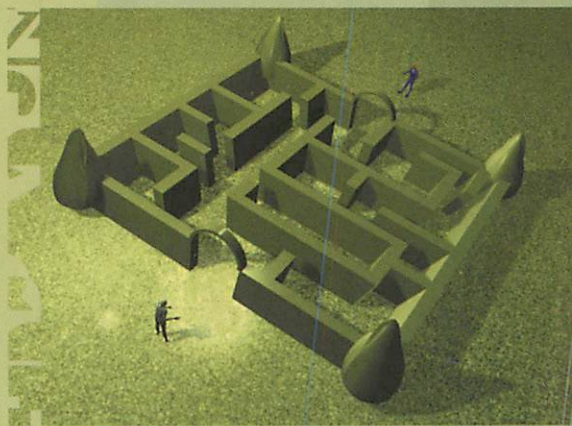


03

# DISCURSOS

III SÉRIE

LÍNGUA, CULTURA E SOCIEDADE



## *MEMÓRIA E SOCIEDADE*



Universidade  
Aberta

**DISCURSOS.**  
**Língua, Cultura e Sociedade**

III SÉRIE, Nº 3

**MEMÓRIA E  
SOCIEDADE**



**Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares**

**JUNHO 2001**

# DISCURSOS. Língua, Cultura e Sociedade

## **Director**

*Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria José Ferro Tavares*

## **Conselho Científico**

*Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria José Ferro Tavares* (Directora do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares - CEHI)

*Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Emilia Ricardo Marques* (Directora do Centro de Estudos de Ensino a Distância - CENTED)

*Prof.<sup>a</sup> Doutora Maria Beatriz Rocha Trindade* (Directora do Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais - CEMRI)

*Prof.<sup>a</sup> 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 Pedro Flor* (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

Junho de 2001

## ÍNDICE

<b>Apresentação</b> .....	9
<b>Discursos:</b>	
Memória e Matrizes Culturais da Europa .....	11
<i>A. Augusto Tavares</i>	
Historia y Memoria. Dos lecturas del pasado .....	25
<i>Reyes Mate</i>	
Memória e Sociedade: As Histórias possíveis .....	391
<i>António Moreira Teixeira</i>	
Contributos recentes para o conhecimento da Pré-história recente do Sul da Beira Interior .....	47
<i>João Luís Cardoso</i>	
A Obra de Maneton e o Culto Alexandrino a Serâpis: Dois instrumentos de organização da Memória Ptolomaica .....	61
<i>José das Candeias Sales</i>	
A menoridade de Sancho II: Breve estudo de um processo exemplar .....	89
<i>Maria João Violante Branco</i>	
Vivências jurisdicionais do couto de S. Pedro de Roriz .....	117
<i>Rosário Bastos</i>	
Circularidades da memória. Entre o impensado social e a formalização .....	135
<i>Adelaide Millán da Costa</i>	
Do discorrer da Memória nas Histórias da Expansão .....	143
<i>Ana Paula Avelar</i>	

O fenómeno artistico enquanto facto social .....	151
<i>Carla Alexandra Gonçalves</i>	
Quatro baixos-relevos Renascença no Mosteiro de Santa Maria de Belém .....	167
<i>Pedro Flor</i>	
Memória, Património e Vandalismo .....	185
<i>Paulo Oliveira Ramos</i>	
As Comemorações do 11 de Agosto, na Ilha Terceira .....	199
<i>Carlos Enes</i>	
Memória e construção dos mitos: Reflexão em torno dos Heróis .....	211
<i>Maria Isabel João</i>	
Memória e Sociedade .....	225
<i>Maria Teresa Noronha</i>	
Romance e Sociedade no Portugal do século XX .....	249
<i>Luis Martins</i>	
A permanência e a pervivência do Sermonário Antoniano .....	287
<i>Maria Lília Solipa Pereira</i>	
O final do século e os mitos do fim do Mundo - para uma leitura da História .....	301
<i>A. Augusto Tavares</i>	



# APRESENTAÇÃO

## APRESENTAÇÃO

**Memória e sociedade** é o objecto de estudo do terceiro número da III série de **Discursos**. Pareceu aos membros do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares que é importante, no momento actual, uma chamada de atenção para a memória das raízes que identificam a sociedade. Agora, talvez mais do que nunca, se justifica um apelo ao passado que tem de dar sentido a uma sociedade que se torna plural, múltipla, cada vez mais incaracterística e desconexa, nesta era da globalização.

Temos na mente apenas a "nossa" sociedade, em profunda mutação, na parte final do milénio que há pouco terminou e no início do que está a nascer. Bastaria olhar para as nossas aldeias, na maior parte dos casos quase desertas, habitadas quase só por pessoas idosas e empobrecidas a viverem de recordações dos seus filhos e netos, actualmente dispersos, em boa parte, por terras distantes, a tentarem melhor vida, e mais ou menos desenraizados da terra de origem. Para os que ficaram e para os primeiros que partiram, a memória do passado torna-se saudade, para os outros, os emigrantes da segunda e porventura já terceira geração, o sentido de pertença a uma terra e ao seu povo de origem vai-se esvaindo e torna-se cada vez mais ténue. Possuirão talvez novos valores, como o dinheiro e diferentes práticas de vida nos mais diversos aspectos, mas, quantas vezes, se sentem desinte-

grados da sociedade que os acolhe. Praticamente tornaram-se estrangeiros lá e cá. Em toda a parte são os "outros". Não sendo "marginais", no sentido depreciativo do termo, os que partiram estão na pratica "à margem" da sociedade onde vivem, por lhes faltarem os vínculos de profunda ligação, que só unem um grupo humano, quando há uma memória comum. Ao regressarem, quando e se tal acontecer, consideram-se e/ou consideram-nos diferentes.

Mas é talvez na cidade que nós experimentamos de forma mais intensa como a sociedade concreta do dia a dia, ao nosso lado, se tornou diferente em pouco tempo: muitas e variadas gentes, de muitas proveniências, de multiplas etnias, raças línguas e cores, de diversas religiões, costumes e tradições, apenas ligados pela geografia e por regras comuns básicas, comuns à civilização contemporânea no convívio humano. Estamos numa sociedade nova, onde não se poderá falar de uma memória comum e onde se faz sentir a necessidade de os diversos grupos humanos cultivarem os valores da própria identidade.

Pela nossa parte entendemos ser necessário cultivar a memória, não aconteça que a globalização económica que todos experimentam no dia a dia leve a uma experiência efectiva de desumanização. A memória de que falamos não é saudosismo estático contemplativo do passado. É conhecimento da história que dá consciência do que somos, do que fomos, daquilo que nos identifica e constitui razão de ser no futuro.

O leitor encontrará nas páginas que se seguem temas diversos, que se inserem na **memória e sociedade**, por vias diferentes, de acordo com as preferências de cada autor, começando, em certo modo pelo que é básico, pelas matrizes fundamentais da nossa cultura. Mas, ao terminar, analisa-se o fim de século e de milénio com uma perspectiva optimista. Assim é o nosso entendimento da **memória**: passado, presente em que assenta o futuro.

*A. AUGUSTO TAVARES*

## MEMÓRIA E MATRIZES CULTURAIS DA EUROPA

A. AUGUSTO TAVARES

O tema geral dos nossos trabalhos **memória e sociedade** induz-nos a reconhecer de imediato que não falamos de memória num sentido psicológico. O conceito em que assumimos a palavra não se afasta daquele que os Gregos tinham de **mneme**, uma experiência que se tem do passado, que não está morto, que não se dilui, mas está implicitamente no presente. A recordação torna o passado presente como passado, não com o sentido de o reviver à maneira de uma evocação e/ou comemoração litúrgica. É essa a **memória** de que falamos, que tem como função conservar os conteúdos das vivências para além do "aqui e agora".

A aproximação do conceito de **memória** ao conceito, também grego, de **história** é evidente. Heródoto ensinava que a **histórie** (em ático **história**), enquanto "exposição das informações", tal o significado da palavra, tem por fim fazer com que os feitos dos homens não se apaguem com o tempo. Recordar o passado na memória dos homens é efectivamente um dos objectivos da história. Tanto Heródoto como Tucídides, os dois historiadores gregos do século V a. C. são coincidentes em atribuir como finalidade à história "fazer com que as acções dos humanos sejam recordadas", permaneçam na memória, fiquem para a posteridade, pois têm de contribuir "para que o homem conheça o homem".

"A história não é outra coisa se não a vida dos homens", usando a expressão de Joseph Hours<sup>1</sup>, no sentido de que os acompanha desde as origens, lhes segue o seu percurso, os seus caminhos até desembocar no aqui e agora. Assim sendo, o presente está carregado do passado<sup>2</sup>. A história, enquanto "exposição das informações" dos feitos dos homens que a memória conserva, não é estática e contemplativa, não é visita a uma necrópole, nem se poderá assemelhar a uma obra de antiquários, pois acompanha a vida da sociedade, que é movimento, processo de avanço até

ao presente. Se se perder da memória o passado, perde-se a referência necessária para a interpretação da sociedade actual e não se encontrarão sinais indicativos nem referências de rumo para o futuro.

