattoso, Venda Nova, Bertrand ed., 1989, T. I, p. 51.

¹⁷ *Idem*, p. 82.

¹⁸ Teófilo de Braga, *Viriato, Narrativa ... ed. cit.*, pp. VII - VIII.

¹⁹ Cf. Teófilo de Braga, "Renascença", in *História da Literatura Portuguesa*, II, Mem Martins, Ed. Europa - América, s/d., p. 330, uma breve nota sobre a relação entre a "unificação ibérica" e a literatura.

²⁰ Cf. Teófilo de Braga, *História do Romantismo em Portugal*, Ed. fac-similada, Lisboa, Ed. Ulmeiro, colecção Universitária, 1984, p. 12.

²¹ Cf. António Sérgio, "Despretensiosos Informes sobre Lusitanos e Romanos destinados a um compêndio popular da História de Portugal" (1941), in *Ensaios*, T. VII, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 7-14.

²² Jorge Alarcão, *O Dominio Romano em Portugal*, Mem Martins, Ed. Europa - América, s/d., pp. 15 - 30; *Portugal Romano*, Lisboa, Ed. Verbo, 1987, pp. 17 - 64.

²³ Amílcar Guerra e Carlos Fabião, "Viriato, Genealogia de um Mito", in revista *Penélope*, Nº 8, Lisboa, Ed. Quetzal, pp. 9-23.

²⁴ O pequeno livro de Paulo Farmhouse Alberto sobre Viriato, acima citado, é de facto uma preciosidade pelo rigor na apresentação dos factos históricos e pela metodologia de apresentação.

²⁵ João de Barros, *Viriato Trágico, Adaptação em Prosa do Poema de Brás Garcia de Mascarenhas*, Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1980 (1ª ed. ao longo da década de 30; Artur Verissimo sugere o ano de 1940, cf. NOTA 27).

²⁶ João de Barros foi demitido do seu cargo de Director-Geral do Ensino Secundário ainda durante o regime de "Ditadura", em Novembro de 1928, que antecedeu a formação do Estado Novo. Sobre este assunto cf. Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal, Desde a Fundação da Nacionalidade até ao fim do Regime de Salazar-Caetano*, Lisboa, Ed. Calouste Gulbenkian, 1986, p. 720.

²⁷ Artur Verissimo, na tese citada, aponta a data de 1940 (Cf. Artur de Sousa Verissimo, *op. cit.*, p. III); por sua vez, José V. de Pina Martins declara que a adaptação de João de Barros foi editada "nos anos 30" (Cf. José V. de Pina Martins, "Estudo sobre o Valor Literário do *Viriato Trágico* de Brás Garcia Mascarenhas", in reedição fac-similada de *Viriato Trágico ... ed. cit.*, p. X).

²⁸ João de Barros, "Prefácio", in *Educação Republicana*, Lisboa, Aillaud & Irmãos, 1916.

²⁹ Ao longo da adaptação de João de Barros, a palavra "Pátria", num sentido emotivamente exaltado, surge nas seguintes páginas: 14, 21, 57, 59, 79, 81, 95, 98, 102, 110, 113, 114, 115, 120 e 148. Como Paulo Farmhouse Alberto cita, Mendes Corrêa, no "Prefácio" às 1ª e 2ª edições de *Viriato*, de Adolf Schulten (Porto, Ed. Renascença Portuguesa, 1927 e 1940, respectivamente), declara: que "a glória de Viriato (...) refulge, autêntica e formidável, na primeira página da história pátria" e a sua "fama e o seu exemplo ecoarão pelas quebradas dos séculos e nas almas das gerações enquanto houver justiça e portugueses sobre a terra" (*apud* Paulo Farmhouse Alberto, *Viriato ... ed. cit.*, p. 8).

³⁰ João Aguiar, *A Voz dos Deuses*, Lisboa, Ed. Perspectivas & Realidades, 1984 (citaremos a partir da 19ª edição, Porto, Ed. Asa, 1997, que mantém a numeração das páginas idêntica à da 1ª edição).

³¹ António Quadros, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, pp. 246 - 249.

³² Num relatório público interno ao Ministério da Educação, elaborado por Carla Cibebe de Figueiredo e por Augusto Santos Silva, datado de Março de 1999, sobre um conjunto de temas relativos aos efeitos das diversas reformas educativas, e intitulado *Educação para a Cidadania no Sistema Educativo Português (1974-1999)*, Lisboa, Ministério da Educação, 1999, p. 14, pode ler-se: "No que toca às disciplinas de formação geral, a mudança mais importante, associada ao processo de democratização, ocorreu provavelmente com a História. Ela havia sido fortemente marcada pela ideologia do Estado Novo, e sistematicamente utilizada para a inculcação dos valores nacionalistas e católicos que o regime tomava como determinação histórica da "Pátria Portuguesa". Ora, com a instauração da democracia, a História passou a assumir, finalmente, a sua natureza de ciência social; e o seu papel formativo passou a ser pensado nesse quadro: o conhecimento científico do passado, a compreensão dos valores, símbolos e identidade nacionais através dele e a aquisição e treino de uma consciência crítica tornaram-se, consensualmente, as grandes contribuições esperadas do seu ensino. E a nova preocupação de situar e entender Portugal no mundo, contrariando assim o fechamento típico do nacionalismo, permitiu habilitar os jovens para uma atitude de abertura e encontro, que a integração na Comunidade Europeia haveria de potenciar". Ora, a imagética simbólica ligada aos dois "Viriatos" reinantes no Século XX, o de João de Barros e o de João Aguiar, encontra-se aqui muito bem distinguida como enformação dos dois programas didácticos da disciplina de "História" leccionado no ensino básico e secundário.

³³ Artur de Sousa Verissimo, *op. cit.*, p. 129.

O BREVE SÉCULO XX: ERA DE EXTREMOS OU DE RETROCESSO?

DOMINGOS CAEIRO

Não é possível escrever a história do século XX como a de qualquer outra época, quanto mais não fosse porque ninguém pode escrever sobre o período em que vive.

É assim que Hobsbawm escreve no prefácio da sua obra *Era dos Extremos*. Não deixa de ter razão, talvez só tivesse as ideias, mas o que é certo é que escreveu sobre esta mesma época sobre a qual afirmou não se poder escrever. Certamente, deve ter sido uma satisfação imensa poder transformar ideias em palavras. Da mesma forma, é sobre essas ideias e com palavras que se debruça o presente texto.

Eric Hobsbawm, na última obra da sua tetralogia sobre a sociedade contemporânea, reúne as duas guerras mundiais do século XX e o período entre guerras numa única "era de catástrofe", caracterizada pelas duas guerras, pela grande depressão dos anos 30 e por toda a brutalidade social desencadeada no período, inclusive as sequelas violentas da revolução Russa.

Talvez o maior mérito do livro *A era dos extremos* de Hobsbawm seja transmitir uma forte impressão da dimensão da catástrofe humana que foi o século XX. Catástrofe em relação às mortandades gigantescas, sem equiparação possível a qualquer período histórico anterior. Catástrofe em relação à desvalorização do indivíduo, ao qual, durante longos momentos do século, foram negados todos os direitos humanos e civis, que haviam sido arduamente conquistados durante o 'longo século' precedente: 1789-1914.

Aliás, a impressão de catástrofe é forte, justamente, porque o período histórico anterior ficou marcado em todas as mentes como o século que colocara a ideia de democracia e de progresso como inevitabilidade, não só em termos materiais, mas também em relação ao avanço das liberdades, apesar das monarquias e das forças conservadoras, que resistiam tenazmente desde a Revolução Francesa.

Hobsbawm incita à colocação de uma pergunta, que o seu livro não me parece conseguir responder: como foi possível chegar a isso? Como foi possível descer tanto na escala da civilização, apesar dos sucessivos avanços na direcção dos sistemas democráticos e de uma vitória tão gigantesca para as forças progressistas como a Revolução Russa de 1917? Hobsbawm não pretendia mesmo responder a tudo. Mas incitar o leitor a fazer perguntas 'dolorosas', já é um mérito inestimável.

O ano de 1917, explica Hobsbawm, pretendia ser o início da revolução mundial. E, desse modo, assim foi visto por milhões de pessoas, mesmo em países longínquos. Apesar disso, Hobsbawm acha que o mundo não estava preparado para uma revolução proletária naquele momento. É possível que seja uma suposição válida; e não é fácil provar o contrário. Mas cabe perguntar: será que algum dia houvera uma revolução que atinja imediatamente os principais países do mundo? Talvez o problema a resolver não seja o facto da Revolução de 1917 não se espalhar imediatamente pelo mundo, mas antes porque é que a chama da revolução proletária pôde ser tão rapidamente submergida pelas potências ocidentais e por uma vaga reaccionária mundial. Vaga que Hobsbawm mostra, detalhadamente, ser mais ampla que os movimentos baseados explicitamente no modelo italiano ou alemão de fascismo.

Em todo o caso, verificou-se concretamente que os bolcheviques ficaram isolados e encurralados numa revolução nacional, cuja preocupação passou a ser logo a simples sobrevivência. Facto consumado. Mas o problema aqui é que Hobsbawm faz uma ligação directa entre a sobrevivência da Revolução Russa e a sobrevivência de uma unidade política abrangendo todo o antigo Império Russo. Essa ligação só teria sentido na perspectiva de uma "revolução socialista num só país", caso em que o tamanho do país é uma questão vital. Hobsbawm, porém, parece não acreditar na viabilidade da revolução socialista só na Rússia. Então, seria o caso de fazer a distinção necessária: revolução mundial e sobrevivência da unidade do Império ex-czarista eram coisas diferentes e mesmo contrárias. Alias, o governo bolchevique, na sua primeira fase, não pretendia impor-se sobre todo o ex-império. Nessa fase é que foram concedidas, sem conflito, as independências da Finlândia, da Polónia e dos Estados Bálticos, todos anteriormente províncias do Império Russo. Nenhum desses novos países se declarou socialista. Nem por isso, o governo bolchevique se achou na obrigação de impedir a sua independência.

Não perceber a contradição entre revolução e império levou alguns historiadores (Hobsbawm) a valorizar a disciplina bolchevique de modo acritico, misturando disciplina consciente e arregimentação cega, além de atribuir aos bolcheviques objectivos que estes não tinham antes de 1921. Manter o Império havia sido o objectivo central do Czar e da impotente burguesia russa (impotente, em parte, porque se submetia ao Czar e por amor ao Império) o que não era, nesse momento, o objectivo dos revolucionários.

Sem perceber isso, não se pode entender como foi possível que, após uma revolução da importância da de 1917 (que despertou na humanidade as imensas esperanças descritas por Hobsbawm, no capítulo doze), se tenha imediatamente seguido o mais profundo retrocesso político do século. Apenas a não-extensão da Revolução Russa não é suficiente para explicar isso. A Revolução Francesa terminou militarmente derrotada. Nem por isso deixou de exercer influências libertárias que as próprias monarquias contra-revolucionárias tiveram que levar em conta para sobreviver. Já no caso da Revolução de 1917, ocorre o contrário. Cerca de dez anos depois desce a mais negra noite de todos os tempos: é a "meia-noite do século", disse Victor Serge, sem que o partido que dirigira a Revolução Russa tivesse perdido o poder. Alguma coisa de muito essencial deve ter deixado de funcionar, sob a máscara de uma falsa continuidade política. E deve ter sido uma reviravolta muito mais grave e profunda que o Thermidor da Revolução Francesa.

As consequências disso fizeram-se sentir antes, durante e no fim da Segunda Guerra Mundial. Hobsbawm descreve os sofrimentos causados pela Guerra como mero resultado das próprias operações militares. Mas nem tudo foi resultado inevitável do simples uso do poder destrutivo disponível na época. Na Primeira Guerra Mundial não se viu acto tão sanguinário como o massacre de quatro mil prisioneiros polacos, por ordem de Estaline, em 1940. A Paz de 1945 repetiu as barbaridades da Paz de Versalhes (com aumento), apesar da participação da potência 'socialista' entre os vencedores de 1945. A maior parte dos deslocamentos de povos no fim da última guerra foi puro revanchismo, com carácter explícito de limpeza étnica. Por incrível que pareça, no fim da Primeira Guerra Mundial foi possível ver um "presidente burguês": Woodrow Wilson, dos EUA - ridicularizado por Lenine -, pregar uma paz sem anexações. No fim da Segunda Guerra Mundial, não houve voz contra o revanchismo. Treze milhões de alemães foram expulsos da Europa oriental e central, com o único objectivo de aumentar o *lebensraum* eslavo. Foram expulsos simplesmente pelo facto de serem alemães. É de Estaline a frase: "Um alemão só é bom, morto". Não disse "um nazista", disse "um alemão"! Assim, o que W. Wilson não havia conseguido em 1919 - ser levado a sério como campeão da democracia da autodeterminação dos povos - foi conseguido por Roosevelt e Truman sem muito esforço. Porque estes tinham como termo de comparação, a URSS, não mais a Rússia revolucionária dos tempos de Wilson.

Hobsbawm dá uma grande importância à depressão dos anos 30, como factor determinante dos rumos políticos da época. A depressão teria tido um papel decisivo em fazer da democracia "uma planta frágil", em muitos países, o que até tem um fundo de verdade. Mas não é possível entender completamente a fragilidade da democracia no entreguerras sem lembrar o progressivo afastamento entre a luta por liberdades democráticas e a luta pelo socialismo, praticado pela III Internacional desde o seu início. Essa prática - depois teorizada para

justificar o despotismo estalinista - fez com que um segmento importante do movimento operário deixasse de ser um baluarte contra os movimentos restauracionistas da ordem social, gerados pelo capitalismo em crise. Antes de 1914, 'todo' o movimento socialista fora também um movimento libertário. Além disso, para Hobsbawm, o impacto da depressão teria sido a grande força renovadora das ideias económicas da época, porque a depressão teria desacreditado o pensamento económico clássico, abrindo espaço para as políticas de regulação do capitalismo posteriores. Especialmente como fundamento desse descrédito da ortodoxia económica, no segundo pós guerra, os "formuladores de decisões", como diz Hobsbawm, passaram a ter preocupações centrais: obter uma distribuição do rendimento mais igualitário do que a normalmente desejada pelo capitalismo 'puro' e evitar grandes níveis de desemprego.

Hobsbawm deixa-se levar muito facilmente pela crença na racionalidade dos "formuladores de decisões" das potências económicas. Ele chega ao ponto de chamar "reforma do capitalismo" à adopção das políticas de pleno emprego e bem-estar social no segundo pós-guerra. Tal 'reforma' é definida por ele como "essencialmente uma espécie de casamento entre liberalismo económico e democracia social".

Em situações de grande perigo social, os "formuladores de decisões" instalados no poder, tendem fortemente a dividir-se entre dois tipos básicos de saída, conforme as suas inclinações pessoais: partir para o confronto com os movimentos reivindicativos ou partir para concessões. Ora, no fim da Segunda Guerra Mundial, o perigo para o capitalismo era uma realidade assustadora. Diferentemente do que ocorrera no período anterior, nenhum país em guerra da Europa ocidental, excepto a Grã-Bretanha, conseguira manter de pé o aparelho de Estado. Todos os outros países beligerantes emergiram da Guerra com aparelhos de Estado improvisados, em que se misturavam instituições criadas pela resistência antifascista e instituições de emergência criadas pelos exércitos de ocupação. Em várias regiões, houve 'zonas libertadas' por *partisans* antes da chegada dos exércitos regulares. Tentar impor soluções de mercado 'puras/ortodoxas' naquela parte da Europa, naquela época, seria realmente contra-producente. Razão pela qual todos os economistas, com a tarefa de se dirigirem ao grande público, se tornaram subitamente humanistas sensíveis. Para explicar as suas mudanças de opinião, economistas antes conhecidos como empedernidos mastigadores de 'factores de produção', passaram a falar nas "tristes recordações" da Grande Depressão. Mas as tristes recordações não explicavam tudo. ...

Hobsbawm observa, pertinentemente, que os resultados da Segunda Guerra Mundial retiraram a extrema-direita do cenário político por um bom período de tempo. No fim da Guerra só os "formuladores de decisões" dispostos a fazer concessões, tinham voz e audiência. É isso que melhor explica por que foi tão fácil

fabricar um pacto aceitável entre trabalhadores e patrões, então promovidos à nova categoria de 'parceiros sociais'. Chamar a essas concessões "reformas do capitalismo" exagera o seu alcance e objectivos. As políticas de bem-estar social e pleno emprego do segundo pós-guerra foram uma resposta adequada a uma determinada situação política em que o sistema capitalista se encontrava extremamente fragilizado na Europa ocidental, ao passo que a oriental estava ocupada pela URSS. Mas mesmo nos EUA, cujo governo do Partido Democrata terminara a Guerra prestigiado, não havia condições para ignorar as esperanças da enorme massa mobilizada para a Guerra e que retornava na procura de um 'mundo melhor', que a propaganda oficial prometera durante todo o conflito. Por outro lado, em termos económicos, na Europa, partia-se de infra-estruturas destruídas, com os trabalhadores e toda a classe média, baixa e alta, reduzidos às rações alimentares distribuídas pelo Exército dos EUA. Quer dizer: as possibilidades de investimento eram aparentemente infinitas, com grande espaço para uma distribuição mais igualitária de rendimentos, sem renúncia a lucros (caso do Plano Marshall).

Hoje pode ver-se que aquela não era exactamente uma reforma do capitalismo, porque assim que as condições anormais deixaram de existir, o estado de bem-estar começou a ser atacado. E já nos anos 80, todos os economistas com 'clientes importantes' voltaram aos mesmos argumentos clássicos dos anos 20 e 30. Ou seja, voltaram simplesmente ao seu estado normal. Porque as democracias liberais parecem agora firmes – e os "formuladores de decisões", de momento, não estão a visionar a menor nuvem negra no horizonte à esquerda.