A passagem do século XX para o século XXI e o início de um novo milénio constituem um momento privilegiado para uma reflexão sobre a importância da história e da memória na sociedade. Trata-se de um marco histórico onde passado, presente e futuro se sentem mais ligados. É uma ocasião propícia para memorar, recordar e prospectar. Obviamente que a prospecção do futuro nos empurra para o incerto, para o indefinido, mas a memória do passado faz-nos acreditar com segurança no progresso. Torna-se fundamento da esperança. Sendo impossível prever os limites da capacidade do espírito humano, não poderá duvidar-se de que continuamos numa marcha ascensional para a frente. Não é, pois, uma esperança vã ou utópica. Pelo contrário, tudo leva a pensar que estamos ainda no princípio e nada está definitivamente adquirido<sup>3</sup>.

Entra neste contexto histórico a importância da memória na sociedade. Termina-se um século que ficará conhecido por avanços culturais, científicos e tecnológicos, mas também marcado com guerras, com lutas sociais, com fomes, genocídios, alterações da geografia política nos continentes, crises de toda a ordem... Por outro lado avizinham-se novos tempos, provavelmente mais prósperos, com novas organizações económicas e sociais e talvez com novas arquitecturas políticas na Europa e noutros continentes.

A observação do presente faz-nos consciencializar a experiência que todos temos de que o mundo se tornou mais pequeno, apesar de o homem não poder ainda sentir-se cidadão do mundo. **Globalização, mundialização, e época planetária** são expressões correntes da actualidade, e sem dúvida plenas de sentido. Significam realidades que todos experimentam diariamente no que comem, no que usam, no que vestem, no que vêem, no que ouvem dentro das próprias casas, nas músicas, nas notícias, na múltipla propaganda, etc. que a rádio ou a televisão transmitem. É a experiência concreta de que o mundo inteiro se tornou tão pequeno que entra na nossa casa e, mais ainda, no ecrã duma televisão. Entra ali todo o nosso planeta, a própria lua ao pôr do sol ou um eclipse total. E ali poderá entrar possivelmente, num futuro não distante, uma moradia que o homem irá erguer no planeta Mercúrio, em Marte ou noutra, para onde poderá dirigir-se em viagem de férias, nalguma das luxuosas naves espaciais ao serviço do turismo interplanetário. A **oikoumene** dos Gregos era efectivamente muito mais pequena do que é o mundo de hoje e daquele que será o de amanhã, como se poderá antever numa prospecção de futuro. Será que o homem, que não conseguiu até agora ser cidadão do mundo terreno, poderá tornar-se alguma vez cidadão desse futuro mundo interplanetário que os progressos da civilização nos permitem antever?

Mas, mais que prospecção ou futurologia para o novo século e novo milénio, importa-nos como membros de um centro de estudos históricos, a informação do passado, conservada na memória. Eis-nos por outras palavras perante a função da história, a quem compete o estudo das heranças sucessivas, preservadas na memória, que integram o património que identifica um povo, define uma cultura, caracteriza uma sociedade.

Tal como a arte, a ciência, a religião, a filosofia, etc. são temas próprios do estudo da história, assim acontece com a cultura. Há uma história da cultura, realidade que os homens foram elaborando através de gerações, sem disso terem consciência. "uma história das formas inconscientes do social" de que fala Fernand Braudel<sup>4</sup>. Digamos que a cultura faz parte duma história inconsciente. É caso para recordarmos a observação de Levi Strauss: "os homens fazem a história mas ignoram que a fazem"<sup>5</sup>.

Vamos fixar-nos nas raízes matriciais da nossa cultura, designada de "ocidental", qual memória perseverante, de que não se terá consciência, apesar de ser indispensável para o entendimento da sociedade.

## **A cultura ocidental**

É conhecida por "ocidental" e também por "europeia" a cultura em que nós nascemos e vivemos. Ao tentarmos compreendê-la, não poderemos fixar-nos apenas na actualidade, mas impõe-se procurar-lhe as suas raízes e acompanhá-la no seu crescimento, nessa história de que por vezes se perde a memória e a consciência. É esse o nosso objectivo nesta modesta intervenção.

Segundo a admoestação atribuída a Aristóteles, para compreendermos as coisas, é preciso vê-las nascer e crescer. Sendo assim, se desejamos conhecer, por exemplo, exaustivamente um animal, qualquer que ele seja, não basta dissecar o seu cadáver. É necessário observá-lo a viver, ou seja a nascer, a crescer, a desenvolver-se, a agir... Supomos que esta advertência epistemológica se impõe quando pretendemos compreender a realidade complexa da cultura europeia ou, por outras palavras, a maneira de pensar e de viver em que nós estamos inseridos desde gerações e mais gerações, aquilo que distingue a nossa existência daquela que têm outros.

Estamos situados no tema que ultimamente tem interessado a muitos, o da identidade, seja da Europa seja especificamente de Portugal. Neste momento, referimo-nos, de forma geral à Europa. Estamos bem conscientes de que o conceito de identidade não é fácil de definir, pois tanto poderá designar um estado de coisas, um modo de ser que assenta numa memória matricial, como poderá apontar para um processo em construção, algo que se situa numa referência

ao passado, ao presente e até mesmo ao futuro, algo que nunca está completo. De qualquer modo uma análise da cultura ocidental tem de se fixar fundamentalmente nos elementos que integram as suas antigas raízes.

Para maior precisão e limitação do objecto deste estudo, vamos, por isso, prestar especial atenção à ideia de **memória matricial**, observando a sequência cronológica no processo de formação dos principais estratos da cultura que é património comum aos povos deste velho continente, sem ignorarmos as diferentes especificidades das culturas nacionais. Compreende-se e justifica-se que, por vezes, se fale de "cultura europeia" e de "culturas europeias", acentuando a unidade e a diversidade ou, vistas as coisas por outro ângulo, uma pluralidade real assente numa unidade básica.

Não existem fronteiras geográficas claras e indiscutíveis entre a Europa oriental e central; nem poderá falar-se de unidade étnica ou linguística indiscutível na Europa; também é certo que nunca houve uma unidade política europeia. Mas, por outro lado, fala-se de uma Europa mediterrânica, de uma Europa do Norte, de uma Europa de Leste, etc. Tal significa que existem diferenças e que os habitantes dessas e de outras regiões se sentirão europeus de maneira diferente, embora todos saibam e sintam que não são asiáticos, africanos, americanos, etc. Todos se consideram herdeiros dum *património comum* que é a sua *cultura* ou, se preferirmos, *civilização* (sem acentuarmos de momento especificidades conceptuais) o que lhes dá um certo ar de família. Africanos, Asiáticos, Americanos e outros poderão dizer de si mesmos algo de semelhante.

Convém desde já observarmos que designamos de "ocidental" a civilização, que, sendo europeia, ultrapassou desde há muito as fronteiras do velho continente. Observemos ainda, seguindo Pierre Amiet, que só "paradoxalmente" poderá ser designada desse modo, chamando-nos a atenção para as suas raízes orientais: "o Oriente pertence-nos como parte integrante do nosso património"<sup>6</sup>, observação semelhante à que faz um outro conhecido assiriólogo J. Bottéro ao escrever: "cette civilisation, qui est la nôtre, on l'appelle volontiers "occidentale", mais en fait, elle mord largement sur le Proche Orient"<sup>7</sup>.

De facto, se analisamos com atenção a civilização ocidental, (no sentido em que estamos a considerá-la, originariamente "europeia"), verificamos de imediato que nela intervêm elementos greco-latinos e cristãos, para referirmos os fundamentais. Não há dúvida da presença desses elementos nesta civilização, que, apesar disso, constitui um todo com coerência interna, apesar de manter especificidades e diferenças.

Normalmente, quando se procuram as suas raízes, faz-se a primeira paragem na Grécia, passando depois para Roma que, em parte, é o seu natural prolongamento, e faz-se outra grande paragem em Jerusalém, ou seja no antigo mundo hebraico, com a sua religião monoteísta e a sua moral radicada basicamente no Decálogo, proclamado no segundo livro da Bíblia.

Em seguida, observa-se, quase espontaneamente, que a estas duas correntes culturais se vem juntar o cristianismo que se torna na prática a alma da Europa. Posteriormente o Islão, que virá a expandir-se como um sistema religioso e um complexo de ideias, em parte já de raiz bíblica, não deixa de trazer ainda um enriquecimento ao património de matriz clássica e cristã que caracteriza a Europa.