Talvez o menos conseguido do livro seja a falta de conclusões convincentes sobre o "socialismo real" e o colapso da URSS. Sem dúvida, é bastante boa a comparação que Hobsbawm faz entre a URSS e China, assim como a sua percepção de que o Estado burocrático chinês se mantém porque lançou as suas reformas sobre uma população maioritariamente camponesa. Mesmo assim, não é o caso de deixar passar sem retoque a opinião dos *media*, impressionada com a aparente estabilidade do regime chinês. E quanto às reformas de Gorbachev, a conclusão de que: "A URSS sob Gorbachev caiu nesse poço em expansão entre a *glasnost* e a *perestroika*", é muito pouco para explicar um colapso estrondoso que, por incrível que pareça, apenas cinco anos antes estava fora de qualquer previsão, mesmo por parte dos seus mais ferrenhos adversários.

Não há como fugir à impressão de que, a respeito da URSS, viveu-se um equívoco universal durante decénios. Seria preciso pelo menos tentar uma explicação que começasse a abordar esse equívoco, partilhado pela direita e pela esquerda, quanto ao carácter e, sobretudo, à viabilidade do "socialismo real".

Em certo ponto do livro, Hobsbawm parece reconhecer que o regime soviético era inviável:

A tentativa de construir o socialismo produziu conquistas notáveis - não menos a capacidade de derrotar a Alemanha na Segunda Guerra Mundial -, mas a um custo enorme e inteiramente intolerável, acabando por revelar uma economia sem saída.

As "conquistas notáveis", no caso, estão todas ligadas à industrialização da URSS, que chegou a projectar-se à condição de segunda potência industrial do mundo, partindo praticamente do zero no fim da Guerra Civil, em 1920. Entretanto, o facto de essa industrialização terminar num beco sem saída recoloca o problema da excelência do método escolhido ou de algum equívoco fundamental que deve ter havido nas suas origens; ou surgido nalgum ponto da sua edificação.

Para tentar uma primeira resposta, poder-se-ia inquirir se uma industrialização obtida a chicote pode ter vida longa. O senso comum já é suficiente para suspeitar que o chicote não é bom instrumento para desenvolver a criatividade. O chicote pode fazer a URSS alcançar momentaneamente o Ocidente, mas não ultrapassá-lo. A coerção desmesurada já continha os germens da estagnação tecnológica que levaria a URSS ao impasse mais tarde. Isso pode ser afirmado, mesmo que se queira aceitar o chicote como "motor" válido para a construção de algum "socialismo" monástico de baixo consumo. De qualquer maneira, no caso da URSS real, interessa ressaltar que o resultado alcançado foi provisório. A sua industrialização avançava inexoravelmente para um beco sem saída.

No entanto, apesar de reconhecer que o resultado final da industrialização estalinista foi a "economia sem saída", Hobsbawm mantém-se apegado à ideia de que a URSS não teria outro caminho a seguir nos anos 20-30:

Qualquer política rápida de modernização da URSS, nas circunstâncias da época, tinha que ser implacável e, porque imposta contra o grosso da população, impondo-lhe sérios sacrifícios, coerciva em certa medida.

A própria frase - "política (...) coerciva em certa medida" - deixa no ar uma questão: em que medida? Aquela medida de coerção foi correcta? Mais lógico, à luz do que sabemos hoje, seria dizer que talvez alguma coerção fosse inevitável "nas circunstâncias da época", porém a coerção estalinista provou ser incompatível com uma industrialização inovadora e sustentável a longo prazo. Ou, até mesmo, poderia continuar a aceitar que, em 1929, não houvesse um caminho muito diferente à disposição de Estaline, mas para ser coerente com sua própria conclusão final sobre a economia soviética, Hobsbawm deveria também lembrar que o governo da URSS tinha que encontrar um meio de dispensar a coerção "contra o grosso da população", o mais cedo possível, se quisesse manter a economia viável.

Sobra a impressão de que, a respeito da URSS, o discurso de Hobsbawm é, em parte, emotivo. Isso já transparecia fortemente na corroboração implícita das palavras de Oskar Lange (Arrighi: 1996):

Havia uma alternativa para a corrida indiscriminada, brutal, basicamente não planeada, ao primeiro plano quinquenal? Gostaria de dizer que havia, mas não posso.

Hobsbawm parece não se dar conta que Oskar Lange, um defensor da economia planificada, morreu em 1965, ou seja, morreu a tempo de levar consigo as suas convicções intactas. Os que morreram ou vieram a morrer depois de 1991 não têm mais esse privilégio, a não ser que, de 1989 em diante, tenham passado a circular de olhos vendados.

Além do mais, já antes do desabamento da URSS, surgiram novas informações sobre os anos 30, que O. Lange não chegou a conhecer. Informações que Hobsbawm mostra ter, ao sugerir veladamente que, somente para o Segundo Plano Quinquenal (1933-1937), poder-se-ia fazer uma estimativa de 16,7 milhões de mortos, vítimas da fome e da repressão. Isso é inferido da constatação do decréscimo da população da URSS no período do plano; informação classificada como secreta em 1938. Quer dizer: Estaline proibiu a divulgação das estatísticas demográficas do Segundo Plano Quinquenal porque estas depunham contra a sua "vitória econômica".

As informações que se têm hoje sobre os anos 30 são arrasadoras. Mesmo continuando a aceitar que a URSS não poderia dispensar a imposição de sacrifícios ao povo naquela época, sobram argumentos mais que suficientes para afirmar, em 1990, que aquela coerção foi de eficácia imediata altamente duvidosa, além de comprovadamente nefasta para o desenvolvimento futuro da URSS. Nessa questão da suposta necessidade histórica do estalinismo, talvez melhor seja deixar falar Moshe Lewin que, já na década de 60, tinha escrito em *La Paysannerie et le Pouvoir Soviétique*, na qual onde, após descrever detalhadamente a enorme perda de energia humana e de meios materiais gerada pelos zigue-zagues desastrosos de Estaline durante a colectivização da agricultura, conclui:

Se é certo que a industrialização devia acarretar mudanças profundas no campo, é falso, a nosso ver, imaginar que tais mudanças só poderiam ser feitas através daquela colectivização que a Rússia experimentou. Por que fazer do kolkhoz a única forma de exploração colectiva, quando as estruturas aldeãs sugeriam outras soluções? (...) Pretender que a liquidação da esquerda, adepta entusiasta da colectivização e da política antikulak fosse uma pré-condição capital da industrialização futura e que essa liquidação devesse ser feita por um Estaline que, nessa época (1928-1929), sequer refletira sobre o que seria uma

política futura, significa sustentar uma teoria bem estranha. So e possível subscrevê-la aceitando outra teoria igualmente bizarra, que consiste em apresentar Estaline como um "deus ex machina", como o unico homem no Partido capaz de transformar a Rússia em país industrial.

Paralelamente à sua apreciação sobre a economia da URSS, Hobsbawm vai passando uma ideia, igualmente afectada pelos seus sentimentos pessoais, sobre a legitimidade dos Estados erguidos em nome do "socialismo real". Os acontecimentos espectaculares do fim dos anos 80 e início dos 90, na Europa oriental e na URSS, dão larga margem a um questionamento da própria legitimidade dos regimes instaurados nessa parte do mundo.

A respeito da Europa oriental, Hobsbawm nota que as burocracias desses países procuraram retirar-se do poder discretamente (excepto na Roménia), "porque tinham visivelmente perdido a justificativa que mantivera os seus quadros comunistas no passado". A justificativa, no caso, era o "socialismo real", que só funcionava sob a tutela da URSS. Quando esta acabou, surgiu uma epidemia de amnésia na Europa oriental. De repente, os seus governantes não se lembravam mais de como tinham ido parar ali.

Para a URSS, a opinião de Hobsbawm é diferente:

Ao contrario de muitos estrangeiros, todos os russos sabiam bem quanto sofrimento lhes coubera e ainda lhes cabia (em 1953). Contudo, em certo sentido, pelo simples facto de ser um governante forte e legitimo das terras russas e delas um modernizador, ele (Estaline) representava alguma coisa deles proprios.

Parece-nos que depois de confundir sobrevivência da revolução com sobrevivência do Império Russo, Hobsbawm só podia confundir conformismo do povo com legitimidade do Estado estalinista.

A legitimidade do Estado soviético nasceu e ficou ligada até ao fim nos seus laços com a Revolução de Outubro. Esses laços deixaram de ter realidade efectiva já nos anos 20, porem todos os burocratas que liquidaram as esperanças de Outubro tinham consciência de que a legitimidade da sua dominação dependia daqueles laços. Por isso, mantiveram a farsa do "socialismo" enquanto puderam. Quando não puderam mais, foi um salve-se quem puder. Diante de todos os acontecimentos dos anos 80 e 90, pode-se afirmar que a brutalidade aparentemente absurda de Estaline decorria, em parte, da sua legitimidade precária. Só partindo dessa premissa se pode começar uma discussão séria sobre as hecatombes de Estaline, superando a mera lamentação humanitária, assim como o conformismo com a suposta inevitabilidade de um regime "implacável" naquela época e lugar.

Somente um regime de legitimidade precária pode desabar da noite para o dia sem que se manifestem forças sociais significativas em sua defesa. O grande argumento histórico pró-Estaline (lembrado por Hobsbawm) foi a sua vitória sobre Hitler. De facto, foi a vitória sobre os nazis que deu à burocracia do Kremlin a autoridade que lhe permitiu prolongar o seu regime até ao fim dos anos 80. Entretanto, uma visão mais detalhada nos grandes factos históricos é indispensável, para quem não se quer contentar com panegíricos.

A agressão hitleriana mostrou, desde o seu primeiro momento, uma face brutalmente racista e antieslava (não só anticomunista), que tornou impossível qualquer movimento de simpatia em relação aos invasores por parte dos povos da Europa soviética, excepto de alguns, não-eslavos, da área do Cáucaso. É inegável que o extremo reaccionarismo do comando nazi foi um factor favorável a Estaline; do mesmo modo que o extremo reaccionarismo dos "brancos" na época da Guerra Civil (1918-1920) fora um factor favorável aos bolcheviques. O racismo antieslavo do comando nazi facilitou a aglutinação dos russos, ucranianos e bielorrussos em torno do único Estado que parecia capaz de salvá-los da aniquilação completa. Estaline mobilizou o povo fazendo apelo basicamente ao patriotismo. Os operários escreviam sobre os tanques, antes de enviá-los para a frente: *za rodinu* (pela pátria). Se Estaline tivesse tentado mobilizar o povo pelo "socialismo" dos Planos Quinquenais, certamente ter-se-ia aniquilado. Não é por acaso, que o nome oficial da Segunda Guerra Mundial na URSS era 'Grande Guerra Patriótica'. E assim a Guerra foi entendida pelo povo. Isso permitiu qualificar a legitimidade ganha pelo regime com a vitória sobre a agressão nazi. O regime legitimou-se como defesa eficaz dos povos eslavos contra agressores externos. Quer dizer: obteve um novo tipo de legitimidade, mais restrito. Nem antes, nem durante, nem depois da Guerra, o "socialismo" de Estaline foi sentido como aceitável e legítimo pelos povos da URSS, eslavos ou não.

O próprio Hobsbawm ressalta o apoliticismo extremo do povo nos países do "socialismo real". Ora, o apoliticismo na URSS tinha um significado especial. Era o único país do mundo que não podia ter um povo apolítico. Porque era o único que tinha como meta oficial 'elevar o nível de consciência política da população', para isso restringindo a propaganda religiosa e instituindo um certo 'marxismo' como matéria obrigatória em todos os níveis de ensino. Sob tal ordenamento da vida cultural, o profundo apoliticismo do povo soviético valia como uma rejeição maciça do regime.

Então, as conclusões devem ser tiradas: o Estado soviético conseguiu legitimar-se? Sim. Porém, em primeiro lugar, conseguiu-o somente depois da Segunda Guerra Mundial e não para todos os povos da URSS; em segundo lugar, essa legitimidade parcial e diferente da pretendida originalmente não dizia respeito ao "socialismo real".

Diga-se, de passagem, mesmo pretendendo que o apoliticismo do povo soviético não seria evidência suficiente da legitimidade precária do seu Estado, as reacções nacionalistas que se seguiram ao desmoronamento do regime não deixariam margem para dúvidas: ao primeiro abalo da capacidade repressiva do Estado soviético (em particular a desarticulação da KGB, vitimada pela glasnost), a 'União' entrou em rápida dissolução, inclusive a união 'interna' da Rússia.

Esta última reflexão conduz-nos, no fim deste percurso, a uma derradeira questão, que decorre de um olhar retrospectivo sobre as grandes mudanças que afectaram o mundo e a sua história nos últimos anos: como será o mundo e em particular a Europa depois deste século, o mesmo é dizer, amanhã?

Como afirmou René Rémond, assistiremos, pela primeira vez, ao nascimento de uma civilização única para toda a humanidade e caminharemos para uma unificação progressiva ou, pelo contrário, para a perpetuação das divisões tradicionais e o aparecimento de novos antagonismos?

O desmoronamento do comunismo, a deslocação do bloco que se constituiu sob coacção, modificando radicalmente o mapa político e a relação de forças, restituem à Europa possibilidades acrescidas de desempenhar um papel relevante. O centro das altas pressões já não está sobre Moscovo, mas sobre as democracias liberais. As capitais do leste voltam-se para o Ocidente e todos os estados recentemente emancipados, logo que recuperaram a sua autonomia, solicitaram a admissão no Conselho da Europa e estão a apresentar a sua candidatura a relações que desejam privilegiadas com a Comunidade Europeia e alguns pedem a sua adesão de pleno direito (Rémond: 1994).

De qualquer forma, seja qual for o futuro da construção europeia, impõe-se uma distinção que dita uma perspectiva mais justa das coisas: entre a Europa como potência, política ou económica, e a Europa como fonte de Cultura e como foco de civilização. Por muito diferentes que sejam, os dois aspectos sempre se confundiram. Como seria possível dissociá-los? Estão historicamente ligados: foi por dispor de uma superioridade material, técnica, militar, que a Europa inculcou nos outros os seus valores e as suas ideias. Também é verdade que os últimos acontecimentos nos Balcãs, mostraram que a Europa já não conta como grande potência, ainda que o seu peso pudesse ser por vezes determinante se se unisse para falar a uma só voz.

Poderá inferir-se daqui que a Europa cessou de existir como foco de civilização e deixou de exercer uma certa influência nos outros continentes? Pelo contrário, ideias, sistemas filosóficos, modelos de organização política, económica ou social, continuam a ser importados da Europa ou dos países que são seus herdeiros. Na ordem política, logo que alcançam a sua autonomia, todos os povos, assim como os respectivos governos, aspiram a criar Estados concebidos segundo o modelo do Ocidente, que foi quem o inventou. As próprias noções a que se referem, Estado,

nação, democracia, povo, foram elaboradas e experimentadas pela Europa. Os ideais de liberdade, de igualdade, de soberania, os princípios de governo, vêm também do Ocidente. O desmoronamento dos regimes Totalitários, em todo o mundo, deixa o campo livre à democracia liberal e pluralista, à filosofia dos direitos do homem que nasceram na Europa (Rémond: 1994).

No final do livro, Hobsbawm descreve a crise da própria economia capitalista. Ao lado de muita informação importante, Hobsbawm tira algumas conclusões temerárias. Como, por exemplo: "O triunfalismo neoliberal não sobreviveu aos reveses do início dos anos 90". Foi muito optimismo de Hobsbawm achar que o neoliberalismo se encontrava abalado em virtude dos sofrimentos que estava a causar à humanidade a partir de meados dos anos 80.

Infelizmente, a história não é um sistema de reflexos sociais perseguindo o caminho do menor sofrimento. Se fosse assim, não se teria conseguido descer aos abismos de repressão sanguínea atingidos durante o "breve século XX".

Sem dúvida, é de certo modo verdadeira a exposição do que Hobsbawm considera uma depressão económica comparável à dos anos 30, hoje estendendo-se em graus diversos no mundo inteiro (crises bolsistas e desmoronamento das economias asiáticas). Entretanto, Hobsbawm subestima a capacidade de cinismo dos economistas com acesso ao poder e aos grandes *media*. Para eles, o que se está a passar é apenas um processo "inevitável" de adaptação à "globalização económica". O sofrimento dos seres humanos não é parâmetro de avaliação dos resultados das políticas decididas pelos clientes desses economistas. E vai continuar sendo assim, enquanto reacções sociais de grande envergadura não obriguem os "formuladores de decisões" a reverem os seus parâmetros.

É verdade que o período sobre o qual Hobsbawm incide a sua análise mudou imenso. No início do século XX, os nacionalismos tornavam a cooperação internacional mais difícil, reforçando a noção de comunidade nacional como dona do seu destino. A democracia não tinha grande efeito sobre as características fundamentais dos Estados soberanos. A democracia, no sentido do governo representativo, baseado no sufrágio universal, tornou-se realmente uma ideologia e uma aspiração universal ao longo de todo o século XX. Regimes não democráticos são, agora, símbolos do fracasso político e atraso económico crónico.

As revoluções de 1989, no Leste Europeu, e as suas consequências levaram a uma ampla percepção do mundo actual como um mundo em que os Estados-nação estão a perder a sua capacidade de governabilidade e os processos de nível nacional estão a ceder a sua primazia aos processos globais.

Costuma-se dizer que estamos numa **era** em que a maior parte da vida social é determinada por processos globais, em que culturas, economias e fronteiras nacionais estão a dissolver-se. A noção de um processo de globalização económica rápida e recente é fundamental para essa percepção. Sustenta-se que uma

economia realmente global emergiu ou está em processo de emergência e que, nesta, as economias nacionais distintas e, portanto, as estratégias internas de administração económica nacional são cada vez mais irrelevantes.

A economia mundial internacionalizou-se nas suas dinâmicas básicas, é dominada por forças de mercado incontrolláveis e tem como principais actores económicos e agentes de troca, verdadeiras corporações transnacionais que não devem lealdade a Estado-nação algum e estabelecem-se em qualquer parte do mundo em que a vantagem do mercado impere.