Apesar de estas verdades serem sobejamente conhecidas e comumente aceites, importa reconhecermos que é necessário ir mais longe em busca das raízes culturais da Europa. Tem de se avançar para o Médio Oriente Antigo, tendo presente que o vocábulo *Oriente* exprime uma realidade convencional que agrupa várias e diferenciadas civilizações. Por isso também o Egipto, apesar de geograficamente se situar no norte de África, faz parte do Antigo Oriente, tal como a Mesopotâmia, o Irão, a Síria, a Palestina, etc.

Os inícios da cultura ocidental, para Julian Reade, do British Museum, "têm de procurar-se desde o Egipto até à Índia"<sup>8</sup>. O Egipto é certamente mais conhecido porque os seus monumentos de pedra foram "construídos para a eternidade" e os seus inúmeros textos, depois da decifração dos hieróglifos por Champollion, podem hoje ser lidos e compreendidos, ao passo que a Índia, com a sua escrita enigmática, conserva ainda muito de mistério. No meio das duas, ocupa lugar central a Mesopotâmia, para onde temos de nos dirigir desde o início desta digressão.

Se em história "há sempre alguma coisa antes", segundo uma lei fundamental na historiografia da Antiguidade e se "a História começa na Suméria", como ensinou o sumeriólogo Samuel Kramer, devemos procurar civilizações mais antigas, onde Hebreus ou Árabes, Gregos ou Romanos terão ido beber. E não tenhamos dúvida de que uns e outros seriam diferentes se não tivessem recebido influências das civilizações do Egipto, da Mesopotâmia e do Irão, das regiões do sul da Arábia, da Anatólia, da Ásia Menor, da Síria...

Temos de começar pelas civilizações que surgiram entre o Tigre e o Eufrates, sem pretendermos obviamente encontrar aí a origem de todo o complexo do que poderíamos considerar elementos primordiais da nossa civilização, pois existem muitos outros, certamente, e com diferentes origens. normalmente difíceis de identificar, embora quase sempre interrelacionados e interdependentes.

O legado da Mesopotâmia é riquíssimo e não seria possível apresentá-lo em poucas palavras. Mas foi sem dúvida a escrita o mais precioso tesouro que os Mesopotâmios nos legaram, o principal facto de cultura. Mais de meio milhão de documentos foram postos a descoberto nas terras de entre o Tigre e o Eufrates, embora nem todos estejam lidos e estudados. Se os vestígios arqueológicos são de sua natureza mudos, essa documentação escrita pode ler-se; a sua informação é directa e imediata. Assim, não admira que se repita que, na Mesopotâmia, começa a História. Antes, é Pré-história<sup>9</sup>.

De certo que não é este o momento para descrevermos o processo, obviamente lento, que conduziu à invenção da escrita, mas tão somente observarmos como constitui elemento primordial de cultura. Foi utilizada inicialmente em documentos de transações comerciais e de contabilidade, mas bem cedo serviria também para registar tradições e mitos, sob a forma de prosa e de poesia, tal como serviria para codificar as leis. Salientamos este último aspecto, pois é da Mesopotâmia que nos chegam os primeiros exemplos de códigos, sendo talvez o mais antigo o de Ur-Namu, soberano da terceira dinastia de Ur (2050-2032 a.C.). Seguir-se-ia o de Lipit-Ishtar, rei da dinastia de Isin (1875-1865 a. C.) e outros iriam aparecer em língua acádica, como o Código de Eshnuna, do rei Bilalama (1825-1787 a.C.). No entanto o mais conhecido é seguramente o de Hamurábi, rei da Babilônia (1728-1686 a.C.). Com os seus 282 parágrafos (artigos), é o mais completo e o exemplo mais avançado da legislação codificada da Antiguidade pré-clássica<sup>10</sup>. Na mesma tradição, situam-se as leis assírias dos finais do século XII a. C., descobertas em Assur em 1903 e 1914<sup>11</sup>.

A escrita esteve igualmente ao serviço das ciências que agora designamos por "exactas" e/ou "positivas" e que aí foram cultivadas com esmero, nomeadamente a geografia, a matemática, a astronomia e a medicina<sup>12</sup>. Ao referirmos a geografia, temos presente, por exemplo, as listas de rios, de montanhas, de países e de cidades que entravam nos programas de aprendizagem na escola, a *bit tuppí*, ou seja a "casa das tabuinhas" e indícios de primitiva cartografia, provavelmente anterior às tentativas de Anaximandro na Grécia<sup>13</sup>.

A matemática alcançou mais desenvolvimento que a geografia. A documentação escrita que nos chega dá-nos a conhecer duas categorias de textos sobre essa matéria, do início do II milénio, onde aparecem tabelas com números que permitiam fazer divisões, multiplicações e cálculos mais complicados. Aí são enunciados e resolvidos problemas, servindo de modelo para os estudantes. Os Mesopotâmios usaram o sistema sexagesimal, dividiram a circunferência em 360 graus, a hora em 60 minutos e o minuto em 60 segundos. Estamos pois a ver donde recebemos esta herança.

Ainda nos meados do primeiro milénio a. C., estabeleceram a semana de sete dias. A partir dessa base, por intermédio dos Romanos, a semana dos sete dias passou a todos os povos da Europa e estendeu-se gradualmente aos outros. Calcularam o valor de  $\pi$  em 3, mas, numa tabuinha de Susa, o valor que se lhe atribui já é de 3,375. Conheceram certas propriedades do rectângulo, do triângulo e do círculo e, numa tabuinha do século XVIII a. C., exposta no museu de Bagdad, aparece ilustrado graficamente o teorema de Pitágoras. Também a medicina e a astronomia alcançaram elevado nível, não sendo indiferentes ao processo civilizatório da humanidade.

Mas, noutras áreas, terá sido maior ainda o contributo da antiga Mesopotâmia que veio a integrar a cultura ocidental, aonde chegou por diferentes vias.

Bastaria vermos como perduram entre nós alguns dos seus provérbios, bem como muito do pensamento predominante na sua rica literatura sapiencial.

Será bom referirmos ainda que certas instituições actualmente generalizadas têm provavelmente a sua origem na Mesopotâmia, tais como a coroação dos reis e vários símbolos da arte religiosa, como o crescente lunar e a árvore da vida. Atribui-se também a origem mesopotâmica, concretamente da língua acádica, a alguns vocábulos que chegaram a várias línguas modernas através do hebraico, do grego e do árabe, podendo apresentar-se os seguintes exemplos: cana (acádio *qānu*), álcool (*guhlu*), mirra (*murru*), nafta (*naftu*), safrão (*azupiranu*), corno (*qarnu*), mesquinho (*mushkēnu*).<sup>14</sup>

Mais que tudo isso, devemos apontar a presença de muitos elementos mesopotâmicos na Bíblia, principalmente nos onze primeiros capítulos do Génesis. Quem não ouviu falar, por exemplo, dos relatos que nos deixou o *Javeista* da criação do homem a partir do barro, dos episódios da arca de Noé e da torre de Babel ou do Dilúvio? E se comparássemos alguns salmos, hinos e orações da Bíblia com textos de géneros literários idênticos da Mesopotâmia, descobriríamos facilmente a mentalidade, o *humus*, numa palavra, em que germinou a Bíblia<sup>15</sup> cuja importância na formação da cultura ocidental não poderá esquecer-se. Embora seja tarefa espinhosa discernir a génese das ideias e das culturas, bem como o seu percurso até aos tempos actuais, não podemos deixar de reconhecer que, na cultura dita ocidental, abundam elementos orientais de remota origem mesopotâmica.

Neste nosso percurso, torna-se obrigatória uma paragem no Egipto, onde floresceu a grandiosa civilização que manteve a sua identidade fundamental durante mais de três milénios, com a mesma língua, os mesmos deuses, os mesmos hábitos de vida, numa persistência que só encontra verdadeira explicação na solidez das suas notáveis estruturas de ordem religiosa e política.

Nas ciências, nas técnicas, nas letras e nas artes, muito se poderá apontar. Fixemo-nos, antes de mais, no calendário. Os Egípcios tiveram necessidade de medir o tempo. Para tal, decompuseram o ano em 365 dias e um quarto, pela observação do sol. Foi esse calendário solar que, no ano 45 a. C., Júlio César adoptou, ficando conhecido pelo nome de *juliano*. Muitos séculos depois, seria corrigido pelos astrónomos do Papa Gregório XIII, isto em 1582, ficando por isso designado por *gregoriano* o calendário que perdura até aos nossos tempos. Do Egipto vem-nos pois esta herança imorredoura.

Nas letras mereceria uma longa demora a literatura sapiencial e a poesia religiosa, pela influência que exerceram na Bíblia. Bastaria compararmos, por exemplo, a "sabedoria" de Amenemope com o livro bíblico dos *Provérbios* e facilmente verificaríamos as semelhanças. A ideia de Deus, justo, moral, infinito

que aparece como pano de fundo nos conselhos de Amenemope e até a mesma linguagem passaram para o livro sagrado dos Hebreus e mais tarde também dos cristãos. Neste contexto, não podemos esquecer o belíssimo hino de Amenófis IV a Aton que influenciou o *Salmo 104* em que se inspirou S. Francisco de Assis no seu *Cântico ao sol*: "Bela é a tua aurora no horizonte do céu, ó vivo Aton, começo da vida. Quando te levantas no Oriente, enches o universo com a tua beleza. És belo, grande cintilante... teus raios cobrem a terra e tudo o que hás criado"<sup>16</sup> ...

No que concerne ao legado egípcio, refiram-se ainda, por curiosidade, alguns vocábulos que têm aí a sua remota origem e chegaram até nós, depois de passarem pelo árabe. Estão neste caso: *química, alquimia, adobe, saco, papel, fénix, gazela, girafa*. A fábula, já antes de Esopo e de Fedro, fora cultivada no Egipto. A banda desenhada, tão em voga actualmente, foi usada também nas margens do Nilo. A expressão "sete anos de vacas gordas", referindo a boa inundação e "os anos de vacas magras", designando os anos de fome, surgiu igualmente no Egipto antes de passar para a Bíblia. A balança da justiça, que entra na iconografia de S. Miguel, encontra-se no capítulo 125 do *Livro dos Mortos*. E muitos outros exemplos se poderiam apontar<sup>17</sup>.

Como quer que seja, há algo que me parece não dever silenciar-se nesta linha de considerações: a arte. Segundo a afirmação de A. Erman, "em tudo aquilo que os Egípcios nos deixaram, a produção artística constitui de longe a melhor parte"<sup>18</sup>. E, com mais precisão, observa G. Bazin: "a arquitectura egípcia é a primeira grande tentativa humana na arte de construir"<sup>19</sup>. Talvez não pareça oportuno desenvolvermos aqui este tema, cheio de interesse, mas tenhamos a certeza de que muito se poderia dizer da suas características e influência na arquitectura que, através do Mediterrâneo, concretamente da ilha de Creta, se implantou na Europa. Registe-se por exemplo o uso da iluminação clerestórica em vários templos e recorde-se que a coluna dórica e proto-dórica já antes dos Gregos se encontra no Egipto, no templo de Deir el-Bahari. Sem mais delongas neste caminho, uma conclusão fácil e óbvia se impõe: sem a antiga civilização egípcia, não seríamos hoje aquilo que somos.

Bem diferente destas grandes civilizações é a do povo hebreu situado na costa oriental do Mediterrâneo, em território que foi ponte natural entre o Egipto e a Mesopotâmia. A sua história política e cultural está vinculada não só a esses povos e civilizações mas também a toda a região siro-palestinense. Os Hebreus de facto assimilaram muito das culturas dos povos vizinhos e souberam transmitir o que receberam, basicamente através da Bíblia. O principal legado que deixaram à humanidade é certamente o monoteísmo, que caracteriza a sua religião e a

distingue de todas as outras na antiguidade. Mas o seu livro sagrado não é apenas o testemunho e repositório dos princípios e ensinamentos da religião monoteísta. A Bíblia é também o grande veículo das antigas culturas do Antigo Oriente para o Ocidente. Por isso a história do pequeno povo hebreu tornou-se imprescindível para a compreensão não só do Médio Oriente Antigo mas também da história cultural do Ocidente.

As culturas doutros povos periféricos, como os da Anatólia, do norte da Síria e especialmente do povo fenício que, por sua vez recebera fortes influências de outros, particularmente do Egipto e da Mesopotâmia, certamente que também não foram indiferentes ao devir da História e das matrizes culturais que caracterizam a Europa, mas não é nosso objectivo seguir agora por esse longo e sinuoso caminho.

## **O legado da cultura clássica**

Não obstante as múltiplas influências orientais na cultura ocidental, temos de reconhecer que o seu factor principal constitutivo e identificador é certamente o legado da cultura clássica, distinguindo-se aí o elemento helénico e o romano. Não se trata de uma junção forçada ou arbitrária destes dois elementos, pois temos presente que os Gregos foram os criadores de um complexo cultural autónomo, enquanto os Romanos foram os seus reformuladores e transmissores para um mundo mais vasto. A herança grega deve-se designadamente o conceito de sociedade organizada na *polis*, palavra que designa, como sabemos, um sistema especial de vida dos cidadãos na cidade-estado mais que a cidade física. Dos Gregos procede o apreço pelas letras como fonte de prazer estético, donde vem a razão de ser da epopeia, da tragédia, da oratória, da retórica, do diálogo filosófico da história<sup>20</sup>. A eles se deve igualmente o apreço pela beleza que cultivaram nas artes do desenho: arquitectura, escultura e pintura. Aos helenos se deve ainda a organização de um esquema educacional que perduraria pela Idade Média como profundo substrato cultural, sendo retomado como ideal e com renovado vigor na Renascença.

A cultura grega fez-se sentir inicialmente no mundo mediterrânico, mas os Romanos iriam assimilá-la e difundi-la por toda a Europa ao ritmo e à medida do alargamento do império, na sua expansão territorial e política. Primeiramente avançara por um eixo horizontal pelo Mediterrâneo; depois, seguiria um eixo vertical Roma-Reno, para depois se expandir para Oriente, até se chegar a um momento em que Bizâncio se torna uma segunda Roma. Não esqueçamos, porém,

que, apesar de o mapa da expansão territorial do império ser praticamente coincidente com a própria expansão da cultura clássica, a Europa ocidental, designadamente a Hispânia e as Gálias das conquistas de Júlio César, assimilariam mais profundamente o substrato cultural clássico.

Chegaria entretanto o cristianismo que iria constituir parte integrante da profunda matriz cultural da Europa. Cultura clássica e cultura cristã iriam conviver primeiramente lado a lado, numa espécie de dicotomia de "convivência"; depois, progressivamente, em aproximação e complementariedade, até se dar uma aceitação do fundamental da cultura clássica por parte do cristianismo. Os Padres da Igreja e os clérigos, duma maneira geral, assimilaram gradualmente a cultura dos Gregos e Latinos. Fizeram-na sua e transmitiram-na ao povo que também a fez sua. Assim, quando por 330 Constantino transferiu a capital para Bizâncio, já o Ocidente possuía a marca indelével da sua cultura clássico-cristã, garante da sua força colectiva que lhe permitiu aguentar as sucessivas vagas dos povos bárbaros que iriam destruir, no século V, a estrutura e organização política do império romano. A derrota do império não significou, por isso, a destruição do germen da unidade básica da Europa que estava a formar-se. Já então a sua cultura específica era um forte elemento de coesão e continuaria a ser uma poderosa força europeizante nos tempos que iriam seguir-se. Embora tivesse implantação diferente no espaço europeu, desempenhou, na sua globalidade, uma função integradora de consequências incomensuráveis perante a desagregação causada pelas invasões dos chamados "povos bárbaros". É certo que o desmoronamento e queda política do império constitui o fim duma época histórica, mas, entre a Idade Antiga que em 476 terminava e a Idade Média que então nascia, não houve quebra de continuidade cultural.

A partir desta época, a Europa já não encontra mais a sua cabal explicação sem o cristianismo como factor interveniente não só no processo histórico da sua formação mas na sua história política, institucional e económica. Tendo assumido os valores do classicismo integrava a cultura que iria caracterizar o velho continente e exercer nos mais diversos campos a sua influência dinâmica e transformadora. É que, embora o cristianismo se afirme, pela sua origem e objectivos, como religião sobrenatural, exige pelos seus princípios uma relação estreita entre a fé religiosa e o próprio progresso material.

Quando se estudam certas civilizações da Antiguidade, como por exemplo a egípcia e a hebraica, verifica-se que, sem a respectiva religião, não se podem entender tais civilizações. O mesmo terá de afirmar-se por idênticas razões no caso presente: o cristianismo, desde a Alta Idade Média, tornou-se elemento

identificador da cultura europeia, não apenas como elemento interveniente no processo da formação dessa cultura mas como algo que está por dentro de todos os outros e se torna a chave de interpretação da sua própria história.

Vejamos a fase da formação da Europa, quando os mosteiros e as escolas episcopais são os principais centros de formação não só da religião cristã mas da cultura que incorporava os diversos povos do Ocidente numa grande comunidade espiritual que era a cristandade. Homens como St. Ambrósio de Milão, St. Agostinho, S. Gregorio Magno e outros realizam uma missão fundamental na formação e consolidação da cultura ocidental, aonde vinham desaguar, como dois grandes rios, a cultura clássica greco-romana e a cultura oriental, pela via bíblica em que entravam elementos da Mesopotâmia, do Egipto e do Antigo Médio Oriente em geral, que os Hebreus souberam assimilar e transmitir.