Há uma certa verdade na afirmação segundo a qual a política nacional nos países avançados é cada vez mais uma política 'fria' (Hirst e Thompson: 1998). Já não se trata de uma questão de guerra e paz ou de conflitos de classes. Também não se trata de uma questão de mobilização de massas para esforços nacionais comuns de vida ou de morte, como ocorreram ao longo do 'breve século XX' e que Hobsbawm os analisou. Por isso, se considera que a política nacional torna-se como a política municipal, uma questão de oferecer serviços triviais. Assim, ao invés de outros períodos deste 'breve século XX', a energia esvai-se da política convencional e dos partidos estabelecidos, o cidadão desmotiva-se para participar nos actos democráticos e algumas elites e intelectuais deixam de ser atraídos por uma carreira política.

A política flui em direcção à política da moralidade – em questões como o aborto, direitos dos homossexuais, direitos dos animais e o meio ambiente. A política activista ou 'quente' pode ser exercida na sua antiga acepção sem receio de que esta vá desviar a atenção das questões nacionais vitais – pois essas são agora triviais.

Diante do colapso do socialismo de Estado e das lutas anti-imperialistas do Terceiro Mundo, a esquerda vê de certa forma na globalização a continuidade da realidade do sistema capitalista mundial, ao passo que a direita insiste numa retórica de futilidade das estratégias reformistas sociais nacionalistas. A esquerda pode estar enfraquecida, mas os reformistas também não podem declarar que possuem políticas pragmáticas e efectivas. A esquerda e a direita podem, assim, celebrar o fim da era Keynesiana. Estes argumentos têm alguma força. Não há dúvida alguma de que a importância e o papel do Estado-nação mudou visivelmente desde a era Keynesiana. Os Estados são menos autónomos, têm menos controlo exclusivo sobre os processos económicos e sociais dentro dos seus territórios, e são menos capazes de manter a singularidade nacional e a homogeneidade cultural.

Existem certas áreas em que o papel do Estado mudou radicalmente e, em consequência, enfraqueceu/declinou a sua capacidade de controlar os processos sociais e económicos internos.

Sabe-se que as comunicações digitalizadas – telefones móveis, internet, satélites, redes de computador, etc. – tornaram praticamente impossível por parte

do Estado o licenciamento e o controlo dos meios de comunicação, enfraquecendo não só as ditaduras ideológicas, mas também todas as tentativas de preservar a homogeneidade cultural pela força do Estado.

As comunicações modernas formam a base de uma sociedade civil internacional, povos que compartilham interesses, bem como associações que cruzam fronteiras. Os *media* internacionais também possibilitam que uma série de culturas cosmopolitas, de elite, de cariz popular, científicas e artísticas, estejam ligadas por meio de dispositivos comunicacionais a nível mundial, muito mais do que nacional. Essas culturas, desde as crianças que assistem às animações da Disney na televisão, até aos cientistas que trocam impressões através do **e-mail**, são indubitavelmente internacionais.

As "culturas nacionais" são simplesmente, partes de um conjunto de culturas em que os cidadãos participam com objectivos diferentes. As culturas cosmopolitas e nacionais interagem. As "culturas nacionais", que objectivam dominar a sociedade dos indivíduos, são crescentemente projectos de resistência ao mundo e dele se retiram. O nacionalismo introspectivo e o fundamentalismo cultural/religioso são políticas de perdedores. Esses nacionalismos e fundamentalismos realmente existem e continuarão a desenvolver-se, mas à medida que os seus projectos políticos têm êxito, eles têm o efeito de marginalizar as suas sociedades. Embora sejam respostas para o atraso económico, ao invés, esses nacionalismos reforçam-no. O mesmo acontece com os grupos sociais nas sociedades avançadas que reivindicam uma identidade distintiva, seja étnica, religiosa ou qualquer outra: condenam os seus membros à marginalidade social.

Embora tendo em atenção tudo o que atrás referimos, é evidente e inegável que a existência de línguas e religiões diferentes, como argumentou Kant, realmente garante a diversidade cultural. Tradições culturais locais distintas, continuarão a coexistir com as práticas culturais cosmopolitas. Entretanto, o que está ameaçado é a ideia de uma cultura nacional exclusiva e realmente auto-suficiente, da qual os indivíduos são simplesmente exemplares que compartilham a mesma língua as mesmas crenças e actividades.

Os Estados, em períodos bem vinculados do século XX, tentaram energicamente criar (nalguns casos com bastante êxito) essas culturas, através de sistemas comuns de educação nacional, serviço militar, enquadramento dos tempos livres, etc.. Os Estados, tentaram transformar os seus "cidadãos" em artefactos de si próprios, espécimes representativas da cultura nacional.

Em nome da liberdade individual, do bem estar socio-económico, dos valores do cosmopolitismo e da diversidade cultural, devemos pugnar para que os Estados sejam mais responsáveis nas suas políticas e, simultaneamente, reivindicar para que possam fazer menos coacção sobre as nossas imaginações e crenças.

Antes de terminar as palavras que corporizaram a breve análise do extenso livro de Hobsbawm, reafirmo tal como o autor, que "o velho século XX" não acabou

bem. Um mundo de riqueza e pobreza, um mundo rico que negocia cada vez mais consigo e com uns poucos novos países industrializados favorecidos, um mundo com diferenças aterrorizantes e enormes entre padrões de vida das nações mais ricas e das mais pobres, um mundo assim, não é provável que seja seguro ou estável. O novo século, que seja um mundo melhor, mais justo e mais viável. Reafirmar, ainda, que determinadas ideologias, nacionalismos e/ou fundamentalismos não alterarão a questão da pobreza ou da exclusão. No entanto, se o mundo tivesse de convergir para uma civilização comum, esta civilização deveria certamente muito às ideias que surgiram na Europa e às experiências realizadas desde há alguns séculos.

Bibliografia

- ARRIGHI, G., *O longo século XX*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996
- FURTADO, C., *O capitalismo global*, São Paulo, Paz e Terra, 1998
- GONÇALVES, R., *Globalização e desnacionalização*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999
- GUIBERNAU, M., *Nacionalismos. O Estado nacional e o nacionalismo no século XX*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997
- HIRST, P. e THOMPSON, G., *Globalização em questão*, Rio de Janeiro, Vozes, 1998
- HOBBSBAWM, E., *A era dos extremos: história breve do século XX 1914-1991*, Lisboa, Editorial Presença, 1996
- LEWIN, M., *La paysannerie et le pouvoir soviétique*, Paris, Monton, (s.d.)
- REMOND, R., *Introdução à História do nosso tempo: do Antigo Regime aos nossos dias*, Lisboa, Gradiva, 1994
- TAVARES, M. C., *Poder e dinheiro: uma economia política da globalização*, Rio de Janeiro, Vozes, 1997
- VIEIRA, L., *Cidadania e globalização*, Rio de Janeiro, Record, 1997

O PODER E A POLÍTICA

A zona costeira portuguesa como indicador da eficácia do poder

ROSÁRIO BASTOS / ULISSES MIRANDA AZEITEIRO

I - Introdução

Ilídio Alves de Araújo termina a sua obra *O essencial sobre o litoral português* (ARAÚJO, 1987) com uma reflexão que consideramos lapidar. Refere que *"O Litoral é precisamente a zona do país onde, por inoperância ou incompetência da Administração Pública, mais se acumulam os atropelos e atentados de toda a espécie contra os mais valiosos recursos económicos do Povo Português. Ele constitui, por isso, o melhor indicador da eficácia dessa Administração"* (ARAÚJO, 1987), conclui o autor. Deste modo, quer-nos parecer pertinente que num trabalho que tem por tema genérico as relações entre o poder e a política (ou vice-versa) se aborde a gestão de uma faixa do território nacional tão importante como seja a da zona costeira. A Orla Portuguesa já pela sua extensão, já pela sua importância socio-económica, exige um estudo sistemático e aturado o qual, em nosso entender, não se compadecesse com os limites metodológicos e analíticos adscritos a um determinado ramo do conhecimento científico. No vertente caso, decidimos fazer jus à designação do Centro de Estudos onde temos a grata honra de apresentar este trabalho e apelar à interdisciplinaridade, conjugando a investigação histórica com a rigorosa análise ambiental, por forma a obtermos uma visão mais globalizante (e logo mais credível) da nossa faixa litorânea (QUAINI *in* FERRO, 1986)¹.

Devemos dizer, em abono da verdade, que o trabalho que aqui vamos apresentar se circunscreve tão-só a uma fase muito preliminar de um projecto mais amplo e, quiçá, ambicioso, que tomámos a cargo e que terá como objecto de estudo *A Zona Costeira Portuguesa: da análise diacrónica ao entendimento para a sua correcta gestão e planeamento sustentável*.

Julgamos perfeitamente dispensável a justificação da premência do tema. E se o não fosse, bastaria parafrasearmos Lucio Gambi quando na introdução à *Historia de Itália* afirma: *“a Itália moderna é semelhante ou quase igual, em termos do ambiente, à de 50 mil anos atrás, quando a observamos de uma altura de uma centena de quilómetros. Se, pelo contrário nos aproximamos da superfície, onde vivem os homens... os menores elementos ou formas ambientais aparecem diferentes dos daqueles séculos remotos. Esta diversidade resulta exclusivamente da história humana..., no seu sentido mais lato, ou seja a que abrange os objectos e forma da natureza a que o homem atribui certo valor ao considerá-los ou ao dedicar-lhes qualquer plano de acção”* (FERRO, 1986).

Assim, tal como acontece com a captação de uma imagem fotográfica, à medida que fechamos o zoom perdemos a visão panorâmica para focalizarmos o pormenor. Neste projecto a imagem fotográfica corresponderá à zona costeira portuguesa e o zoom fechar-se-á, retrospectivamente, até à formação de Portugal.

Ja Orlando Ribeiro (in CASTELO-BRANCO, 1986) alertara *“(...) não basta conhecer as actuais possibilidades portuárias do litoral português, é necessário determinar, a partir do estudo do processo evolutivo da costa, as possibilidades outrora existentes e hoje desaparecidas e ainda a cronologia dessa evolução. Não bastara saber que houve uma enseada, a qual podia servir de ancoradouro e que actualmente não existe. É necessário saber até quando essa enseada existiu como tal e até quando teve possibilidades de ser utilizada como ancoradouro.*

Sucedo, todavia, que se a determinação dos casos de evolução da nossa costa está feita de modo completo ou quase completo, já o actual conhecimento da cronologia dessa evolução é bastante incompleto e por vezes imperfeito. Tal deve-se, em parte, as dificuldades que essa investigação encerra, em parte, a que poucos estudiosos se têm debruçado sobre ela”.

Tentemos a nossa modesta contribuição.

II - Explicação do projecto

Todos os países que confinam com o mar têm de encontrar modelos e estratégias de gestão da zona costeira. A zona costeira em estudo neste projecto é a portuguesa que, não obstante apresentar uma das primeiras faixas de Dominio Publico Maritimo do mundo, não conheceu ainda qualquer estratégia governamental em ordem ao seu ordenamento global. Os povos que ocuparam a faixa ocidental peninsular sempre se habituaram a conviver com o mar: fonte de recursos, via de comunicação mas, igualmente, objecto de angústia pelos perigos e calamidades que por vezes provocava. O mar, que no dizer de Fernão Lopes,

transformou Lisboa numa cidade cosmopolita onde polulavam *·muitas e desvairadas gentes·* foi objecto de preocupação e legislação por parte do poder central. Propõe-se neste projecto o levantamento e análise das fontes históricas (inéditas ou publicadas) que possam fazer eco das directrizes régias ou governamentais que pautaram a intervenção humana na zona costeira portuguesa. Intenta-se assim perceber se, desde tempos remotos, existiu alguma linha de actuação concertada para a zona costeira, ainda que pontual, ou se, pelo contrário, a relação com esta faixa do território foi estabelecida em função das necessidades de momento e da vontade de quem influencia junto dos órgãos de decisão e daqueles cujo poder que detém permite agraciar grupos de pressão. Ontem como hoje nem sempre imperou a força da razão: por vezes a razão da força ecoou mais alto. Convém, no entanto, precisar quando, onde e porquê. E convenhamos nem tudo terá sido arbitrário ou nefasto. Por exemplo, os brasileiros estão a “ressuscitar” legislação de D. Pedro V relativamente ao estipulado para os territórios da União.

São pois objectivos deste projecto os seguintes:

1.1 – Caracterização qualitativa do impacto humano na zona costeira portuguesa ao longo da história:

1.1.1 – no controlo das descargas fluviais (e assim caracterizar a diacronia de possíveis alterações no tempo de residência das águas estuarinas e fluxos sedimentares em direcção à zona costeira);

1.1.2 – no planeamento e gestão da arborização da zona costeira e no tipo de uso do solo e práticas agrícolas (e assim caracterizar a diacronia das possíveis alterações na erosão dos solos e movimentação de sedimentos para a zona costeira);

1.1.3 – nas actividades de drenagem (e assim avaliar os balanços sedimentares pela análise da sua diacronia);

1.1.4 – na engenharia costeira (e assim estudar a sua justificação na sua diacronia);

1.1.5 – na resolução de conflitos de interesses (e assim perceber as várias políticas e/ou entendimentos da gestão e planeamento das zonas costeiras).

1.2 – Abordagem heurística e hermenêutica da documentação régia e governamental respeitante à zona costeira desde a formação de Portugal até à actualidade com base:

1.2.1 – Ordenações régias;

1.2.2 – Chancelarias régias;

- 1.2.3 - Forais;
- 1.2.4 - Diário do Governo;
- 1.2.5 - Diário da Republica;
- 1.2.6 - Legislação Avulsa.

- 1.3 - Interpretação integrada da informação histórica no contexto do problema ambiental em questão.
- 1.4 - Estabelecimento de objectivos de sustentabilidade com base na informação fornecida pelo estudo.
- 1.5 - Disponibilização da informação recolhida às entidades governamentais competentes na gestão e planeamento das zonas costeiras.
- 1.6 - Publicação dos resultados.

No presente estado da nossa investigação limitar-nos-emos a apresentar um ponto da situação relativamente ao actual estado dos conhecimentos e investigação. Parece-nos que não é dispendioso traçar o *“state of the art”* antes de encetarmos um projecto tão audacioso. É exactamente isso que tentaremos fazer de imediato.

III - O estado actual dos conhecimentos

III.1 - O desenvolvimento da geo-história: Análise da zona costeira portuguesa

III.1.1 - Cronologia da investigação

Traçar o panorama da análise feita à faixa costeira portuguesa implica, necessariamente, uma abordagem geo-histórica, entendendo-se por esta não *“a mera junção do estudo da história e da geografia, mas uma perspectiva de investigação e interpretação da história em que esta se amplia e consolida pelo recurso ao conhecimento da geografia.”* (CASTELO BRANCO, 1986).

Joaquim Romero Magalhães (1980), no seu estudo *As Descrições Geográficas de Portugal: 1500-1650. Esboço de Problemas*, publicado na *“Revista de História Económica e Social”*, faz uma análise bastante enriquecedora do percurso intelectual no que concerne à representação geográfica do território nacional. As balizas cronológicas deste estudo situam-se entre a Alta Idade Média e a Época Barroca. No primeiro período assinalado detectam-se duas tendências opostas. Por um lado, a civilização cristã tende a desvalorizar os escritos dos autores clássicos pelo que Estrabão, Plínio ou mesmo Ptolomeu passam a ser cada vez menos

referenciados e, quando o são, apenas se ressaltam pormenores pitorescos de monstruosidades ou casos estranhos. A grande autoridade neste domínio passa a ser o compilador Juliano Solinio e, com ele, "*(...) não se descreve a realidade envolvente que se não percebe. No mundo dos homens (o mundo pequeno numa das concepções dos mundos concêntricos de raiz aristotélica...), produto da vontade do Criador, vive-se, sem se procurar explicação para fenómenos que são apenas considerados dados de facto. (...) O que se sabia do mundo grande (máquina do Universo) e do mundo elementar (os quatro elementos) vinha compendiado em Orosio e Isidoro. Não há distanciação que permita observar e descrever. Muito menos alcançar a compreensão e explicação da natureza. A representação cartográfica tem de seguir pelas mesmas vias, combinando símbolos com legendas, sem que sequer se atenda a distâncias e dimensões relativas na disposição das terras e mares*" (MAGALHÃES, 1980).

Paralelamente, desenvolve-se no sul peninsular uma outra concepção, a islâmica, que recorre à atitude helenística de observação da terra e do meio natural. É neste contexto que o cordovês Ahmed ben Mohâmed Arrizi (888-955?), mais tarde conhecido vulgarmente pelo Mouro Rasis, escreve a sua *Geografia*. Das terras que viriam a integrar o futuro espaço português, descreve com alguma veracidade mas sem grande precisão, Beja, Santarém, Lisboa e Ossónoba (Algarve) (MAGALHÃES, 1980).

"A civilização muçulmana, síntese original dos pensamentos grego, semítico (aramaico e hebraico), persa e hindu-, atinge o seu ponto culminante no século XI (...) quer na teoria cosmográfica, regressando às fontes gregas, muito especialmente Ptolomeu, não esquecendo o contributo persa e indiano, quer sobretudo pela prática e registo da observação astronómica. Igualmente na cartografia se começam a representar terras observadas e medidas", se bem que ainda de forma elementar (MAGALHÃES, 1980).

Com o decorrer da Idade Média, cultura islâmica e cristã foram-se miscigenando. Contudo, tal facto não levou a que os relatos geo-históricos assumissem grande credibilidade. Assim, no século XV, surge um novo género de literatura de viagens: os chamados *Livros de Arautos*, cujo exemplar mais antigo data de 1416, sendo o seu autor natural de Lamego, contemporâneo da organização deste «ofício» por D. João I, a seguir à batalha de Aljubarrota. Segundo Joaquim Veríssimo Serrão, este arauto terá pertencido à casa de D. Afonso, conde de Barcelos e futuro duque de Bragança, cujas armas são as únicas produzidas no texto (para além das do próprio Rei). O manuscrito, hoje reduzido a fragmentos, reflecte uma verdadeira geografia da Europa, a maior das quais seria a Grécia, a seguir a Alemanha, as Espanhas, as Gálias e, por fim, a Itália (DAVEAU & RIBEIRO, 1986). *" À semelhança do que ocorre às escalas da Europa e de Espanha, a descrição de Portugal é feita através da apresentação sucessiva dos seis elementos*

territoriais que a constituem: cinco partes e um reino (o Algarve). (...) A apresentação regional segue uma ordem bastante rigorosa e ministra abundante informação, numa linguagem densa e rápida, que não recusa a caracterização, através do uso frequente de adjectivos (DAVEAU & RIBEIRO, 1986).

Temos, deste modo, a visão que um homem culto do sec. XV tinha do seu próprio país. Na descrição que faz, o arauto sobreleva a estrutura económico-administrativa como foco de organização territorial, destacando os dois grandes portos marítimos de Lisboa e Porto. Duas regiões aparecem distorcidas, a saber, Trás-os-Montes e Alentejo mercê, provavelmente, da possível residência do autor em Barcelos, do cotejo de documentação administrativa escrita de tipo centralizador e, também, do manejo de mapas antigos (DAVEAU & RIBEIRO, 1986).

A Idade Média vão aduzir-se os contributos humanísticos, sobretudo com as figuras de um Damiao de Góis e a sua *Hispania* (1541) e de um Joao de Barros, o qual projectou e redigiu, ao menos parcialmente, uma ambiciosa obra, escrita em latim, que seria simultaneamente de cariz cosmográfico e coreográfico: referimo-nos, obviamente, à sua *Geografia* (MAGALHÃES, 1980). Seguem-se as descrições/justificações de carácter nacionalista das quais sobressai a *Geografia Antiga da Lusitania*, que integra a primeira parte da famosa *Monarquia Lusitana*, escrita em pleno governo filipino e, conseqüentemente, impregnada do pendor autonomista e ideológico que marcou esta obra (MAGALHÃES, 1980).

Ou seja, fazemos eco da expressão de J. Romero Magalhães (1980) quando conclui que *“A trajetória iniciada nas crónicas e relatos medievais, acrescidas das descrições de viagens propulsionadas pela fome de conhecer outros espaços, vem a traduzir-se num fracasso”*, pese embora a capacidade que os portugueses tiveram de apurar um universo temporal e espacial diferente em função das viagens além-mar. Todavia, ao nível deste país que é o mais ocidental da Europa *“Portugal será o grande desconhecido dos portugueses”* (MAGALHÃES, 1980).

Com o advento da historiografia nacional, consubstanciada em Alexandre Herculano, surgem novas e sistemáticas interpretações da geografia histórica portuguesa.

Relativamente ao que ao litoral diz respeito, salientem-se *As Povoas Marítimas* de Alberto Sampaio (1979), cuja primeira edição foi dada à estampa em 1923. Este trabalho, embora muito restrito do ponto de vista geográfico e interpretativo, concede algumas informações acerca das zonas ribeirinhas do noroeste peninsular (SAMPAIO, 1979). Mais relevantes e interpretativas são as concepções que Jaime Cortesão (1978) apresentou nos seus *Factores Democráticos na Formação de Portugal*, ainda que Orlando Ribeiro viesse a considerar que Cortesão *“distorce os factos em obediência a ideias que não nasceram deles mas de esquemas preconcebidos”* (RIBEIRO, 1977). O facto é que, ainda hoje, quando queremos traçar uma evolução geo-histórica da faixa costeira portuguesa temos,

necessariamente, que reler Cortesão. Com as limitações de que as críticas posteriores fizeram eco, Vitorino Magalhães Godinho escrevia, em 1964, no prefácio dos *Factores Democráticos...* " *são Os factores Democráticos na Formação de Portugal, sem dúvida uma das suas obras-primas e um dos monumentos cimeiros da historiografia portuguesa deste nosso século*" (CORTESÃO, 1978), acrescentando " *No país do «documentozinho», que não passa de arremedo de erudição (pois os verdadeiros eruditos, na segurança da heurística e da hermenêutica, como um Herculano, um Gama Barros, um Cortesão, um Duarte Leite têm sido raros), era como que um abalo sísmico, reforçado pela problemática de um Sérgio e pela crítica quase matemática de um Duarte Leite*" (CORTESÃO, 1978).

Se folhearmos os artigos do *Dicionário de História de Portugal* nas entradas "Litoral Português" (SERRÃO, 1981) ou "Navegação Fluvial" (SERRÃO, 1981), ambos da autoria de Fernando Castelo-Branco, verificamos que, *grosso modo*, a maioria da informação ali patente fora já enunciada por Cortesão. Assim, parece-nos hoje seguro a circunstância de na Idade Média a costa portuguesa apresentar um traçado ligeiramente diferente do actual, mais articulado (CORTESÃO, 1978), em função, sobretudo, de uma mais vasta profundidade dos estuários e, conseqüentemente, maior navegabilidade dos rios. Um processo secular de desagregação das rochas e acumulação de areias pelos ventos e correntes marítimas ou, ainda, um assoreamento fluvial vieram a repercutir-se na alteração do figurino costeiro e dos estuários.

III.1.2 - *Evolução geológica*

Evolução nos últimos 18 000 anos

A geodinâmica marinha (nível relativo do mar, temperatura, salinidade, circulação) e as alterações climáticas e bióticas (modificações faunísticas) do Atlântico Norte são das melhores conhecidas nos últimos 18 000 anos (DIAS, 1987). RUDDIMAN & McINTYRE (1981) consideram a existência de cinco fases glaciares principais nos últimos 20 000 anos. O máximo glaciário ocorreu há cerca de 19 000-18 000 anos no hemisfério Norte e desde esse período verificou-se um aquecimento climático gradual que atingiu o máximo há cerca de 9 000 anos (DIAS, 1987). Cerca de metade dos gelos fundidos na sequência deste acontecimento climático foram drenados para o oceano no período compreendido entre 13 000 e 9 000 anos Antes do Presente (AP), e pelo menos 25% após essa data (DIAS, 1987).

No máximo glaciário as áreas das bacias hidrográficas eram, nessa altura, bastante maiores que as actuais, e a competência dos rios bastante mais elevada. As características climáticas conferiam aos rios aspectos muito diversos dos que hoje apresentam (DIAS, 1987). Também do ponto de vista climático e do tipo de

cobertura vegetal as características eram muito diferentes. A glaciação das montanhas do ocidente iberico estava no seu máximo (DAVLAU, 1980).

O litoral encontrar-se-ia, há 18 000 anos, entre 25 Km e mais de 45 Km (consoante as zonas) para ocidente e a cerca de 120 m (ou mais) abaixo do litoral actual.

Com o começo da fusão dos gelos das calotes glaciárias o nível relativo do mar na plataforma portuguesa subiu a ritmo moderado até há cerca de 16 000 anos, atingindo profundidades actuais da ordem dos 100 m (ou, possivelmente, menos). Ter-se-ia, então, registado um periodo de estabilização ou de pequena descida do nível relativo do mar, o qual se teria prolongado até há cerca de 13 000 anos (DIAS, 1987). O máximo da descarga para o Atlântico Norte, de água proveniente da fusão de gelos, registou-se entre 13 000 e 9 000 anos AP (OLAUSSON, 1985). As modificações no clima e na circulação atlântica foram profundas (DIAS, 1987). Neste estadio (interglacial de Bolling-Allerod) (Van der HAMMEN, 1957 *in* DIAS, 1987) a situação no Atlântico NE era já parecida com a actual, sendo mesmo as temperaturas das águas no golfo da Biscaia mais quentes que as que hoje se registam (DUPLESSY *et al.*, 1981). E também durante este periodo de rápida transgressão que se verifica intenso assoreamento das zonas estuarinas (DIAS, 1987).

A seguir ao periodo da melhoria climática atrás referido verificou-se, há cerca de 11 000 anos, grande deterioração do clima no Atlântico NE, tendo as características de interglacial quente, sido substituídas por condições glaciais bem marcadas (DUPLESSY *et al.*, 1981) com novo avanço, para Sul, das águas polares (DIAS, 1987). O tipo de vegetação dominante e sujeito a grandes modificações neste periodo (Dryas recente). Na plataforma portuguesa setentrional, o nível relativo do mar, que teria subido, talvez, até cotas da ordem dos 40 m no decurso do Allerod, pode ter baixado neste periodo (Dryas recente) até abaixo dos -60 m. Sob a influência deste regime regressivo, nos estuários, verificar-se-ia intensa erosão dos depositos que aí se formaram durante o periodo transgressivo precedente (DIAS, 1987). Este episodio regressivo terminou, provavelmente, há pouco mais de 10 000 anos, seguindo-se-lhe um periodo de subida do nível do mar extremamente rápida, a qual marca o inicio do Holocénico (DIAS, 1987). No decurso da fase de estabilização do nível do mar (provavelmente nos últimos 5 000 anos), o litoral entrou progressivamente em equilibrio, tendo o nível marinho atingido aproximadamente a cota actual entre 5 000 anos AP e 2 500 anos AP (DIAS, 1987). A relativa estabilização do nível do mar nos últimos milhares de anos conduziu ao equilibrio do litoral. Verifica-se, assim, o assoreamento das zonas estuarinas e crescimento de restingas arenosas que, a pouco e pouco, foram modelando o litoral, conferindo-lhe o aspecto com que hoje se apresenta (DIAS, 1987).

Na evolução climática no decurso dos tempos históricos é geralmente aceite que o actual periodo climático, denominado frequentemente por sub-atlântico, se

iniciou há cerca de 2 500 anos. Neste período, os episódios mais evidentes ao nível planetário são os que vulgarmente são referidos como Pequeno Ótimo Climático (entre 800 e 1000 anos AP) e como Pequena Idade do Gelo (definitivamente estabelecida por volta do ano 1550 terminando no final do sec. XIX). As modificações do litoral ocorridas no último milénio, pressupõem fornecimento abundante de materiais (DIAS, 1987). É possível relacionar tais modificações com o período mais frio e de pequeno abaixamento do nível do mar ocorrido na Idade Média. É possível associar essas modificações do litoral à maior colonização do território pelo homem e ao incremento da agricultura, verificados na Idade Média.

II 1.3 – *Evolução Climática*

Grande parte das modificações tendentes a regularizar o litoral e equilibrá-lo com as condições climáticas, oceanográficas e sedimentológicas actuais, parece ter ocorrido no último milhar de anos, provavelmente na sequência de períodos mais frios e de possíveis pequenos abaixamentos do nível do mar, como os verificado na Idade Média. O Pequeno Ótimo Climático verificou-se entre 800 e 1000 anos AP, sendo a deterioração climática já evidente no século XIII (DIAS, 1987). TULLOT (1986 *in* DIAS, 1987), e OLIVEIRA MARQUES (1978) referem que os anos 1122, 1178, 1190, 1199 e 1200 foram anos de grande pluviosidade. De facto, o século XIII iniciou-se, entre nós, com grande abundância de chuva e, de um modo geral, esta centúria conheceu muito maior número de catástrofes naturais (tempestades e inundações) do que a anterior ou qualquer das seguintes (OLIVEIRA MARQUES, 1978). Esta situação caracterizará igualmente o século XIV (anos 1331, 1333, 1364, 1371, 1376-77, 1384-87, 1394 e 1397) e o século XV (anos 1410-14, 1418, 1422-27, 1436-40, 1452-55, 1468-70, 1480-1484, 1490-91 e 1494-96) sendo contudo a inferência realizada por via indirecta, nomeadamente pelos dados relativos à escassez frumentária (OLIVEIRA MARQUES, 1978). Segundo o trabalho de TULLOT (1986 *in* DIAS, 1987), os séculos XVI e XVII foram caracterizados, na Península, pela congelação frequente dos rios e por grandes cheias em quase todas as bacias. OLIVEIRA MARQUES (1998) refere, para as variações históricas do clima durante o século XVI, que de 1560 para trás, estendendo-se por um século aproximadamente, o clima foi pouco frio com Primaveras e Verões mais quentes do que no passado próximo, e a partir daquela data o clima foi-se tornando muito frio com períodos estivais mais pluviosos. A Pequena Idade do Gelo teria terminado no final do século XIX, sendo geralmente reconhecido que os séculos XVI e XVII foram os mais inclementes (DIAS, 1987). Segundo TULLOT (1986 *in* DIAS, 1987), os séculos XVI e XVII foram caracterizados, na Península, pela congelação frequente dos rios, facto também assinalado por OLIVEIRA MARQUES (1998), e por grandes cheias em quase todas as bacias, embora os períodos de chuvas contínuas fossem muito escassos. OLIVEIRA MARQUES (1978,

1998) chama, no entanto, a atenção para a obtenção destes dados (climáticos) através da análise qualitativa da produção agrícola, alertando para o perigo da sua generalização e reafirmando que este tema carece de muito maior desenvolvimento e investigação.

A análise das variações do clima pode fornecer elementos essenciais para a geo-história. A recolha de todos os elementos capazes de ajudarem à interpretação das variações climáticas é fundamental para uma interpretação rigorosa e integrada dos fenómenos ambientais naturais com impacto antrópico.

IV – O estado actual da zona costeira portuguesa

IV.1 - Legislação

A nível Europeu, já em 1973 a Comissão de Ministros do Conselho da Europa atendendo ao estado crítico atingido por uma grande parte das costas europeias e à extrema gravidade das destruições e degradações estéticas e biológicas ocorridas nas zonas litorais, tinha adoptado uma resolução relativa à protecção das zonas costeiras.

Em 1981, a Conferência das Regiões Periféricas Marítimas da Comunidade Europeia, tendo em vista a salvaguarda e valorização do litoral Europeu, decidiu promulgar uma Carta Europeia do Litoral, de forma a assegurar a protecção das zonas costeiras sem deixar de promover o desenvolvimento regional. Em 1983 a Conferência Europeia de Ministros Responsáveis pelo Ordenamento do Território concluiu que: a) Impõe-se que com urgência sejam tomadas medidas com vista à protecção das regiões costeiras europeias; b) É indispensável harmonizar entre si as exigências de protecção das regiões costeiras (não apenas no aspecto ecológico mas também no de conservação das particularidades socioeconómicas de cada zona costeira) e as do seu desenvolvimento económico e industrial; c) As medidas com vista à protecção das regiões costeiras europeias não poderão ser eficazes se não forem acompanhadas de uma política de ordenamento e de protecção nas zonas interiores adjacentes.

No Decreto-Lei nº 218/94 de 20 de Agosto reconhece O Ministério do Ambiente e Recursos Naturais que a intervenção no litoral se deve enquadrar numa política de protecção e valorização, o que já vem no seguimento do Decreto-Lei nº 309/93 de 2 de Setembro, o qual considera que a via mais correcta para se atingir esses objectivos seria através da criação de planos sectoriais denominados "Planos de Ordenamento da Orla Costeira" designados por POOC. É do nosso entendimento e de outros (DIAS, Com. Pessoal) que os POOC's estão mais preocupados com os acessos às praias e os serviços aos banhistas do que em resolver os problemas agravados de erosão costeira.

Uma listagem da Legislação aplicável ao Ordenamento do Litoral pode ser encontrada em PEREIRA *et al.* (1985), FIGUEIREDO, (1986), ARAÚJO, (1987) e RESENDE, (1990).

Um dos objectivos deste estudo é, posteriormente, proceder a uma análise da legislação em termos do suporte ambiental e da análise crítica à sua sustentabilidade.

IV. 2 - *Áreas de risco*

A preocupação em fazer o reconhecimento e avaliação das áreas de risco ao longo da zona costeira é sem dúvida urgente e necessária. (SILVA, 1997) quantificou o risco entre Espinho e Furadouro. Partindo dos princípios (SILVA, 1997) de que: (1) a maré viva cheia excepcional pode atingir cerca de 4 m (ZH); (2) o "storm surge" pode sobrelevar esse nível em cerca de 1 m, e (3) as ondas de temporal com um período de retorno de 50 anos, têm altura significativa de cerca de 12 m e altura máxima de cerca de 21 m, caso se verifique a coincidência entre uma maré viva cheia, "storm surge" e um temporal com período de retorno de 50 anos, as ondas poderiam atingir locais situados à cota de 25 m (SILVA, 1997). SILVA (1997) refere que os graves problemas que atingem a costa advêm da implantação de núcleos urbanos em zonas de risco muito elevado. Os problemas de erosão costeira agravam-se com a intensa ocupação humana (DIAS *et al.*, 1994). É nestas zonas que se concentram os principais problemas devido à erosão costeira. As principais causas da erosão costeira são as deficiências de abastecimento sedimentar induzida directa ou indirectamente por variadas actividades antrópicas e, talvez, pelas próprias obras de protecção costeira. Uma estratégia consistente de gestão do litoral passa pela estudo das áreas de risco e construção das Cartas de Risco e por Planos de Ordenamento da Orla Costeira que introduzissem uma estratégia conservacionista e precaucionária integrada, tendo também, e sempre, em conta a preocupação com os ecossistemas e a qualidade ambiental².

IV. 3 - *Avaliação ambiental estratégica*

A intervenção directa no litoral foi bastante reduzida até muito recentemente. Contudo o nível de conhecimentos tecnológicos do homem revelou-se suficiente, há cerca de um século, para que este interviesse, em grande escala, no meio que o rodeia. As zonas costeiras tem vindo a ser alteradas pela acção humana como resultado de modificações nas descargas fluviais (DIAS, 1987; MEYBECK & HELMER, 1989), exploração dos recursos marinhos (BARDACCH, 1989), e várias actividades de engenharia costeira (BRUUN, 1989; SILVA, 1997). Assim, nas últimas décadas, o impacto da actividade humana revelou-se fortemente negativo na zona

costeira. O comportamento transgressivo da linha de costa é o resultado dessa intervenção, nomeadamente ao nível da diminuição da quantidade de materiais drenados para a plataforma e na interrupção do trânsito das partículas envolvidas na deriva litoral. A construção de barragens traduziu-se em diminuição drástica da área das bacias hidrográficas que efectuem a drenagem para a plataforma. A regularização dos caudais dos rios constitui também factor fortemente negativo no que se refere à alimentação do litoral.