A língua latina que se impusera no Império romano desempenharia notável papel europeizante. Tornou-se, como se sabe, a língua da Igreja no Ocidente, não na sua forma clássica antiga, mas em moldes novos, onde o elemento religioso e a expressividade popular introduziram as suas características. Tal era o latim eclesiástico, que se tornou uma *koiné* linguística, língua do povo simples e dos letrados com elementos de raiz bíblica, seja no uso de hebraísmos seja na imagética oriental. Servia-lhe de padrão o latim da Bíblia, na versão que S. Jerónimo fizera a partir dos textos originais e que, pelo seu uso generalizado, mereceu o nome de "Vulgata". Contribuiu para a divulgação da língua a pregação nas igrejas e a liturgia cristã de uso constante no culto, desde os modestos templos às grandes catedrais. Tem razão Mário Martins ao observar que "a Bíblia forjou-nos a nós e a toda a Idade Média"<sup>21</sup>. Se do latim eclesiástico despontariam as línguas vernáculas, também não é menos verdade que essa língua foi um poderoso veículo de difusão e consolidação da cultura.

A cultura clássica, que o cristianismo integrara desde o princípio e enriquecera com novos contributos, religiosos e orientais, ficara, desde os inícios da Idade Média, como matriz indelével identificadora da Europa. Por toda a parte perdura a expressão dessa interligação do classicismo e do cristianismo. Podem observar-se frequentemente, pelas regiões por onde se expandiu o império, as ruínas romanas: termas, templos, aras votivas, calçadas com os seus marcos miliares como memória inconfundível do império, ao lado de antigos edifícios conventuais, de pequenas ermidas, de igrejas e catedrais, memória palpável do cristianismo. Por vezes, permanecem ainda no templo cristão, erguido sobre o templo pagão, vestígios dos próprios sistemas construtivos ali deixados pelos romanos, como um abraço visível de duas culturas. Entra-se numa cidade por uma

ponte romana para se ir visitar a catedral que ostenta no tímpano sobranceiro à porta de entrada a figura de Cristo e dos Apóstolos. No interior poderão admirar-se representações de cenas bíblicas: da torre de Babel, do dilúvio mesopotâmico ou da passagem do Mar Vermelho na saída dos Hebreus do Egipto. Sobre o altar-mor veremos o símbolo do peixe com o vocábulo grego "IXDUS" e mais à frente uma evocação do Deus da Bíblia "IAVE". Tudo isto é expressão plástica da cultura europeia: raiz clássica e raiz bíblica com tudo o que comporta do Antigo Oriente.

A história das heranças sucessivas que entram na cultura que define e identifica a Europa não poderá por isso ser esquecida perante tão persistente e impressionante memória.

À maneira de **postscriptum** convirá acrescentar que, da cultura europeia, facilmente se passaria para um conceito mais alargado de ocidental, o que facilmente se compreende quando se pensa que o cristianismo tinha um carácter de missão e que a Europa cultivou um sentimento colectivo de religião e um conceito de cultura e civilização que considerava superior. Por isso, quando o velho continente contactou novos mundos não podia deixar de transmitir os seus valores. A cultura que se desenvolvera na Europa, no "Ocidente", expandir-se-ia integrando novos elementos, sem perder no essencial as suas matrizes ancestrais.

## Notas

- <sup>1</sup> J. Hours, **Valeur de l'histoire** Paris, PUF 1971, p. 16.
- <sup>2</sup> P. Grimal e Outros, **História Geral da Europa**, Mem Martins, Europa-América, vol. I, 1996, p. 6.
- <sup>3</sup> E. Morin e Outros, **Os problemas do fim de século**, Lisboa, Ed. Notícias 1996, 2.ª ed. pp. 9-10
- <sup>4</sup> F. Braudel, **Ecrits sur l'histoire**, Paris, Flammarion, 1969, p. 62.
- <sup>5</sup> Cl. Levi Strauss, **Antropologie Structurele**, Paris, Plon 1958 pp. 30-31.
- <sup>6</sup> P. Amiet, **As Civilizações Antigas do Médio Oriente**, Lisboa, Europa-América 1974, p. 5.
- <sup>7</sup> J. Bottéro in **L' Orient Ancien et nous**, Paris, Ed. Albin Michel, 1996, p. 18.
- <sup>8</sup> J. Reade, **Mesopotamia**, Londres, British Museum Press, 2.ª ed. 1993, p. 4.
- <sup>9</sup> Sobre o conceito de Pré-história e História ver A.A.Tavares, **As civilizações Pré-clássicas, Guia de estudo**, Lisboa, ed. Estampa, 3.ª ed., 1995 pp. 23-24
- <sup>10</sup> A. A. Tavares, **Civilizações Pré-clássicas**, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, pp. 322-326.
- <sup>11</sup> Sobre a legislação assíria, ver G. Cardascia, **Les lois assyriennes**, Eds. du Cerf, Paris 1969.
- <sup>12</sup> A. A. Tavares, **Civilizações Pré-clássicas**, ob. cit. pp. 326-327.
- <sup>13</sup> G. Roux, **La Mésopotamie**, Paris, Eds. du Seuil 1985, pp. 308-309.
- <sup>14</sup> A. A. Tavares, *Ibidem*, p. 335.
- <sup>15</sup> A. Barucq e outros. **Prières de l' Ancien Orient**, Paris, Eds. du Cerf, 1989, p. 4.
- <sup>16</sup> A. A. Tavares. *ibidem* p. 151.
- <sup>17</sup> A. A. Tavares, *ibidem* p. 175.
- <sup>18</sup> A. Ermaan, **La civilisation égyptienne**, Paris, Payot 1976, p. 534.
- <sup>19</sup> G. Bazin, **Histoire de l' art** Paris, Massin, 3.ª ed. p. 27
- <sup>20</sup> M. L. C. Buescu, **Aspectos da herança clássica na cultura portuguesa**, Lisboa, Instituto da Cultura portuguesa, 1979, pp. 11-12.
- <sup>21</sup> M. Martins, **A Bíblia na literatura medieval portuguesa**, Lisboa, Instituto da cultura portuguesa, 1979, p. 12.

## HISTORIA Y MEMORIA. DOS LECTURAS DEL PASADO

REYES MATE\*

(Intervención en el seminario "Nacionalidad, historia, educación", organizado por la Fundación CIVES).

1. "En un país gana el futuro quien llene el recuerdo, acune los conceptos y explique el pasado". Es una frase de Michael Stürmer, uno de los protagonistas del "Debate de los historiadores" que ocupó a la opinión pública alemana en la segunda mitad de los ochenta, y da idea del valor político del pasado.

Pero de la dificultad de relacionarse racionalmente con ese pasado es una buena muestra esta otra famosa reflexión de E. Renan (1882), que suele utilizar el historiador Eric Hobsbawm: "no hay nación (posible) sin falsificación de la propia historia". Parece que sobre el pasado que conforma la identidad nacional hay mucho que hablar.

En esas dos frases queda apuntado el interés que en nuestro tiempo suscita la historia y el consiguiente papel que juegan los historiadores en la vida nacional. La historia es el centro de la identidad nacional.

En el reciente debate que ha habido en España en torno a la enseñanza de las humanidades en general y de la historia en particular, lo que hizo al debate particularmente agudo era el sobreentendido de que lo que estaba en juego no eran sólo unas clases o unas materias sino la conciencia colectiva.

2. La pregunta que yo me hago desde el principio y que va a guiar estas reflexiones es si todo el interés por la historia se agota en la capacidad por conformar la conciencia colectiva de un pueblo o hay otro tipo de intereses.

Siempre cabe señalar el interés meramente científico por el pasado. No dudo que ese sea el interés prioritario de los historiadores pero si los que no lo somos nos decidimos

---

\* Reyes Mate es Profesor de Investigación del CSIC.

a intervenir en este debate es porque entendemos que su campo de influencia desborda el científico. Por mi parte planteo otro: el interés emancipatorio. El pasado no es sólo el arsenal de la historia sino un lugar privilegiado para la realización del individuo y de la sociedad.

3. El pasado puede pues servir a la historia y ser también objeto de recuerdo. La historia y la memoria serían las dos figuras que simbolizarían esa distinta orientación.

Por un lado, la historia, la historia científica que al tiempo que mira al pasado con la pretensión de contarle tal cual es, sirve de legitimación del Estado nacional; por otro, la memoria que se ocupa del pasado en el que no para mientes la historia científica. La historia se ocupa del pasado que se celebra; la memoria del que sólo se conmemora.

En el Consejo Superior de Investigaciones Científicas existe, desde el principio, un centro de estudios históricos y otro de filología. La lengua y la historia son esa parte de las humanidades que quisieron ser "científicas", conforme a los cánones de ciencia que imponían las "ciencias de la naturaleza". Más tarde se incorporaron a la estructura del CSIC las ciencias sociales y la filosofía, que no pretende ser ninguna ciencia homologable, ni de lejos, a las llamadas "ciencias duras".