A extracção de inertes do leito dos rios também tem contribuído de modo negativo na alimentação da deriva litoral assim como as dragagens. A coincidência da maior concentração populacional com a zona de maior concentração de recursos está a determinar porém, uma delapidação de recursos e degradação ambiental acelerada, pelo facto de a capacidade de gestão do litoral não ter progredido conforme a capacidade de transformação criada pelo progresso tecnológico. As actividades humanas de florestação, barragens, obras de regularização de cursos de água, a exploração de inertes nos rios, estuários, campos dunares e praias, as dragagens, as obras portuárias e muitas obras de protecção costeira são alguns exemplos de actividades humanas que contribuem para a diminuição do fornecimento de sedimentos ao litoral o que tem como consequência a erosão e o recuo da linha de costa. De notar que as grandes estruturas de protecção da zona costeira, foram construídas com carácter de urgência, não obedendo, na maior parte dos casos, a nenhum plano coerente e integrado.

Sobrepondo-se ao panorama que acabou de se escrever, existe outro factor de amplitude diferente: os ecossistemas costeiros são também afectados pelas variações naturais no clima (AEBISCHER *et al.*, 1990) e serão cada vez mais pelas próprias variações climáticas induzidas pelo impacto antropogénico. A variação do nível relativo do mar revela tendência consistente para subida devido principalmente ao efeito de estufa. Todos estes factores actuam sinergisticamente nos ambientes costeiros e toda e qualquer previsão de futuras modificações nas zonas costeiras tem de ter em conta os efeitos directos do homem. Torna-se, portanto, necessário entender qual o modo como a zona costeira tem vindo a responder à interferência humana e o modo como esta se iniciou no passado analisando a evolução histórica da acção do homem sobre a zona costeira nomeadamente caracterizando o uso desta pelo homem.

Os problemas que se fazem sentir na zona costeira são provocados por causas naturais, tais como a elevação secular do nível do mar, e pelas actividades antrópicas, as quais têm consequências análogas, ou seja, erosão costeira e recuo da linha de costa. A elevação do nível médio do mar em Portugal, determinada por TABORDA & DIAS (1988) e DIAS & TABORDA (1989, 1991) com base nos dados do marégrafo de Cascais, tem-se processado à taxa média de cerca de 1,7 mm/ano. Como consequência o litoral está em fase de recuo acelerado, cujos valores médios

dependem, principalmente, do tipo de costa, da intensidade e tipo de ocupação humana, das características da agitação marítima e da quantidade e tipo de estruturas de defesa da costa. A Sul de Espinho, por exemplo, a taxa de recuo é de mais de 10 m/ano (OLIVEIRA *et al.*, 1982).

A zona costeira é a arena onde terra e o mar interagem e para percebermos as alterações em curso nas zonas costeiras é vital o seu estudo em todas as perspectivas de entendimento da sua dinâmica. Os planos de gestão e políticas para a zona costeira tem forçosamente de ser baseados na compreensão dos fenómenos geomorfológicos, ecológicos e biogeoquímicos que caracterizam esta zona de fronteira dinâmica

As principais actividades que se exercem ao longo da zona costeira portuguesa (pescas; aquacultura; recreio; conservação do património genético; indústria; agricultura; actividades portuárias e habitação), à falta de uma gestão racionalizada da ocupação do território, de acordo com a sua dinâmica e suporte tem resultado em danos irreversíveis na zona costeira. Pelos seus atributos específicos o litoral requer um regime especial de protecção, ordenamento e utilização que o defenda dos perigos que o ameaçam, nomeadamente a erosão, regressão e degradação ambiental.

V - Conclusão

Os ecossistemas costeiros são afectados pelas variações ambientais e serão cada vez mais pelas próprias alterações climáticas induzidas pelo impacto antropogénico. Todos estes factores actuam sinergisticamente nos ambientes costeiros e toda e qualquer previsão de futuras modificações nas zonas costeiras tem de ter em conta os efeitos directos do homem. Sendo por definição a História a ciência que estuda as acções humanas no tempo (e num determinado espaço, obviamente), compete-lhe lançar mão de todos os instrumentos científicos ao seu alcance para um cabal entendimento da problemática em análise. Pelo que atrás foi dito, julgamos ter ficado claro quão parcos são os estudos neste domínio, o que leva a que se perpetuem sucessivamente conclusões de trabalhos, decerto importantes para o seu tempo, mas que necessitam ser complementados à luz dos conhecimentos entretanto surgidos (ou revistos). Para tal, torna-se necessário que a apreguada interdisciplinaridade não seja uma mera declaração de intenções.

Só quando existir uma compreensão global (ambiental: histórico-sociológica, ecologia e geológica) teremos as bases para aceder às causas e consequências das alterações nas zonas costeiras. As decisões a tomar hoje implicam, a nosso ver, o estudo do porquê de decisões passadas e das suas consequências. Na verdade, intervenções insuficiente ou incorrectamente ponderadas podem comprometer

irremediavelmente o ambiente costeiro. Compete aos poderes públicos estarem particularmente atentos a áreas tão sensíveis e economicamente tão importantes como são as zonas litorais, tendo por premissa que os atentados que o poder exercer ou deixar exercer sobre o meio ambiente serão, directa ou indirectamente, a curto ou a longo prazo, atentados contra o próprio Homem.

NOTAS

¹ M. QUAINI apoia "uma moderna atitude científica, que se poderia definir adisciplinar, ou seja, mais de convergência ou polarização sobre problemas do que sobre os conteúdos esclerosados das disciplinas tradicionais, na perspectiva de uma concepção moderna da ciência do homem não mais modelada por divisões disciplinares artificiais e autoritárias".

² A data de conclusão deste trabalho o Ministério do Ambiente fez publicar *As Cartas de Risco do Litoral Português*.

Referências bibliográficas

- AEBISCHER, N.J., COULSON, J.C. & COLEBROOK, J.M. (1990). Parallel long term trends across four marine trophic levels and weather. *Nature* **347**: 753-755.
- ALLEN, J.R.L. (1990). The Severn estuary in Southwest Britain: its retreat under marine transgression, and fine sediment regime. *Sediment Geol.* **66**: 13-28.
- ARAUJO, L.A. (1987). *O essencial sobre o Litoral Português*. Direcção Geral do Ordenamento.
- BARDACH, J.E. (1989). Global warming and the coastal zone. *Clim. Change* **15**: 117-150.
- BRUUN, P. (1989). Coastal engineering and use of the littoral zone. *Ocean & Shoreline Mgmt* **12**: 495-516.
- CASTELO BRANCO, Fernando (1986). *Historia e Desenvolvimento da Ciência em Portugal*, separata de *Desenvolvimento da Geo-Historia em Portugal*, II volume, Lisboa, Publicações do II Centenario da Academia das Ciências de Lisboa.
- COELHO, A.B. (1983). *Questionar a Historia (Ensaio sobre Historia de Portugal)*, Editorial Caminho - Coleção Universitaria, 6.
- CORTESAO, Jaime (1978). *Os factores Democráticos na Formação de Portugal*, 3ª edição, Lisboa, Livros Horizonte.
- DAVEAU, Suzanne (1980). Espaço e tempo: Evolução do ambiente geográfico de Portugal ao longo dos tempos pre-historicos. *Clio*, **2**: 13-37.
- DAVEAU, Suzanne & RIBEIRO, Orlando (1986). *Historia e desenvolvimento da ciência em Portugal*, separata de *Conhecimento actual da historia da geografia em Portugal*, II volume, Lisboa, Publicações do II Centenario da Academia das Ciências de Lisboa.
- DAY, J.W. & TEMPLETT, P.H. (1989). Consequences of sea level rise: Implications for the Mississippi Delta. *Coastal Mgmt* **17**: 241-257.
- DIAS, J.M.A. & TABORDA, R. (1988). Evolução recente do nível medio do mar em Portugal. *Anais Inst. Hidrogr.* **9**: 83-98.

- DIAS, J.M.A., (1987). *Dinâmica sedimentar e evolução recente da plataforma continental setentrional portuguesa*. Tese de doutoramento. Lisboa.
- DIAS, J.M.A., FERREIRA, O.M.F.C., & PEREIRA, A.P.R.R., (1994). *Estudo Sintético de Diagnóstico da Geomorfologia e da Dinâmica Sedimentar dos Troços Costeiros entre Espinho e Nazaré*. Relatório Técnico.
- DUPLESSY, J.C., DELIBRIAS, G., TURON, C., & DUPRAT (1981). Deglacial warming of the northeastern Atlantic Ocean: correlation with paleoclimatic evolution of the european continent. *Paleogeogr. Paleoclim. Paleoecol.* **35**: 121-144.
- FERRO, Caetano (1986). *Sociedade Humana e Ambiente no Tempo: Temas e Problemas da Geografia Histórica*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- FIGUEIREDO, M.M.R., (1986). *Subsídios para uma Bibliografia do Litoral Português*. Direcção Geral do Ordenamento, Porto.
- HEKSTRA, G.P. (1989) Global warming and rising sea levels: the policy implications. *The Ecologist* **19**: 4-13.
- MADDEN, C.J., DAY, J.W. & RANDALL, J.M. (1988). Freshwater and marine coupling in estuaries of the Mississippi River deltaic plain. *Limnol. Oceanogr.* **33**: 982-1004.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero de (1980). As descrições geográficas de Portugal: 1500-1650. Esboço de Problemas, in " *Revista de História Económica e Social* ", pp.15-56.
- MEYBECK, M. & HELMER, R. (1989). The quality of rivers: From pristine stage to global pollution. *Palaogeogr. Palaeoclim. Palaeoecol.* **75**: 283-309.
- OLAUSSEN, E., (1985). The Glacial oceans. *Paleogeogr. Paleoclim. Paleoecol.* **50**: 291-301.
- OLIVEIRA, I.B.M., VALLE, A.J.S.F. & MIRANDA, F.C.C., (1982). Littoral problems in the portuguese west coast. *Coastal Engineering Proceedings*, vol III, p. 1951-1969.
- OLIVEIRA, Marques (1978). *Introdução à História da Agricultura em Portugal*, 3ª Edição, Lisboa, Ed. Cosmos.
- OLIVEIRA, Marques (1998).
- OPPENHEIMER, M. (1989). Climate change and environmental pollution: Physical and biological interactions. *Clim. Change* **15**: 225-270.
- PEREIRA, S.C., REIS, J.P., & SILVA, J.C., (1985). *O Ambiente na Legislação Portuguesa*, EPSD.
- RESENDE, A., (1990). *Ordenamento do Litoral*. Direcção Geral do Ordenamento.
- RIBEIRO, Orlando (1977). *Introduções Geográficas à História de Portugal. Estudo crítico*, Coleção Estudos Portugueses, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RUDDIMAN, W.F. & McINTYRE, A., (1981). The North Atlantic ocean during the last deglaciation. *Paleogeogr. Paleoclim. Paleoecol.* **35**: 145-214.
- RUDDLE, K. (1987). The impact of wetland reclamation. In: *Land Transformation in Agriculture* (Ed. By M.G. WOLMAN & F.G.A. FOURNIER), *SCOPE* **32**: 171-201. Wiley, Chichester.
- SAMPAIO, Alberto (1979) *Estudos Históricos e Económicos*, II vol. - *As Póvoas Marítimas*, Lisboa, Editorial Veja.
- SERRÃO, Joel (1981). *Dicionário de História de Portugal*, 6 volumes, Porto, Livraria Figueirinhas.
- SILVA, M.I.M.S., (1997). Avaliação de Areas de Risco entre Espinho e o Furadouro. Tese de Mestrado. Universidade de Aveiro. 139 pp.
- TABORDA, R., & DIAS, J.M.A., (1989). Recent Sea Level Rise in Portugal (Based on Tide-Gauge Data). *Gaia*, **1**: 11-12.
- TABORDA, R., & DIAS, J.M.A., (1992). Análise da sobrelevação do mar de origem meteorológica durante os temporais de Fevereiro/Março de 1987 e Dezembro de 1981. *Geonovas*, **1**: 89-97.
- WELLS, J.T. & COLEMAN, J.M. (1987). Wetland loss and the subdelta lifecycle. *Estuar. Cstl. Shelf Sci.* **25**: 111-125.

A SEPULTURA DA ROÇA DO CASAL DO MEIO (SESIMBRA) NO QUADRO DOS RITUAIS FUNERÁRIOS DA IDADE DO BRONZE DA BAIXA ESTREMADURA

JOÃO LUÍS CARDOSO

1 - Manifestações funerárias e enquadramento cronológico-cultural

1.1 - *O Bronze Inicial*

Na Estremadura, podemos identificar três fases sucessivas, definidas arqueologicamente, na Idade do Bronze. O Bronze Inicial, encontra-se representado pelo Horizonte de Montelavar; trata-se de um campaniforme tardio (ou, mais adequadamente, de um epicampaniforme, visto as cerâmicas epónimas características já não ocorrerem). Cronologicamente, pode situar-se no último quartel do III milénio a. C. Do ponto de vista arqueológico, a ocorrência na origem da qual se encontra a referida designação, é uma cista (aparentemente plana), na qual se recolheram duas pontas Palmela e um punhal longo de lingueta. Verificou-se, sobretudo, o aproveitamento de necrópoles colectivas anteriores, designadamente o enterramento em grutas naturais, hipogeus e monumentos megalíticos.

1.2 - *O Bronze Pleno*

A única ocorrência de um povoado do Bronze Pleno cuja datação se conhece na região em apreço é o de Catujal (Loures). A data obtida, de 3570 ± 45 BP, a qual, depois de calibrada a dois *sigma*, deu o intervalo de 2028-1742 a. C., mostra que, então, o campaniforme já tinha "passado de moda" na Estremadura. Com efeito, as cerâmicas recolhidas demonstram estreitas afinidades com cerâmicas típicas do Bronze I do Sudoeste, Cultura arqueológica correspondente ao Alto e Baixo Alentejo e ao Algarve (CARDOSO & CARREIRA, 1993). As expressões funerárias são pouco visíveis, na Estremadura, em oposição ao verificado a Sul do Tejo. É provável

que se tivessem privilegiado as grutas naturais como necrópoles, seguindo uma tradição regional muito antiga, visto remontar ao próprio Neolítico Antigo. É assim que se podem interpretar as ocorrências de materiais cerâmicos integrais no Bronze Pleno em diversas cavidades do Maciço Calcário Estremenho: na região em apreço, salientam-se as grutas de Rotura (Setúbal); Fumo (Sesimbra) e Poço Velho (Cascais), entre outras. Os materiais exumados neste sítio evidenciam também estreitas afinidades meridionais: recolheram-se punções losângulos (típicos do Bronze Pleno do "midi francês" em diversas cavidades e vasos com mamilos repuxados na carena (Rotura), com paralelos na necrópole de Atalaia (Ourique), do Bronze I do Sudoeste (SCHUBART, 1965) e na do Monte Novo dos Albardeiros (Reguengos de Monsaraz); nesta última, um vaso do tipo referido, continha um punção losângulo (GONÇALVES, 1988/1989).

1.3 - O Bronze Final

Cronologicamente balizado entre cerca de 1250 a. C. e cerca de 800/750 a. C. na região em apreço, a última etapa da Idade de Bronze pode ser subdividida em dois períodos, diferenciados pelos respectivos espólios. O período mais antigo (Bronze Final I) encontra-se exemplarmente representado pelo povoado aberto de encosta da Tapada da Ajuda (Lisboa). Apesar dos largos milhares de peças cerâmicas ali recolhidas, nenhuma ostentava a característica decoração de "ornatos brunidos". Pode concluir-se que, aquando da sua ocupação, tais cerâmicas ainda não faziam parte dos correspondentes conjuntos arqueológicos. A cronologia da ocupação deste sítio, determinada com base numa média ponderada de cinco datas de radiocarbono indica, com efeito, fase precoce do Bronze Final situável em meados do século XIII a. C. (CARDOSO, 1995). As referidas cerâmicas, ostentando decorações geométricas feitas com ponta romba após cozedura, foram pela primeira vez caracterizadas na Lapa do Fumo (Sesimbra) (SERRÃO, 1958) onde se recuperou importante conjunto, o qual, pela sua especificidade e representatividade à escala regional, justificou designação própria: cerâmicas do tipo "Lapa do Fumo". A abundância de grutas na região estremenha onde depois se identificaram cerâmicas deste tipo, suporta a hipótese de tais locais terem sido utilizados também como santuários rupestres. Dois argumentos concorrem a favor desta hipótese: o facto de dificilmente se poderem correlacionar restos humanos (ossos ou cinzas, na hipótese de sepulturas de incineração) àqueles materiais cerâmicos; e a sabida prática ritual do culto das águas e das divindades aquáticas, na Idade do Bronze (sendo as grutas propícias a tal culto, por frequentemente corresponderem a lugares húmidos).

E ainda a esta última fase do Bronze Final que se reportam diversas jóias auríferas, com destaque, na região em apreço, para o célebre colar da Penha Verde, actualmente no Museu Britânico. Trata-se de peça com mais de 1250 g; o seu

elevado peso, associado a um pequeno diâmetro, faria dela objecto dificilmente funcional. Por isso, foi recentemente interpretada, como outras similares, como um dote feminino (RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, 1995), cuja ocultação se explicaria por práticas funerárias – cuja presença na Penha Verde parece comprovada pela presença de sepultura – ou simbólicas. É curioso assinalar que boa parte destas preciosas peças aparece frequentemente descontextualizada, resultando o seu descobrimento, sobretudo, de trabalhos agrícolas. A este propósito, é curioso referir R. BRADLEY (1990: 122), que assinalou que a tal tipo de ocorrências, na terra, de cariz marcadamente feminino, se contrapunham os achados de armas – elemento masculino – nas águas. Na área em apreço temos exemplo desta realidade, consubstanciada por uma espada, também inserível no fim do Bronze Final, dragada em Cacilhas (Almada).

Verifica-se, pelos exemplos apresentados, diversidade de práticas funerário-simbólicas na região da baixa Estremadura, ao longo do Bronze Final, ainda que representadas por escasso número de ocorrências. As afinidades culturais destas práticas relacionam-se, tradicionalmente, sobretudo com o mundo atlântico. No entanto, a tipologia de algumas peças deixa transparecer influências mediterrâneas: é o caso das próprias cerâmicas de ornatos brunidos, com equivalentes no baixo Guadalquivir e, se quisermos recorrer a exemplo já citado, do próprio colar de Sintra, revelando, pela tipologia, técnicas utilizadas e padrões decorativos respectivos, uma mescla de contributos de origem atlântica e mediterrânea, com nitido predomínio dos primeiros, cuja caracterização não importa de momento desenvolver.

Seja como for, a presença de peças de origem mediterrânea é conhecida, no sul do território português, desde o Bronze Médio: a este propósito, são de referir as contas de colar, de pasta vítrea, recolhidas na necrópole de cistas do Bronze I do Sudoeste de Atalaia, Ourique (SCHUBART, 1965, 1975), situáveis entre 1500 e 1400 a. C., ali chegadas através do comércio mediterrâneo, bem como o caso, ainda mais expressivo, de cerâmicas micênicas encontradas em diversas estações arqueológicas do vale do Guadalquivir (CRUZ, 1992), um pouco mais modernas. É neste contexto que se compreende a presença de um sepulcro de características únicas, na região de Sesimbra, agora reapreciado: trata-se da sepultura da Roça do Casal do Meio, na Quinta de Calhariz.

2 – A sepultura da Roça do Casal do Meio

Exteriormente, trata-se de um *tumulus* delimitado em toda a periferia por ortóstatos de calcário. O montículo artificial seria zonado: a parte superior apresentar-se-ia coberta por blocos, sendo o seu núcleo de terra. Esta realidade passou despercebida aos escavadores, que a interpretaram de outro modo (SPINDLER *et al.*, 1973/1974). A câmara possuía cobertura em falsa cúpula,

constituída por blocos calcários dispostos horizontalmente, como é hábito, revestidos interiormente de uma argamassa argilosa amarela (tipo reboco), conservada parcialmente; a grande quantidade deste material, muito compacto e homogêneo que preenchia o interior da câmara, deixa supôr que também a parte superior da cúpula fosse de adobe. O corredor apresenta-se definido lateralmente por ortóstatos, tendo 4,20 m de comprimento, inclinando progressivamente em direcção à câmara, à maneira do *dromos* das *tholoi* micênicas; tal como nestas, apresentava-se selado junto à entrada por um grande bloco (*stomion*) e, na passagem para a câmara, por um amontoado de blocos, visando a sua obstrução: um e outro destes dispositivos de fecho são também conhecidos nas *tholoi* da Idade do Bronze mediterrâneas.

As duas deposições mortuárias encontradas no chão da câmara, pertenciam a dois indivíduos: um, indubitavelmente masculino; o outro, provavelmente, também do mesmo sexo. A sepultura 1 corresponde a um corpo colocado em decúbito dorsal, observando-se mutilação do braço esquerdo devido a violação antiga da câmara; a sepultura 2 é de indivíduo depositado em decúbito lateral, com braços e pernas retraidos, sobre pequena banqueteta argilosa, ligeiramente sobreelevada do chão e um pouco deprimida, encostada à parede da câmara. O espólio ósseo não humano era constituído, pelo menos, por porções de dois carneiros e de duas cabras, ritualmente depositos aos pés de ambos os cadáveres. Esta situação, que não tem paralelo nas *tholoi* calcolíticas da região, encontra, uma vez mais, no mundo micênico, os melhores elementos de comparação (MYLONAS, 1948). Também ali se encontram paralelos para a existência de pequenas banquetetas onde os corpos eram depositos, como a observada no presente caso. O espólio arqueológico pôde ser relacionado separadamente com os dois corpos. Assim, ao primeiro, pertencia um pente de marfim, colocado sobre o ombro esquerdo e uma pequena pinça, encontrada junto ao crânio. Ao segundo, reporta-se uma pinça, de maiores dimensões, situada sobre o ombro esquerdo; na região occipital, recolheu-se uma fibula e, na zona pélvica, um agrafe de cinturão. A posição anómala da fibula indica a existência de remeximentos, efectuados provavelmente ainda em época em que o interior da câmara se encontrava não colmatado. Recipientes cerâmicos, destacando-se um vaso bitroncocónico de carena alta muito suave, com decoração de ornatos brunidos na face externa e uma taça de carena alta, completavam o conjunto. Deste, apenas os recipientes aludidos são de produção local ou regional; todos os outros elementos são importados, ou de inspiração exógena. Assim, o pente de marfim é peça de origem norte-africana ou oriental, constituindo um dos raríssimos elementos peninsulares de marfim situáveis entre os marfins argáricos e os fenícios. Os únicos elementos referidos na bibliografia, comparáveis em termos cronológicos, são os braceletes do bronze Final de Peña Negra I, Alicante (GONZÁLEZ-PRATS, 1990). A fibula, que o referido autor situou no século IX a. C. pela tipologia, atribuindo-a a modelo "ad occhio", foi por RUIZ

DELGADO (1989) considerada dentro da morfologia das fibulas de "arco serpeggiante". Este elemento, por vezes erroneamente classificado como uma fibula de cotovelo, afigura-se, com efeito, de importância relevante na cronologia do sepulcro, a qual tinha sido já situada pelos seus escavadores, com base precisamente nesta peça, nos séculos X / inícios do IX a. C. (SPINDLER *et al.*, 1973/74). Esta cronologia é concordante com a opinião de M. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO (1995), ao considerar que as fibulas sicilianas "ad occhio" ou as suas equivalentes cipriotas de "arco serpeggiante", admitem cronologia dos séculos XI-X a. C. Esta autora e outros, antes dela (BELÉN *et al.*, 1991; ALMAGRO-GORBEA, 1986), admitiram que os dois sepultados, mais do que pertencerem às elites locais (indígenas de alto estatuto social aculturados), deverão corresponder preferencialmente a dois comerciantes de provável origem sarda. Aliás, os contactos com a Sardenha encontram-se documentados por peças rituais, entre as quais os carros de Baiões (SILVA, 1986; COFFYN & SION, 1993), que a autora, muito justamente, invoca, considerando-os imitação sarda de protótipo cipriota. São elementos que nos mostram a penetração, no ocidente atlântico, de influências ao nível da super-estrutura religiosa de cultos orientais, veiculados através do Mediterrâneo central e ocidental, bem como no oceano para além do estreito de Gibraltar, por navegadores e comerciantes, servindo como intermediários de povos situados mais a oriente. Trata-se do período que M. ALMAGRO-GORBEA (1990, 1999) designou, na Andaluzia, como Proto-Orientalizante. Este processo foi, porém, iniciado muito antes, como as peças micénicas supra aludidas demonstram, podendo ser considerado como ensaio exploratório, que antecedeu a presença fenícia directa, só tornada efectiva a partir de inícios do século VIII a. C., pela fundação de estabelecimentos na região do Estreito.

Embora sejam grandes as semelhanças invocadas entre esta sepultura e protótipos micénicos tardios (mas não justificados, cf. GOMES, 1995), a que se juntam as surpreendentes semelhanças dos rituais funerários, agora salientados, a verdade é que tais paralelos – que decorrem sem dúvida de um fundo cultural comum – não podem ser exagerados. Com efeito, as derradeiras sepulturas micénicas do tipo *tholos* não ultrapassam os meados do século XIII A. C. (MYLONAS, 1957) sendo, portanto, muito mais antigas que a cronologia da sepultura da Roça do Casal do Meio a qual, na melhor das hipóteses, é cerca de duzentos anos mais recente. Enfim, a presença de elementos de manufactura indígena vem ilustrar a adopção de produtos locais pelos personagens ali sepultados, do mesmo modo que alguns dos produtos de luxo auríferos – e retoma-se o exemplo do colar da Penha Verde (globalmente considerado jóia do tipo Sagrajas-Berzocana, cf. ENRIQUEZ NAVASCUES, 1991), peça composta da qual o elemento móvel é feito sobre porção de um bracelete do tipo Villena Estremoz (ARMBRUSTER, 1995) – poderiam constituir presentes políticos feitos às elites por intermediários como os sepultados na Roça do Casal do Meio, no sentido de conseguir a abertura dos ricos jazigos ocidentais de estanho e cobre ao comércio mediterrâneo.



Fig. 1 - Vista geral da sepultura da Roça do Casal do Meio depois de totalmente escavada.



Fig. 2 - Vista do corredor da sepultura, delimitado lateralmente por pequenos ortóstatos, cuja entrada se encontrou selada pelo grande bloco visto ao fundo.



Fig. 3 - Aspecto da sepultura I, notando-se a mutilação do braço direito do esqueleto devida a antiga violação da câmara do monumento.



Fig. 4 - Pormenor do pente de marfim associado à sepultura I, aquando da descoberta.

Bibliografía

- ALMAGRO GORBEA, M. (1986) Bronce Final y Edad del Hierro. La formación de las Etnias y Culturas prerromanas. *In Historia de España. I - Prehistoria*. Madrid, Gredos, pp. 341-352.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1990) El periodo orientalizante en Extremadura. *In La Cultura Tartésica y Extremadura*. Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, pp. 85-125.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1998) "Precolonización" y cambio socio-cultural en el Bronce Atlántico. *In Existe una Idade do Bronze Atlântico?* (S. Oliveira Jorge, ed.). Lisboa, Instituto Português de Arqueologia (Trabalhos de Arqueologia, 10), pp. 81-100.
- ARMBRUSTER, B. (1995). O colar de Sintra. *In A Idade do Bronze em Portugal* (S. Oliveira Jorge, ed.). Lisboa, Instituto Português de Museus, p. 105.
- BELÉN M. ESCACENA, J. L. & BOZZINO, M. I. (1991) El mundo funerario del Bronce Final en la fachada atlántica de la Península Ibérica. I - Análisis de la documentación. *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 225-256.
- BRADLEY, R. J. (1990) *The passage of arms. An archaeological analysis of hoards and votive deposits*. Cambridge Univ. Press.
- CARDOSO, J. L. (1995) O Bronze Final e a Idade do Ferro na região de Lisboa: um ensaio. *Conimbriga*, 34, pp. 33-74.
- CARDOSO, J. L. & CARREIRA, J. R. (1993) Le Bronze Final et le debut de l'Age du Fer dans la region riveraine de l'estuaire du Tage. *Mediterraneo*, 2, pp. 193-206.
- COFFYN, A. & SION, H. (1993) Les relations atlanto-méditerranéennes. Elements pour une revision chronologique du Bronze Final Atlantique. *Mediterraneo*, 2, pp. 285-310.
- CRUZ, J. C. Martín de la (1992) La Península Ibérica y el Mediterraneo en el segundo milenio A.C. *In El Mundo Micénico cinco siglos de la primera civilización europea 1600-1100 a. C.* Madrid, Museo Arqueológico Nacional, pp. 110-114.
- DELGADO, M. M. Ruiz (1990) - *Fibulas protohistoricas en el sur de la Península Ibérica*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- ENRIQUETZ NAVASCUES, J. J. (1991) Apuntes sobre el tesoro del Bronce Final llamado de Valdeobispo. *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 215-224.
- GONCALVES, V. S. (1988/1989) - A ocupação pre-histórica do Monte Novo dos Albardeiros (Reguengos de Monsaraz). *Portugalia N. S.*, 9/10, pp. 49-61.
- GONZÁLEZ PRATS, A. (1990) - *Nueva luz sobre la Protohistoria del Sudeste*. Alicante, Caja de Ahorros Provincial.
- GOMES, M. V. (1995) A sepultura da Roca do Casal do Meio. *In A Idade do Bronze em Portugal discursos de poder* (S. Oliveira Jorge, coord.). Lisboa Instituto Português de Museus, p. 94.
- MYLONAS, G. E. (1947) Homeric and Micenean Burial Customs. *American Journal of Archaeology*, 52 (1), pp. 56-81.
- MYLONAS, G. E. (1957) *Ancient Mycenae the capital city of Agamemnon*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- RUÍZ GALVEZ PRIEGO, M. (1995) - El significado de la Ría de Huelva en el contexto de las relaciones de intercambio y de las transformaciones producidas en la transición Bronce Final/Edad del Hierro. *In Ritos de Paso y Puntos de Paso La Ría de Huelva en el mundo del Bronce Final Europeo* (M. Ruiz Galvez Priego, ed.). Madrid, Univ. Complutense (Complutum Extra: 5), pp. 129-155.

- SCHUBART, H. (1965) - Atalaia. Uma necropole da Idade do Bronze no Baixo Alentejo. *Arquivo de Beja*, 22, pp. 7-136.
- SCHUBART, H. (1975) - *Die Kultur der Bronzezeit im Sudwesten der Iberischen Halbinsel*. Vol. 1 (Text); Vol. 2 (Tafeln). Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- SERRÃO, E. da Cunha (1958) - Cerâmica proto-histórica da Lapa do Fumo (Sesimbra) com ornatos coloridos y brunidos. *Zephyrus*, 9 (2), pp. 177-186.
- SILVA, A. C. Ferreira da (1996) - *A Cultura Castreja no noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira, Museu Arqueológico da Citânia de Sanfins.
- SPINDLER, K.; CASTELLO-BRANCO, A. de; ZBYSZEWSKI, G. & FERREIRA, O. da Veiga (1973/1974) - Le monument à coupole de l'Âge du Bronze Final de la Roça de Casal do Meio (Calhariz). *Comunic. Serv. Geol. Portugal*, 57, pp. 91-153.

(Nota: todas as fotos foram reproduzidas de diapositivos realizados no decurso das escavações dirigidas por K. Spindler e O. da Veiga Ferreira em Novembro de 1992 e pertencentes ao arquivo do segundo, os quais foram doados ao Autor pela Exm^a Família).

PODER E POLÍTICA – AS OPERAÇÕES DE REABILITAÇÃO URBANA EM LISBOA (O caso da Mouraria)

TERESA CAMPOS COELHO

I - Operações de Reabilitação Urbana

1.1 - Criação dos gabinetes técnicos locais

As profundas alterações ocorridas no tecido urbano nos anos 30 e 40 deste século que, acompanhadas da criação de novos bairros nas novas zonas de expansão da cidade, iriam atrair as populações de maior poder económico acelerando o processo de degradação do seu centro histórico, agora maioritariamente povoado por um tecido social envelhecido e de fracos recursos. Desta forma, o centro histórico ver-se-ia privado dos estratos sociais e geracionais que foram, desde sempre, uma das suas principais e mais atractivas características. Para solução dos problemas sociais que apresentava, chegou-se a propor mesmo a destruição de um tecido urbano de cariz medieval, como se isso solucionasse por si só, problemas muito mais complexos que apenas uma reabilitação de tipo integrado pode resolver. Com efeito, esta foi a orientação dominante na primeira metade do século (observe-se, por exemplo, as demolições sistemáticas empreendidas no Mouraria, nos anos 40 e 50, que não poupariam, sequer, alguns dos edifícios de maior valor patrimonial - fig. 1). Apesar das recomendações consignadas na *Carta de Atenas* (1931) e na *Carta do Restauro de Roma* (1964), que abordavam já os problemas de conservação e intervenção em edifícios antigos, só a partir dos anos 70, com a *Carta Europeia do Património Arquitectónico de Amsterdão* (1975), irá surgir o conceito de *reabilitação integrada*.

Este factor, aliado ao mau estado de conservação do edificado, iria conduzir a uma situação de precaridade extrema que, pondo em risco a sobrevivência desta parte da cidade, só seria travada pelas operações de reabilitação urbana que se iniciariam em meados da década de oitenta.



FIGURA 1 – Demolições na Mouraria na década de 50 (Arquivo fotográfico Municipal)

Em Portugal, as lutas empreendidas por algumas comissões de moradores a seguir ao 25 de Abril conduziram, em 1986, à criação de dois gabinetes técnicos locais de iniciativa municipal – Alfama e Mouraria – a que se seguiria, em 1988, a criação do gabinete do Bairro Alto. Estes gabinetes, ao intervir de imediato nos edifícios que apresentavam maior risco de segurança, e ao elaborar os primeiros estudos técnicos, travariam o processo de degradação destas áreas urbanas, através da reaqualificação do tecido social e urbano, conduzindo aos primeiros planos (os de *salvaguarda*) substituídos, posteriormente, pelos de *urbanização*. A declaração destas áreas, por parte do Governo a partir de proposta municipal, como *áreas de recuperação e reconversão urbanística*, iria permitir o exercício de direito de preferência e de expropriação, sem os quais não é possível travar um processo de especulação imobiliária. Assegurava-se, assim, a permanência das populações de menor recursos económicos nos seus bairros, e criava-se um parque habitacional para alojamentos provisórios para as obras municipais e coercivas (sendo assegurado aos moradores o regresso aos seus fogos originais, depois de estes serem recuperados). Aos proprietários era dada, ainda, a possibilidade de usufruir de uma comparticipação para obras a fundo perdido que pode atingir um valor máximo de 65% (39% por parte do estado e 25% por parte do município) ao abrigo do Programa RECRUA. Mais recentemente, a este programa juntar-se-iam outras ajudas de fundos comunitários, previstas no Plano de Emergência de Reabilitação Urbana (PERU).