Sin embargo, sospecho que no ha sido su rigor o calidad científica lo que ha dado a la historia el lugar de honor que ocupa en la opinión pública sino su papel político. "La historia conquista su rango regio no en virtud de nuevos métodos interpretativos sino gracias a su papel dentro de los estados nacionales post-revolucionarios y post-napoleónicos en Europa", dice el historiador americano Funkenstein (*Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt, 1995). A partir de ese momento el "pueblo" deja de ser mera fuente de legitimidad para convertirse en el *protagonista o sujeto* del poder.

El historiador oficia de sumo sacerdote del nuevo Estado. El historiador (liberal) se encarga de mostrar cómo la burguesía ha alcanzado ese derecho, mientras que el historiador (romántico) pone el acento de la nueva legitimidad en el eterno "espíritu del pueblo".

La I Guerra Mundial pone en solfa esta situación. En lugar de los relatos liberal-nacionalistas aparecen los grandes relatos, marxistas o fascistas, que tienen en común la querencia totalitaria. Tras la II Guerra Mundial pasa la moda debida a tres factores que son de la mayor importancia: a) se acabó la pretensión de "conocer el pasado como realmente ha sido". La historia de los historiadores es una de tantas b) no hay manera de dar con todas las fuentes. La ciencia histórica dominante es impotente frente a las fuentes de los vencidos. De ahí la invitación benjaminiana de "pasar a la historia el cepillo a contrapelo" y c) ya no hay sujetos históricos colectivos que coincidan con las fronteras geográficas de un Estado.

Cualquiera que sea la razón de su enorme audiencia, lo que queda fuera de toda duda es la atención que provoca un debate entre historiadores. La prueba es el "Historikerstreit" alemán, anteriormente aludido. Hubo dos bandos. Por un lado, los conservadores, con Nolte al frente. Su tesis: la explicación de la historia permite metabolizar todo acontecimiento, por muy inquietante que resulte, en un continuum de suerte que toda la historia alemana aparezca con una coherencia y grandeza tal que permite identificarse con ella. El acontecimiento inquietante era Auschwitz. Pues bien la historia puede con el horror del Holocausto, lo explica, lo integra y, al final, lo cura. Frente a ellos, los progresistas con Habermas a la cabeza. Auschwitz es un acontecimiento singular que se resiste a ser metabolizado por el continuum de la historia. Al contrario, ese acontecimiento rompe el continuum y abre una herida que hace imposible el orgullo de ser alemán. En su lugar aparece el modesto y racional *patriotismo de la constitución*.

El basar la identidad colectiva en un acto de la voluntad, informado por la razón, evoca el concepto orteguiano religión, de nación, que no es cosa de raza, religión lengua o fronteras naturales sino el resultado de una decisión, siempre renovable: "el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común".

3. El debate sobre la historia en España se movía en otros niveles. El punto nodal era la enseñanza de la historia en la escuela. A diferencia del "Debate de los historiadores" no estaban en juego dos concepciones sobre la relación del pasado con la presente conciencia nacional pues aquí todo el mundo daba por sentado una relación directa entre esos dos momentos, es decir, parecía haber acuerdo implícito en que la identidad nacional está más del lado de la historia que de la decisión.

El objeto del debate era el del reparto del pasado: cuánto debía ir a la casilla de la identidad española y cuánto al de las diferentes nacionalidades o, dicho de otra manera, cuánto del pasado debía dedicarse a potenciar la cohesión nacional y cuánto la conciencia nacionalista.

Vistas así las cosas parecería que la razón del enfrentamiento era de tiempos y de temas y que lo que había que lograr era un equilibrio en la información. Pero es evidente que había más que equilibrio informativo. En la cantidad se jugaba la calidad. Se hacía depender la mayor o menor conciencia nacional o nacionalista de la cantidad de tiempo y de temas dedicados a uno u otro aspecto del pasado.

4. Acaban de aflorar un par de temas teóricos que no son marginales a nuestra reflexión: uno afecta al conocimiento del pasado y el otro, al pasado del conocimiento. Veámoslo más despacio.

a) *El conocimiento del pasado*: ¿qué significa conocer el pasado? ¿lo podemos conocer, tal y como quería Ranke, "como realmente ha sido"? Cualquier filósofo de la historia sabe que esas preguntas abren un continente y que resulta casi una frivolidad plantearlas así, en el curso del camino. Pero algo hay que decir pues de lo contrario parecería como que el historiador es un mercenario del poder político que cuenta la historia "por encargo".

Hegel decía que había que distinguir en el conocimiento histórico dos momentos: el de las *res gestae* y el de la *historia rerum gestarum*. La historia no consiste en *fotografiar* cosas, las cosas que han ocurrido sino que *las cuenta*, es decir, construye con ellas un relato determinado. Tomemos, por ejemplo, la Guerra Civil. Allí ocurrieron muchas cosas pero una historia será la que cuente aquel que se interese por la naturaleza del armamento utilizado, otra la de quien lo enfoque desde el punto de vista de las clases enfrentadas, otra la de quien estudie el lugar de la mujer etc. Son historias diferentes del mismo hecho histórico.

Lo que anade Hegel es que "la historia" que se trama con los hechos no es "científica". Uno elige libre o arbitrariamente su punto de vista y es, además, un punto de vista que es el del historiador, es decir, el punto de vista del presente. El presente es el centro de la interpretación del pasado en el sentido de que de ahí salen las preguntas que se le dirigen para que responda. Pero son preguntas del presente.

Si se quiere aplicar el concepto de "científico" a la historia, deberá ser entrecomillado pues el pasado como realmente ha sido es inalcanzable, lo que no quiere decir que la historia sea un relato mítico o arbitrario. El conocimiento histórico se mueve entre esos dos extremos. Hay pues un amplio campo a merced de las identidades colectivas del presente.

b) *El papel del pasado en el conocimiento*. No se trata ya de saber si podemos conocer el pasado sino el peso del pasado en el conocimiento: ¿es todo conocimiento recuerdo o sólo es recuerdo el conocimiento que mira al pasado, es decir, el conocimiento histórico?.

Sabemos que para Platón todo conocimiento es anámnesis. Es lo que nos cuenta en el Menon. Sócrates lanza como un desafío la idea de que todo conocimiento es recuerdo y, para probarlo, pide que le traigan un indocumentado. El va a ayudarlo a recordar de suerte que, al final del experimento, el indocumentado sepa tanto como el que más de, por ejemplo, matemáticas. Le traen un esclavo. Sócrates hace una pregunta previa, pregunta de la que depende el éxito o fracaso del experimento. Pregunta si el esclavo habla griego. Porque si habla griego, el esclavo puede saber todo lo que la lengua sabe. Las palabras son como

códigos secretos en los que es esconde el patrimonio cultural de un pueblo. Como habla griego, el experimento acabará en éxito y Sócrates podrá proclamar que todo conocimiento es, al fin y a la postre, recuerdo.

Claro que la tesis de Sócrates tiene un lunar. Resulta que el esclavo habla griego, es decir, la lengua de Sócrates. Pero cabe sospechar que el esclavo tiene además otra lengua que Sócrates no habla. Sócrates podrá mostrar en el esclavo los conocimientos que él tiene de la lengua griega pero quedarán en el olvido los conocimientos de la lengua del esclavo. La memoria de Sócrates olvida mucho, olvida todo lo que sabe la lengua del esclavo. No sólo hay que tener en cuenta lo que recuerda el conocimiento sino lo que olvida.

5. Lo que pasa es que Sócrates nos queda lejos. Si en él el conocimiento es memoria, en nosotros ya no hay ni rastro de ese recuerdo. Nosotros somos hijos de la Ilustración.

La Ilustración se las ha mal con la memoria. Esa mala relación queda puesta de manifiesto cuando usamos como equivalente Ilustración y Modernidad.

a) La Modernidad es un concepto ambiguo y equivoco pero sintomático pues al tiempo que expresa el *novum* de la Ilustración, da a entender igualmente sus carencias. Ese concepto no sólo tiene que ver con *crítica* sino también con *crisis*.

"Moderno" es un término recurrente en la historia de la cultura para designar siempre la llegada de una nueva época o etapa. Esa novedad se suele expresar remitiendo el presente a un pasado afin que suele ser el opuesto al pasado afin de la época anterior. Tomemos, por ejemplo, al Renacimiento. Su "modernidad" la expresa remitiéndose al pasado clásico de Grecia y Roma. El Romanticismo, por el contrario, expresa su novedad refiriéndose al pasado medieval que es lo opuesto al pasado clásico. El sentido de ese recurso al pasado es dar a entender la ruptura con un pasado inmediato que pudiera ser entendido como principio normativo del presente. Para expresar que el presente no depende de una tradición previa que tenga poder normativo, se rompe con ese pasado inmediato y se busca una afinidad repulsiva.

b) El mérito de Hegel es haber dado forma teórico-filosófica a esa conciencia moderna.

Hasta ese momento, lo propio de la filosofía era dar cuenta de la esencia del mundo. Ahora renuncia a esa ambiciosa pretensión o, mejor dicho, plantea su actividad cognitiva a partir del presente. El conocimiento no es ya atemporal sino que tiene una fecha.