Em 1990 com a criação da *Direcção Municipal de Reabilitação Urbana* implementar-se-ia, noutros pontos da cidade, mais alguns gabinetes técnicos locais – Madragoa, Ameixoeira, Lumiar, Carnide, Olivais Velho e Pátios e Vilas gabinetes que, à excepção do da Madragoa, viriam a ser integrados num único, designado por Núcleos Dispersos alargando-se, também, as áreas dos gabinetes de Alfama e Mouraria.

As interligação entre tecido urbano e social, conseguida ao largo destes anos a partir de inquéritos, estudos, catalogações e intervenções realizadas pelas equipas multidisciplinares dos gabinetes, conduziram à elaboração dos respectivos planos de urbanização. Depois de colocados a discussão pública, seriam aprovados pelo município, dotando esses mesmos gabinetes de instrumentos legais indispensáveis a uma correcta gestão urbana. Os estudos de pormenor realizados para áreas mais específicas conduziram, por sua vez, à realização de projectos integrados a partir de edifícios de valor patrimonial que, funcionando como polos dinamizadores de gestão urbana, prevêem a implementação de variadas acções por alguns anos. Realizaram-se, assim, os seguintes planos integrados :

- Plano integrado do *Castelo e do Largo Chafariz de Dentro*, em Alfama;
- Plano integrado do *Teatro Taborda e Quinta do Coleginho*, na Mouraria;
- Plano integrado do *Convento das Bernardas*, na Madragoa;
- Plano integrado do *Palácio Marim Olhão*, no Bairro Alto.

1.2 - *O caso do Chiado e outros exemplos de iniciativa não exclusivamente municipal*

No dia 25 de Agosto de 1988 um violento incêndio iria destruir uma ampla área do Chiado e, com ela, uma parte significativa da memória e do imaginário da cidade. Os lisboetas tomavam consciência, por fim, das precárias condições de segurança dos edifícios do centro histórico, espantando-se com as proporções que o mesmo poderia ter tido se se tivesse estendido à Baixa Pombalina. Esta catástrofe iria provocar acesas discussões públicas sobre a intervenção nesses mesmos centros históricos, discussões essas que chamariam, também, a atenção para as operações de reabilitação postas em prática pelos gabinetes técnicos locais.

Além da degradação dos próprios materiais construtivos, a causa principal do sinistro residiu na grande concentração de materiais inflamáveis em fogos que, inicialmente destinados a habitação, eram utilizados como armazém dos estabelecimentos comerciais.

Estava instalada a polémica sobre os malefícios que a crescente terciarização pode provocar nos centros históricos, com a conseqüente expulsão da população residente. Com efeito, quem passeie à noite pela Baixa, não poderá deixar de sentir a incômoda e assustadora sensação de desertificação semelhante à que experimentaram os viajantes que na segunda metade do séc. XVIII nos visitaram.

A urgência em redefinir o uso dos espaços, e da escolha de correctos materiais e técnicas de construção que permitissem uma maior segurança nos edifícios, iria ser o ponto de partida para a reconstrução da zona afectada pelo incêndio. Criou-se uma *Comissão Especial de Investigação* composta por qualificados técnicos municipais, cujo objectivo era determinar quais as principais causas do incêndio, medidas preventivas a tomar, e quais os elementos que poderiam ser mantidos sem perigo. Criar-se-ia, de seguida, um gabinete municipal (*Gabinete do Chiado*), dirigido pelo Eng^o Pessanha Viegas, sendo confiada a Alvaro Siza Vieira o plano de reconstrução. Este plano teria como objectivo principal a conservação dos valores ambientais, históricos e arquitectónicos desta zona da cidade, estabelecendo as condições para a implantação de comércio, serviços e estacionamento, a par de um programa de recuperação do parque habitacional (que ocuparia 30 a 40% da área total).

As grandes manifestações culturais de projecção internacional, apesar de não solucionarem os problemas urbanos que só uma reabilitação continua de tipo integrado está apta a resolver podem, no entanto, chamar a atenção para a necessidade de preservar os edifícios de maior valor patrimonial.

Em 1983, a realização em Lisboa da *XVII Exposição de Arte, Ciência e Cultura Europeias* implicaria a recuperação dos 5 edifícios históricos onde esta se desenvolveria criando, assim, outros tantos polos de revitalização urbana - *Torre e Mosteiro dos Jeronimos, Museu Nacional de Arte Antiga, Casa dos Bicos, e Mosteiro da Madre de Deus* (Museu do Azulejo).

Posteriormente, a construção do Centro Cultural de Belem traria consigo, também, a discussão sobre um dos aspectos mais importantes no que diz respeito ao património: o da relação e significado dos edifícios com a sua envolvente urbana. Este parece ter sido, ainda, o aspecto fundamental das numerosas iniciativas tomadas em 1994, com a nomeação de Lisboa *para capital europeia da cultura* que, para além da recuperação de diversos núcleos urbanos, revitalizou o percurso da *Setima Colina*, eixo de ligação do Rato com o Cais do Sodré.

Uma das principais obras então realizadas foi a recuperação do Museu de Arte Contemporânea (agora Museu do Chiado), fechado em consequência do incêndio que em 1988 vitimara o Chiado. A sua recuperação foi uma iniciativa da *Association pour le renouveau do Chiado* que suportaria os custos do projecto (da autoria de Jean Wilmotte, e executado com fundos comunitários).

Não menos importante foi a obra empreendida pelo Banco Comercial Português, na sua sede na Rua Augusta. Ocupando um quarteirão pombalino, os trabalhos poriam a descoberto importantes vestígios da *idade do ferro* e de *epoca romana* (nomeadamente um conjunto de cetárias e um balneário), vestígios esses que juntariam mais alguns dados para o entendimento do imenso puzzle que é a história da evolução da cidade, e que a arqueologia urbana tem vindo a ajudar a

desvendar. O projecto da autoria dos arquitectos Lima Mayer e Rui Carvalho, apesar de manter as fachadas e a memória do saguão interior integrando num núcleo expositivo os vestígios arqueológicos atrás referidos, não preservou a *estrutura de gaiola* característica da construção pombalina, lançando o debate público sobre a necessidade de preservação da mesma, como elemento construtivo da máxima importância, a par da sua importância como testemunho histórico da reconstrução da cidade empreendida por Pombal.

Igualmente importante foi a realização da *Expo 98* cujo principal objectivo se centrou na revitalização da zona oriental da cidade, criando polos de dinamização através da implantação de serviços e de habitação, numa zona anteriormente dilacerada pela expansão da cidade industrial. A memória urbana seria também evocada na recuperação efectuada no eixo que, ao longo do rio, a liga ao centro histórico da cidade (*Caminho do Oriente*), pondo em evidência o imenso património que, desde tempos imemoriais, nele se concentrou.

Os inúmeros trabalhos e estudos que têm sido efectuados, têm revelado importantes aspectos do passado histórico, e contribuído para uma melhor vivência urbana. Ao fim de algumas décadas os lisboetas parecem, finalmente, fazer um esforço de reconciliação com a sua cidade e, conseqüentemente, com a sua memória.

II - Gabinete Técnico Local da Mouraria

2.1 - História da sua formação

Formado em 1985, como já atrás referimos, o G. T. Mouraria foi um dos gabinetes piloto desenvolvidos pelo Município de Lisboa, integrado num *programa de reabilitação do centro histórico da cidade*. Abrangendo inicialmente uma área de intervenção aproximada de 10 hectares (Fig. 2), considerada como *area critica* pelo decreto regulamentar 60/86 de 31 de Outubro, a que correspondia parte das freguesias de S. Cristóvão e do Socorro, a que se juntaria, pelo despacho 153/P/89, a *área de protecção ao Teatro Romano*. Esta mesma área seria alargada em 1992 para 18 hectares (Fig. 3), pelo decreto regulamentar 6/92 de 18 de Abril, englobando não só o resto dessas freguesias, como parte das freguesias de Santa Justa, Graça e Anjos, num total de 956 edifícios.

Inicialmente, o termo mouraria aplicava-se ao arrabalde situado a poente e a norte da Colina do Castelo, destinado por D. Afonso Henriques aos mouros vencidos¹ (Fig. 4). Como arrabalde continuaria mesmo após da construção da Muralha Fernandina em 1373-75, que o não integraria; a sua acidentada topografia (percorrida por inúmeros veios de água) reforçaria as características de um

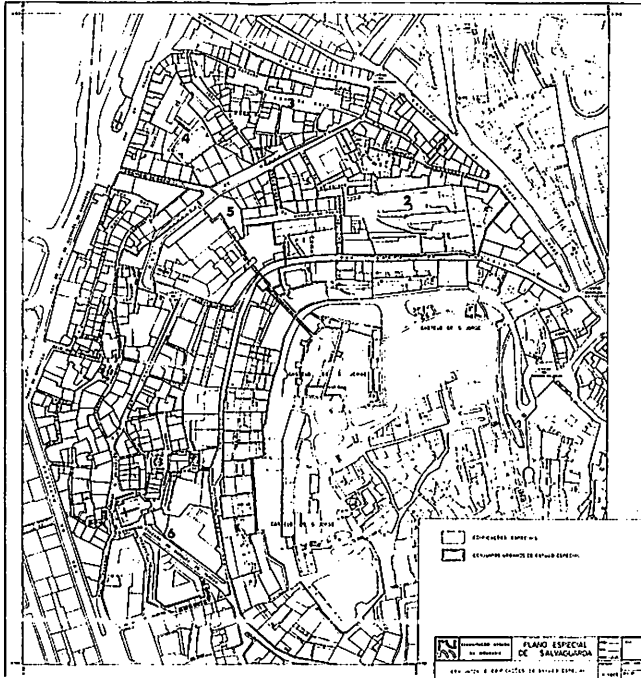
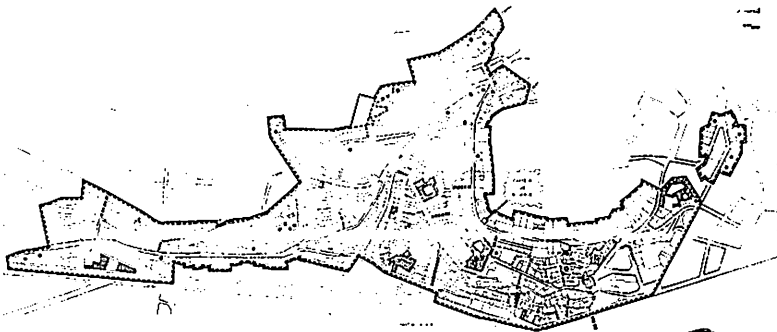


FIGURA 2 - Limite da 1.ª área crítica (Gabinete Técnico Local)



- ZONA HISTÓRICA
- ZONA DE INTERESSE ESPECIAL
- ZONA DE SALVA-GUARDA
- ZONA DE INTERESSE ESPECIAL (ZONA DE SALVA-GUARDA)
- ZONA DE INTERESSE ESPECIAL (ZONA DE SALVA-GUARDA)
- ZONA DE INTERESSE ESPECIAL
- ZONA DE INTERESSE ESPECIAL



PLANO DE URBANIZAÇÃO
DO NÚCLEO HISTÓRICO DA
MOURARIA

CARTA DO PATRIMÓNIO I
PROFUNDIDADE DE CLASSIFICAÇÃO

FIGURA 3 - Limite da 2.ª área crítica (Gabinete Técnico Local)



FIGURA 4 - Perspectiva da Mouraria, tirada da Colina de Sant'Ana

urbanismo islâmico, traduzido numa malha apertada e labirintica². Pouco afectado pelo terramoto de 1755 (os maiores estragos terão sido feitos pelo sismo de 1531), o seu tecido urbano manteria as características medievais³, como o testemunham os inúmeros becos sem saída ainda hoje existentes, correspondentes aos primitivos adarves muçulmanos (Fig. 5). Esta malha, de nitida vocação pedonal (contrariada, no entanto, por um estacionamento automóvel anárquico) só viria a ser alterada pela abertura da Rua Marquês Ponte do Lima, no início deste século, e que constitui em conjunto com a Rua Costa do Castelo, os dois grandes eixos de circulação automóvel no bairro.

Parte do edificado mantém, também, algumas características pré-pombalinas (nomeadamente no que diz respeito aos edifícios de maior valor patrimonial, como as igrejas, palácios, conventos, etc.), embora tenham sido muitas as alterações produzidas pela existência de um forte comércio grossista (sobretudo ao longo do eixo formado pelas ruas da Mouraria e do Benfornoso), a que não escaparam mesmo algumas das grandes casas senhoriais, que viram subdivido o seu espaço. Teremos, assim, edifícios de *construção pré-pombalina* (com embasamento de alvenaria de pedra, alguns ainda com vãos ogivais, outros em ressalto), edifícios de *construção pombalina* (tendo como estrutura a tradicional gaiola), *gaioleiros* (nome dado aos edifícios construídos desde finais do séc. XIX até 1930, por terem



FIGURA 5 - Beco junto da Rua dos Cavaleiros

como estrutura um sistema degenerado da gaiola anteriormente referida) e, por último, os *edifícios de estrutura de ferro ou de betão*.

No início, o trabalho do gabinete caracterizou-se por intervenções nos edifícios que apresentavam maiores problemas de segurança, resultantes não só da falta de conservação num edificado maioritariamente pré-pombalino, mas também das inúmeras adaptações de espaços habitacionais a espaços comerciais. Seguir-se-ia um conjunto de estudos e inquéritos que conduziriam, em 1989, à elaboração de *Planos de Salvaguarda para Alfama e Mouraria*. O regulamento desses planos (que previa um conjunto de acções a implementar até 1997) obedecia a 4 grandes objectivos⁴:

- protecção activa do património arquitectónico;
- fomento e desenvolvimento do tecido social e económico, através da criação de condições de habitabilidade e do exercício das actividades económicas;
- protecção dos usos urbanos tradicionais;
- definição das condições de segurança.

Estes regulamentos seriam acompanhados por *Programas Especiais de Reequipamento Urbano* para os dois bairros que, no caso da Mouraria, privilegiava a par do melhoramento de todo o sistema de infraestruturas, o melhoramento dos espaços livres e de circulação (estes maioritariamente pedonais) criando ainda alguns polos de dinamização cultural. Tendo por objectivo uma *reabilitação de tipo integrado* que, a par da reabilitação física e ambiental visa, também, a requalificação do tecido social e económico, pretendia-se restituir os fogos à sua função habitacional, dotando-os das condições mínimas de habitabilidade (inexistentes em grande parte deles), e privilegiava-se a criação de condições para a fixação da população, população essa que os estudos revelavam ser bastante envelhecida, de fracos recursos económicos e de baixo nível de escolaridade.

Para a execução destes objectivos, os gabinetes dispõem de um conjunto de medidas legislativas de protecção, de carácter urbanístico, económico e social (como são, por exemplo, os já citados, exercício de direito de preferência, o programa R.E.C.R.I.A, ou a declaração de área crítica), sem as quais não é possível um programa de reabilitação urbana real e efectivo. A estas medidas juntaram-se em 1990, com a criação da Direcção Municipal de Reabilitação Urbana (Despacho 377/P/90), novas competências até então delegadas noutros pelouros municipais que vieram alargar, assim, as possibilidades de intervenção dos gabinetes, nomeadamente no que diz respeito à gestão do património cultural, como vem estipulado no ponto 6. Como tal, aos gabinetes passaria a pertencer, entre outros, **a definição de critérios e medidas para a salvaguarda do**

património histórico, artístico, arqueológico, bibliográfico, documental, etnológico e paisagístico, nestas áreas da cidade. Fruto dessa mesma gestão é já o importante espólio arqueológico encontrado em obras empreendidas pelo G.T.L. Mouraria, resultante de campanhas previamente programadas, ou de achados casuais (e a que resumidamente nos referiremos, mais adiante).

A delegação das competências relativas à gestão do património veio alargar, deste modo, o âmbito das *Comissões de Catalogação* formadas em 1989 que, compostas por equipas multidisciplinares, visavam a implementação dos *planos de salvaguarda*, atrás referidos.

Com o alargamento da área crítica e com o melhor conhecimento do tecido urbano e social, os *planos de salvaguarda* começariam a ser totalmente reformulados em 1992, dando origem aos *Planos de Urbanização* elaborados por todos os gabinetes, de acordo com as diferentes realidades existentes nas áreas por eles abrangidas (em todos os gabinetes as áreas abrangidas por estes planos são coincidentes com as respectivas *áreas críticas*).

2.2 - Plano de Urbanização

Iniciado em 1992, só em 1996 viria a ser concluído depois de ter sido submetido a discussão pública⁹, e de aprovado em Assembleia Municipal¹⁰. Elaborado de acordo com o *Plano Director Municipal* (tal como os planos dos outros gabinetes), o *Plano de Urbanização* tem como objectivo fundamental **travar a desertificação do bairro e valorizar o património urbano e arquitectónico**¹¹, para o que propõe as seguintes medidas :

- criação de condições de salubridade e de habitabilidade que fixem os habitantes, e muito particularmente as camadas mais jovens, nascidas no local, que têm ligações económicas, culturais e afectivas com o bairro;
- melhoramento dos equipamentos locais existentes e a instalação de outros, de acordo com as carências da população, bem como o desenvolvimento de acções sociais e de formação profissional e a reabilitação do espaço público e dos valores urbanos e ambientais;
- reconhecimento dos valores patrimoniais cuja manutenção, em conjunto com as acções anteriores, contribuirão também para o enriquecimento do bairro.

Os objectivos atrás enunciados só poderão ser atingidos através da definição de uma estratégia concertada a vários níveis que estabelece, como medidas mais importantes destinadas a travar o processo de degradação da área, o seguinte conjunto de acções:

- *diversificação do espaço de vida social* (com a criação de espaços verdes públicos, instalação de equipamento para a população residente e que sirva, também, de atracção à população exterior, definição de áreas para implantação de actividades artesanais de tradição local, reanimação de espaços degradados no interior dos quarteirões);
- *melhoramento da rede de circulação e acessibilidade* (ordenação do trânsito e estacionamento automóvel local, abertura de novas vias pedonais, definição de trânsito condicionado para cargas e descargas);
- *demarcação de pólos de reabilitação integrada* em áreas que, pelas suas características ambientais, espaciais e arquitectónicas, sejam aptas à revitalização do bairro, através da instalação de novas actividades, espaços verdes e equipamento;
- *recuperação da imagem do bairro* (incentivando a reabilitação dos edifícios, restaurando e abrindo ao público os edifícios notáveis, revalorizando os espaços exteriores com interesse ambiental, sinalizando os valores patrimoniais, reconhecendo os edifícios e conjuntos urbanos de valor patrimonial, propondo a sua classificação – *Carta do Património*).

2.3 - *Elaboração da Carta do Património*

Partindo do conhecimento profundo das características do tecido urbano e edificado, e da importância que estes assumem no Plano de Urbanização como pólos dinamizadores da vida social e cultural do bairro foi possível, à equipa responsável pela elaboração da *Carta do Património*⁸ propor algumas alterações à *carta do património* constante no *Plano Director Municipal*, de acordo com os **artigos 7^o, 13^o, 14^o, 15^o e 118^o** desse mesmo plano.

Na Mouraria ficaram, assim, definidas as seguintes *Áreas de Potencial Valor Arqueológico*:

Zona de nível 1 - Anterior à ocupação cristã definida, grosso modo, pela Muralha Fernandina;

Zona de nível 2 - Posterior à ocupação cristã, embora nela devam estar integrados núcleos mais primitivos, ainda desconhecidos.

De acordo com os artigos anteriormente enunciados passaram a integrar a *Carta do Património* do Plano de Urbanização 78 edifícios (Fig. 3): 4 *monumentos nacionais*, 13 *imóveis de interesse público*, 61 edifícios de *valor concelhio*. Neste mesmo inventário estão integrados edifícios que não faziam parte da *carta do património* constante do P.D.M., de acordo com o **artigo 20^o** do regulamento do P.U., tendo sido excluídos outros constantes da referida carta, ao abrigo do mesmo artigo.

Nesta Carta do Património ficaram, também, definidos 17 *Conjuntos Urbanos Edificados de Valor Patrimonial*, com a inventariação e caracterização dos edifícios que os compõem, nomeadamente com a indicação dos que se assumem como dissonantes nesses mesmos conjuntos (entendendo-se como *edifício dissonante* aquele que não pertence ao período do conjunto, embora possa tratar-se de um edifício com valor patrimonial e, como tal, estar classificado individualmente).

A classificação dos diferentes edifícios e conjuntos foi acompanhada pela elaboração de *fichas de catalogação* para cada um deles, que se pretendeu fossem o mais completas possível, nas quais constam alguns dados importantes como a exacta localização, proprietário, época(s) de construção, tipologias construtivas, elementos notáveis ou dissonantes, só para citar os mais importantes. Para cada um dos edifícios estabeleceu-se, também, um conjunto de normas de intervenção referidas no **artigo 18** da *Carta Municipal do Património* designadas, respectivamente, pelas alíneas a), b) e c)¹⁴. Compete às equipas do gabinete zelar pelo cumprimento destas normas, através de vistorias e do acompanhamento de obras, nomeadamente no que diz respeito à inventariação e conservação de elementos arquitectónicos e decorativos, também eles abrangidos pelo P.U.¹⁵.

2.4 - Algumas intervenções arqueológicas já realizadas

Ao longo da actividade empreendida pelo gabinete, foram realizadas algumas intervenções arqueológicas de acompanhamento a obras municipais ou particulares. Destas salientamos:

- 1) *Rua João do Outeiro nº36-44* (1991)¹⁶ - após descoberta pelos técnicos do gabinete, de uma taça em pedra com inscrição cufica.
- 2) *Igreja de S. Lourenço, anexa ao Palácio da Rosa* (escavações em curso desde 1991)¹⁷ - revelou inúmeros silos islâmicos, anteriores à ocupação cristã, para além de ter posto a descoberto capelas góticas de finais do séc. XIII (a estes trabalhos nos referiremos mais diante).
- 3) *Beco de S. Marçal nº13C* (1993)¹⁸ - vestígios do séc. XV em diante, muito provavelmente relacionados com o estabelecimento de uma olaria.
- 4) *Beco das Farinhas nº 4 a 14* (1993)¹⁹ - revelou silos com materiais atribuíveis aos séculos XV / XVI.
- 5) *Cerca do Coleginho* (1996)²⁰ - revelou detritos de finais dos séculos XIX e XX.
- 6) *Rua da Amendoeira / Calçada de Santo André 67-75* (1998)²¹ - revelou material medieval dos séculos XIII a XV.
- 7) Acompanhamento dos trabalhos de recuperação da *Rua da Mouraria*²² (1999) - estes trabalhos relacionam-se com a protecção ao troço da Muralha Fernandina aqui existente.

Estão ainda programadas as seguintes intervenções :

- 1) *Quarteirão dos Lagares* (1999/2000)²³ – que deverá pôr a descoberto vestígios de finais da Idade Média.
- 2) *Rua da Guia* (2000)²⁴ – que deverá revelar alguns vestígios da *mesquita moura*, muito provavelmente aqui situada²⁵.
- 3) Continuação dos trabalhos de escavação na *Igreja de S. Lourenço* (2000)²⁶ – 2ª capela gótica e cabeceira da igreja.

De todas estas intervenções assumiram especial relevância os trabalhos realizados na Igreja de S. Lourenço (Fig. 6), em virtude da importância do material posto a descoberto. Iniciada a recuperação da igreja em 1989, esta tinha apenas por objectivo a sua consolidação estrutural, de acordo com as patologias detectadas (fendilhação acentuada das paredes mestras, desligamento da fachada principal, existência de alvenarias com elevada percentagem de vazios, cantarias desniveladas e partidas, nós estruturais fragilizados, ataque de insectos xilófagos e de fungos nas madeiras).



Fig. 6 - Igreja de S. Lourenço (planta)

1 - Entrada principal (Rua Marquês Póite do Lima)

2 - Entrada secundária (Largo da Rosa)

A - Nave

B - Capela-mor

C - Sacristia

D - Sala de apoio à sacristia (piso 1)

Trecuna com ligação ao Palácio da Rosa (piso 2)

E - Sacristia

F - Sala de apoio à igreja (actualmente, capela gótica principal)

G - Antiga habitação do pároco (actualmente, segunda capela gótica)

H - Antiga casa do guarda do palácio (área actualmente integrada no projecto da igreja)

FIGURA 6 – Planta da Igreja de S. Lourenço (Gabinete Técnico Local)

Numa primeira fase os trabalhos têm-se centrado nessa mesma consolidação. Para tal, realizaram-se algumas sondagens (picagem de paredes e verificação do estado das fundações) que implicaram a necessidade de intervenção de uma equipa de arqueólogos do I.P.P.A.R., chefiada pelo Dr. Clementino Amaro, equipa que tem vindo a acompanhar todos os trabalhos. Estas sondagens revelaram-se da máxima importância pois, além de terem ajudado a conhecer melhor a história do próprio edifício, explicaram algumas das patologias anteriormente detectadas. Pudemos concluir, com efeito, que elas resultavam da coexistência de campanhas de obras e materiais de diferentes períodos (confirmando já duas campanhas de obras de período medieval, uma intervenção de finais do séc. XVI que se estende pelo início do séc. XVII, alterações provocadas pelo sismo de 1755, e outras de finais do séc. XIX e inícios do séc. XX).

As intervenções puseram a descoberto as capelas góticas de finais do séc XIII (Fig. 7) que, em conjunto com o Claustro da Sé de Lisboa, constituem os únicos



FIGURA 7 - Desentulhamento das capelas góticas (1992)

vestígios de arquitectura religiosa do tempo de D. Dinis no centro da cidade, bem como um conjunto de sepulturas (cuja cronologia vai de período medieval até meados do séc. XIX) e de silos islâmicos com espólio datável dos séc. IX a XI (Fig. 8).

Estas descobertas implicaram a reformulação da proposta inicial de simples consolidação estrutural e de restauro. Criou-se uma equipa multidisciplinar que ao acompanhar ininterruptamente todos os trabalhos, tem vindo sempre a confrontar-se com novas situações. Houve, como tal, necessidade de adoptar uma metodologia que estabelecesse diferentes níveis de intervenção e que, apesar do confronto entre vestígios de períodos diferentes, mantivesse a unidade formal do edifício. Essa mesma metodologia obrigou, também, a uma redefinição dos espaços e à análise atenta de todos os materiais, sem a qual não é possível fazer uma correcta recuperação.

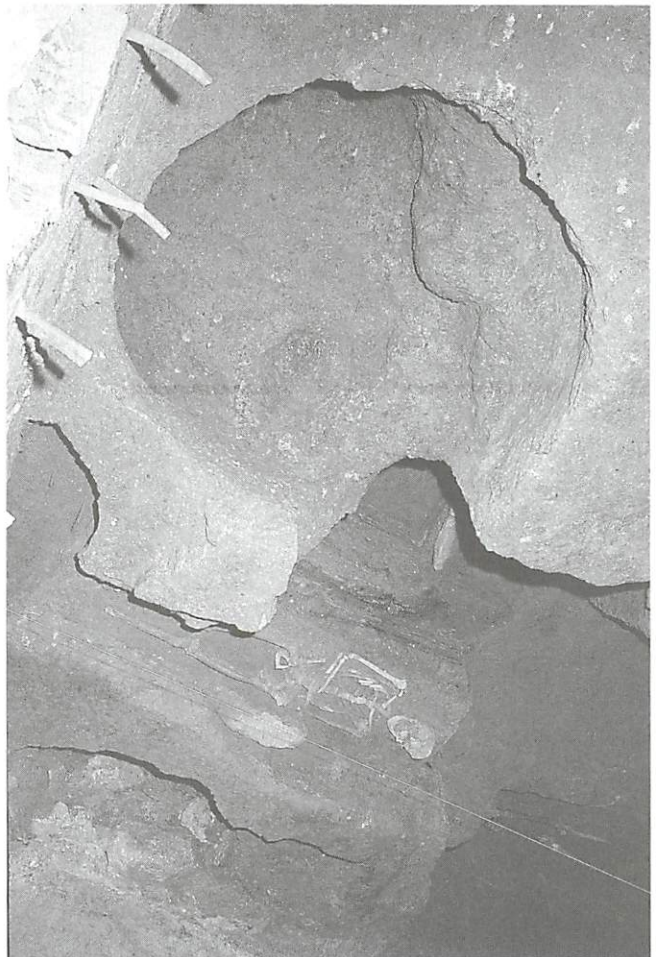


FIGURA 8 - Silos islâmicos e sepulturas medievais encontrados na capela gótica principal (1992)

Numa segunda fase os trabalhos terão por objectivo restauro integral da igreja (já em curso), a reformulação da área sul (anteriormente ocupada pelas habitações do pároco e do guarda do palácio), a reposição integral de uma das capelas góticas, e criação de uma área museológica que integrará e articulará os espaços que, em virtude das suas características, não são passíveis de um restauro integral.

Ficha técnica

Direcção de obra - Arq.^a Teresa Campos Coelho

Fiscalização - Arq.^a Teresa Campos Coelho e Eng.^a Elizabeth Figueiredo

Equipa projectista exterior - Arq.^o Khol de Carvalho e Eng.^o Prada-Santos

Fotografia - Jorge Brillhante (Pres. da República)

Consolidação - S.T.A.P, OZ e Cimeira

Estudo de materiais construtivos - S.T.A.P. e OZ

Restauro de azulejos - Equipa do Museu da Cidade

Restauro de pintura - Instituto José de Figueiredo

Arqueologia - Equipa do I.P.P.A.R. chefiada pelo Dr. Clementino Amaro

Investigação histórica :

Arq.^a Teresa Campos Coelho (Universidade Aberta)

Prof. Doutor Jose Custódio Vieira da Silva (Departamento de História da Arte da Universidade Nova de Lisboa)

Prof. Doutor Vitor Serrão (Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Lisboa)

Dr. Clementino Amaro (I.P.P.A.R.)

José Meco (Instituto José de Figueiredo).

III - Conclusões

As operações de *reabilitação integrada* iniciadas pelo município de Lisboa em 1985 com as experiências piloto de Alfama e Mouraria, e estendidas a outros núcleos da cidade após a criação da *Direcção Municipal de Reabilitação Urbana* em 1990, são operações que valorizam não só o tecido urbano e arquitectónico mas que definem, também, o tecido social como parte integrante do património cultural (sem o qual os aglomerados urbanos perderiam parte do seu significado histórico). Por abrangerem tecidos sociais tão complexos como são os existentes nos centros históricos, estas operações não deverão definir estratégias de intervenção que, não sendo facilmente exequíveis, criem falsas expectativas em populações já de si tão carenciadas.

Estas operações só são viáveis se existir uma vontade política forte que, conjungando esforços estatais, municipais e de entidades públicas e privadas, permita a criação de instrumentos legais (como, por exemplo, o já citado *exercício de direito de preferência*), sem os quais não é possível uma reabilitação eficaz que preserve esses mesmos valores e trave os processos de especulação imobiliária característicos dos centros históricos.

Por outro lado, a existência de equipas pluridisciplinares que fiscalizam toda a espécie de intervenções nestas áreas não é suficiente para garantir a preservação do património cultural existente. Ela só será realmente eficaz através de campanhas de sensibilização da população e dos agentes intervenientes.

Notas

¹ Embora não esteja afastada a hipótese de ele ter sido já ocupado em período islâmico, em virtude da sua privilegiada situação e da grande explosão demográfica verificada no séc. XI, o que só poderá ser confirmado em futuras escavações

² Sobre a mouraria medieval veja-se OLIVEIRA, Luis Filipe, VIANA, Mario "A mouraria de Lisboa no séc. XV", *Separata da Arqueologia Medieval*, nº 2, 1993 (trabalho realizado para o *Seminário de Minorias Étnicas* dirigido pela Prof. Doutora Maria José Ferro Pimenta Tavares, no âmbito do *Mestrado em História Medieval*, da Universidade Nova de Lisboa.

³ Mesmo após a expulsão dos mouros e judeus decretada por D. Manuel I em 1496, o bairro manteve esta malha urbana, onde os palácios e conventos, então construídos, se assumiram como novos polos dinamizadores desse urbanismo.

⁴ *PLANOS ESPECIAIS DE SALVAGUARDA DE ALFAMA E MOURARIA. Propostas para debate público*, C.M. Lisboa, Agosto 1989, p. 7 a 9.

⁵ De 15 de Julho a 17 de Agosto do mesmo ano, com debate público a 13 de Agosto.

⁶ 20 de Junho de 1996 e 16 de Junho de 1997. Por ter sido feito de acordo com o Plano Director Municipal, não houve necessidade de reuniões com Direcção Geral de Ordenamento do Território, tem aí sido registado em 10 de setembro de 1997, vindo a ser publicado no D.R., 2ª série, nº239, 15 de outubro de 1997, pp. 12643 a 12652.

⁷ *PLANO DE URBANIZAÇÃO DO NÚCLEO HISTÓRICO DA MOURARIA. VOLUME I. RELATÓRIO. Memória descritiva. Objectivos*, p. 5.

⁸ Arqª Teresa Campos Coelho, com a colaboração da Drª Ana Dias.

⁹ *Definições*. Estabelece, entre outras, as definições dos diferentes tipos de obras e as normas de intervenção nos edifícios.

¹⁰ *Inventário Municipal do Património* que assinala os imóveis e conjuntos edificados com interesse histórico, arquitectónico e/ou ambiental, assim como áreas de potencial valor arqueológico.

¹¹ *Imóveis e Conjuntos Edificados Integrados no Inventário Municipal do Património*. Estabelece as condições para alteração ou demolição de edifícios isolados ou integrados em conjuntos edificados constantes no referido inventário.

¹² *Áreas de Potencial Valor Arqueológico*. Estabelece duas áreas: a de *Nível I* (delimitada pela Muralla Fernandina), e a de *Nível II* (restante área urbana condicionada), bem como as condicionantes de licenciamento de obra.

¹³ *Dos Planos de Urbanização e de Pormenor e dos Regulamentos* estabelece os princípios a que deverão obedecer os referidos planos.

¹⁴ a) restauro integral b) alteração da estrutura espacial interior, respeitando os materiais e técnicas construtivas c) ampliação desde que não implique alteração da cêrcea e da altura total, e não introduza elementos adulterantes da unidade arquitectónica.

¹⁵ Vol. V - *Anexos. Caracterização Histórico-Patrimonial*, p. 25.

¹⁶ Intervenção realizada pela equipa do Teatro Romano de Lisboa, sob orientação do Dr. Dias Diogo, com a colaboração da Arq^a Teresa Campos Coelho.

¹⁷ Intervenção realizada pelo I.P.P.A.R., sob orientação do Dr. Clementino Amaro, com a colaboração da Arq^a Teresa Campos Coelho.

¹⁸ *Idem*

¹⁹ *Idem*

²⁰ Intervenção realizada pela equipa do Museu da Cidade, sob orientação da Dr^a Lidia Fernandes, com a colaboração da Arq^a Teresa Campos Coelho.

²¹ Intervenção realizada pelo I.P.P.A.R., sob orientação do Dr. Clementino Amaro, com a colaboração da Dr^a Ana Dias.

²² *Idem*

²³ Intervenção realizada pelo I.P.P.A.R., sob orientação do Dr. Clementino Amaro, com a colaboração da Arq^a Teresa Campos Coelho.

²⁴ *Idem*

²⁵ OLIVEIRA, Luis Filipe, VIANA, Mario, *op. cit.*

²⁶ Intervenção realizada pelo I.P.P.A.R., sob orientação do Dr. Clementino Amaro, com a colaboração da Arq^a Teresa Campos Coelho.