Pero éso no hay que entenderlo en el sentido de: " a fecha 30 de noviembre de 1998 lo que sabemos del ente es ésto y ésto. Manana ya veremos" sino en este otro sentido: la filosofía es la conciencia de lo que sabe nuestro tiempo (" filosofía es captar su tiempo en conceptos").

Notemos que no es lo mismo identificar a la filosofía con los conocimientos de su tiempo que afirmar que es la conciencia de lo que sabe su tiempo. ¿Cual es la diferencia?.

Si la filosofía es la conciencia de su tiempo, el saber filosófico queda remitido al propio sujeto. No puede recurrir a algún depósito fuera de sí - a la tradición, por ejemplo - para saber lo que es racional y, por tanto, lo que significa una respuesta racional a la moral, a la política o a la ciencia. Tiene que remitirse a sí mismo.

Por éso es tan fundamental ahora el concepto de *subjetividad*. Es ésta una palabra mayor. No tiene el sentido restrictivo que hoy le damos (cercano al "subjetivismo") sino que consiste en el reconocimiento del sujeto cognoscente como referente de la razón. Más exactamente: la conciencia del sujeto es el espejo en el que se refleja no tanto el mundo tal cual es sino su imagen o representación. El mundo se refleja en la conciencia teniendo en cuenta las condiciones que establece la propia conciencia. El saber es la actividad del sujeto que metaboliza lo reflejado en la conciencia.

Pues bien, lo más importante y característico de la razón moderna ese esa *reflexión* sobre los contenidos de la conciencia. Esa actividad que sólo puede llevar a cabo el sujeto explica el ingrediente de *libertad* del conocimiento moderno. La verdad no es algo que se nos imponga de fuera sino que siempre va unida a esa actividad del sujeto que metaboliza los contenidos cognitivos que están en la conciencia hasta hacer de ellos la substancia de la conciencia. Ese ingrediente de libertad es lo que damos a entender cuando decimos que lo que refleja en la conciencia no es la realidad sino la *representación* de la realidad.

Esta libertad queda en evidencia cuando repasamos cómo aborda la Ilustración los grandes asuntos del conocimiento:

- si se trata del conocimiento propio de las "ciencias de la naturaleza", la filosofía ilustrada plantea un conocimiento libre o liberado de toda ilusión metafísica. De eso trata, en Kant, la *Crítica de la razón teórica*.
- si se trata del conocimiento "práctico", es decir, moral y político, lo que procede es que su carácter normativo surja de la autoridad del propio sujeto. Esa es la línea de la *Crítica de la Razón Práctica*.
- y si se trata del conocimiento estético, habrá que liberarse del contexto religioso. Es lo que desarrolla la *Crítica del Juicio*.

El carácter crítico de la Modernidad se dirige contra el papel de la metafísica, el de la tradición o el de la religión en los conocimientos propios de las ciencias naturales, de la acción práctica o de la estética.

Ahora bien, esa Modernidad, dice Hegel, adolece de un grave problema. Al pivotar toda la racionalidad sobre el sujeto cognoscente y despedir, por tanto, a la tradición y a la religión con su pretensión de normatividad, se produce una desintegración social. La Ilustración irrumpe no sólo como crítica sino también como ataque a la coherencia social existente. En el pasado, en efecto, la tradición y la religión eran la urdimbre en la que se movían todos los conocimientos sectoriales, pero ahora, al desaparecer aquella, cada conocimiento se aplica a lo suyo y no hay una urdimbre común o un horizonte común. La ciencia médica cura más que la antigua pero ésta a diferencia de antigua no sabe por qué cura ni si la vida vale la pena vivirse. Eso escapa al campo de la ciencia. La economía, por ejemplo, puede lograr multiplicar por 100 la riqueza del mundo, que es lo suyo. Pero eso no significa que se distribuya mejor la riqueza. Eso a ella no le importa. Kant, con sus tres críticas, ha iluminado una cara del espejo y nos ha aclarado qué es lo que podemos conocer científicamente, qué es lo que debemos hacer y qué nos cabe esperar. Pero cada uno de esos conocimientos va por libre y ese aislamiento acabe en una peligrosa irracionalidad. Como la medicina no sabe por qué cura, será el médico quien se lo responda. Cada médico tendrá su respuesta, la que él quiera, pero a sabiendas de que esa finalidad no es científicamente comunicable. Weber, pensando en estas cosas, hablaba del "politeísmo de los valores". Cada cual se busca su Dios.

Ese itinerario no puede ser satisfactorio para la orgullosa razón ilustrada. La consecuencia son profundas rupturas sociales o "escisiones", en el lenguaje hegeliano.

A la vista de todas estas derivas, no sería correcto, avisa Hegel, confundir la razón ilustrada con el todo de la razón. Si lo hiciéramos perpetraríamos una auténtica "idolatría de la razón" que tendría, entre otras consecuencias, la de asentar "la violencia de la razón" sobre los individuos. La razón deja de ser esa mirada libre del sujeto sobre lo que aparece del mundo en el espejo de la conciencia para convertirse en un fetiche al que hay que adorar. Cuando la ciencia o los expertos hablan, amen. El juicio de Habermas: "resulta pues que, vistas así las cosas, el celebrado principio de la subjetividad y la correspondiente estructura de la autoconciencia, constituyen de hecho una selectiva consideración de la razón, que no hay que confundir con el todo de la razón", (J. Habermas *Die postnationale Konstellation*, 202))

A todo esto se apunta cuando hablamos de que la razón moderna no sólo es crítica sino que está sumida en una crisis.

Y todo ésto pone de manifiesto cómo el hombre moderno, a diferencia del mismo Sócrates, está lejos de considerar a la razón como anámnesis.

6. Cuando afirmamos que la razón moderna es *posttradicional* estamos señalando no sólo su carácter emancipado sino también sus insuficiencias o impotencias, debido a su incapacidad por recordar. Si hay algo extraño a nuestro tiempo eso es la cultura del recuerdo. Hagamos unas cuantas calas.

a) Supongamos que el Estado moderno español tiene lugar con la unificación política que llevan a cabo los Reyes Católicos. Como se recordará, esa unificación política conllevaba la unificación cultural y por tanto la liquidación del pluralismo existente. De la España de las tres culturas – cualquiera que haya sido la azarosa relación entre ellas – se pasa a la España católica. Desde entonces el español recibe, con su lengua, un patrimonio cultural determinado.

Reflexionemos un momento sobre la naturaleza de ese patrimonio cultural que, por cierto, es el que debe transmitir la educación: es, en primer lugar, la negación de un pluralismo, vigente en un tiempo; y es, también, la apropiación desde la cultura dominante de una interpretación de la historia que, en sus manos, es raquítico, deformante y empobrecedor. El vencedor no sólo se queda con las propiedades de los vencidos sino con la interpretación de la historia común.

Con razón decía Walter Benjamin: “no existe documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”. Por eso recomendaba al historiador “pasar a la historia el cepillo a contrapelo”. La tentación de ponerse a favor de corriente, es decir, de entender su trabajo como recibir y transmitir lo heredado, corre el peligro de no enterarse nada de lo que realmente pasó. Si el historiador quiere enterarse tiene que remontar el curso de las aguas, desandar la tradición, y levantar acta lo que ha quedado varado y no discurre por el cauce oficial de la corriente.

En la conciencia colectiva contemporánea del español – da lo mismo si es vasco o castellano – no hay rastro de ese pasado que es nuestro, sin el que no nos podemos entender y, sobretodo, sin el que no podremos entender la naturaleza del español que se ha impuesto y ha llegado a ser. No sólo hemos perdido nuestra alma judía o mora sino que tampoco entenderemos la “cristiana” que se nos ha dado.

b) Otro episodio que da que pensar es la lejanía con que miramos al franquismo. La celebrada transición política española se hizo al amparo de un grave equívoco: confundir perdón con olvido. Aquella fiebre del “consenso” frivolisó una larga y dura experiencia de opresión e injusticia. El precio del consenso fue la experiencia.

Consecuentemente ahora resulta que la transición la hicieron los franquistas, que la represión fue una broma y que los muertos era de mentira. El colmo de ese olvido es la estetización del sufrimiento que tiene lugar estos días en la cárcel de Carabanchel. Se ha olvidado algo tan elemental como que los éxitos se celebran pero no los sufrimientos o las derrotas. Estos sólo se recuerdan.

c) Puede que la expulsión de los judíos quede lejos. Hasta el franquismo queda lejos. Pero la miopía de la amnesia sigue naciendo o estragos en asuntos de ayer mismo. Me refiero al tratamiento que estamos dando a la tregua de ETA y a los asesinatos del GAL.

Por lo que se refiere a la ETA, no podemos olvidar la responsabilidad de muchos españoles "de izquierdas" en la alimentación de ese monstruo. Reímos sus "gracias", jaleamos sus atentados, celebramos sonoros asesinatos, apoyamos sus acciones con manifestaciones y dinero. Mientras tanto iban sumando cadáveres en su haber. Ahora han parado de matar y nos aprestamos a darles una salida, a ellos y al conflicto político que plantean.

¿Se puede lograr esa salida a precio del olvido de las víctimas?. Otegui ya ha dicho algo muy sintomático: "no saquemos cadáveres del armario porque cada cual tiene los suyos". Si esa recomendación significa algo así como "dejemos fuera a los muertos y hablemos entre nosotros", sería monstruoso.

La sociedad puede perdonar pero no olvidar. Puede sacarles de la cárcel, sobreseer sus juicios, indultarlos. Lo que no puede ni debe es esconder el crimen. Quien mata no sólo quita una vida sino que además mutila doblemente a la sociedad pues la priva de la vida del asesinado y también de la del criminal, que se coloca fuera de la comunidad. La sociedad sólo puede reconciliarse con el criminal si tiene presente que es un criminal y no un héroe porque si quien mata es un héroe ¿qué impide que él u otro o los suyos sigan matando?.

Por lo que respecta al GAL hay que tener en cuenta a quienes éramos en el momento del crimen. Éramos una sociedad complaciente y si ahora, en virtud de un progreso moral (cosa harto discutible en quienes han protagonizado el desentierro del caso) nos volvemos contra aquellos crímenes y aquella complacencia, no podemos olvidar lo que hemos sido.

Por otro lado, las circunstancias de aquel momento no pueden servir de excusa a quienes organizaron el crimen de suerte que en este momento son las víctimas quienes deben ocupar el centro de la escena y guiar la consideración moral. No se puede contrarrestar la enormidad de un crimen con la felonía de quienes lo han desenterrado para utilizarles políticamente. No son commensurables esos dos elementos.

Falla pues la cultura del recuerdo en los actores pero también en los espectadores de estos dos acontecimientos.

7. De lo dicho se desprende que hay dos maneras de enfrentarse al pasado:

a) desde el presente y en función del presente. Es el punto de vista de la "historia", que decía Hegel, y

b) "anamnéticamente". En este caso el recuerdo nos asalta. La memoria es acogida, recogimiento. No es que el sujeto sea pasivo sino que está a la escucha. No hay por qué entender esta memoria como si pasado tuviera un cierto automatismo, independientemente del sujeto. Esa vivencia de la memoria en sí misma y que llega hasta nosotros como interpelación es el otro.

En la medida en que la "historia" es la forma dominante de relacionarse con el pasado, hay que reconocer que nuestro tiempo olvida mucho en su forma de recordar. Como sabemos ese olvido no es sólo un problema de los "historiadores" sino del "logos" – sobretodo del "logos ilustrado" – es decir, de nuestra forma de conocer.

Este es el contexto en el que tiene sentido la dura tesis de Heidegger quien, al echar una mirada al conjunto de la historia de la metafísica occidental sentencia que ha sido un "puro olvido del ser". El genio europeo consistió precisamente en inventar la filosofía, esto es, en haberse sabido enfrentar a la realidad del mundo con un pregunta sobre su ser. La pregunta por el "ser del ente" ha sido su gran descubrimiento. Bueno, pues a lo largo de los siglos la filosofía se ha entretenido con los "enferes" del mundo olvidando la pregunta fundante y fundamental: ¿qué es el ser del ente?. La consecuencia que saca Heidegger de este errático destino de la filosofía no es recuperar lo olvidado y ponerlo sobre la mesa de suerte que nunca más olvidemos asunto tan principal sino algo mucho más esencial que tiene que ver con el talante o actitud ante el mundo. Lo importante y decisivo es entender que como todo conocimiento (lo que da de sí la razón filosófica) es olvido, el pensar nuevo tiene que ser "recuerdo" y "acogimiento".

No hay manera de superar el olvido a la hora de conocer el pasado o la naturaleza. La filosofía, sin embargo, puede decirnos que, precisamente por eso, quien quiera pasar del conocimiento al pensar, ése tiene que ponerse a la "escucha del ser".

Vemos pues que la diferencia entre "historia" y "memoria" va mucho más allá del mero conocimiento del pasado. En la esencia misma del conocimiento se plantea esa disyuntiva: un conocimiento que el olvido o la memoria como conocimiento.

Estamos pues en el ojo del huracán de uno de los problemas más determinantes de nuestro tiempo. "Historia" o "memoria" es un problema metafísico y también político y moral. La evocación de Heidegger señala la dimensión ontológica del problema. La siguiente reflexión del escritor Manuel Vicent apunta a su dimensión política y moral. "Los escritores y artistas que estén interesados en pasar a la posteridad", dice Vicent en El País 22 de agosto de 1998, "deberían saber que ésta sólo acepta a quienes logran transmitir a las nuevas generaciones, aún en medio de las propias desgracias, una sensación de placer y

sugestiva belleza que haga fascinante el tiempo pasado en cuyo espejo los supervivientes se reflejan.

Moralistas, predicadores y profetas de mal agüero se van por el sumidero de la historia. Ser necesita ser muy lúgubre para rescatarlos de la tumba con objeto de que te sigan riendo. El charleston es más recordado que la batalla del Marne. El sombrero de Capone ha sobrevivido a sus crímenes. La canción de Lili Marlenha triunfado sobre todas las ruinas humeantes de Berlín\*.

El recuerdo que olvida, al tiempo que recuerda desde el lado triunfal de la historia, olvida el costo de ese mismo triunfo. Lo olvidado es el lado oculto de la realidad sobreviviente. Recordar lo olvidado es cuestionar el recuerdo oficial. Eso es "cepillar la historia a contrapelo". Tiene razón Vicent: "se necesita ser muy lúgubre para rescatarlos (se refiere a los vencidos) de la tumba con objeto de que te sigan riendo".

8. Pero ¿es posible ese recuerdo tan fundamental del que no cesamos de hablar?.

De su importancia no cabe duda. De él depende, en primer lugar, un conocimiento que no sea sólo el lado luminoso de la realidad. También es decisivo para el plateamiento moral: no es lo mismo encogerse de hombros ante las injusticias perpetradas o sufridas por nuestros abuelos, y que nosotros heredamos, que asumirlas responsablemente. El mayor o menor alcance de la responsabilidad depende de la importancia del pasado. Y también afecta a la política: una razón "ilustrada" conlleva desintegración social. De ahí la importancia de la pregunta sobre la viabilidad de ese recuerdo.

El recuerdo es difícil porque ese tal es el de los vencidos y los vencidos, tal y como no cesa de exponer Primo Levi, cuando han apurado el cáliz de la humillación y de la deshumanidad o no quieren recordar o, si recuerdan, corren el peligro de no ser tomados en serio. Llama la atención la cantidad de supervivientes del Holocausto que luego se suicidaron. No fue quizá por el peso del recuerdo - ellos lucharon por sobrevivir para que ese sufrimiento no se olvidara - sino por la indiferencia glacial de sus contemporáneos.

Se puede incluso dar un paso más y plantear la sospecha de que quizá lo que murió en los campos de concentración no fueron sólo los judíos sino algo de su genio, a saber, la capacidad de recordar.

Sobre la posibilidad de recordar y la estructura de la memoria del sufrimiento hay en Alemania y EE.UU., desde hace años, un debate que es harto ilustrativo. Tiene como epicentro un acontecimiento singular que a nosotros, españoles, parece que nos pilla un poco lejos, aunque esa lejanía es un defecto óptico. El acontecimiento singular es Auschwitz o el Holocausto. Allí murieron seis millones

de judíos. Pero ¿murieron sólo seis millones de judíos?. El genio ludío es la memoria, como el genio griego es el logos. Con esos judíos murió algo más. Murió la credibilidad del cristianismo y de la civilización cristiana – la nuestra es una civilización “postcristiana” y, por tanto, remitida al cristianismo –. Pero quizá también murió algo del genio judío, algo de la capacidad de recordar.

Si hablamos de que danos irreversibles a la naturaleza, también debemos hablar de danos irreversibles a la humanidad. No se puede atentar impunemente contra el hombre. Esos atentados acaban mutilando a la humanidad. La incapacidad para el recuerdo quizá se haya ayudado desde la II Guerra Mundial. Ahora cuesta más volver la vista atrás porque lo que ahí hay es mucho más atroz. Hay quienes incluso hablan ya de una “Segunda Modernidad”. Lo que le diferenciaría de la primera sería la liquidación de esa referencia al pasado que tuvo a “Primera Modernidad” (aunque no fuera más que para oponerse a ella).

Al evocar la figura de Auschwitz no es el aspecto moral es que ahora me mueve (si somos o no culpables o responsables del genocidio judío) sino algo mucho más estructural: la posibilidad y/o la necesidad del recuerdo. Si ante un acontecimiento epocal como éste en el que han confluído las líneas maestras de nuestra cultura filosófica, política y científica, resulta que seguimos hablando de y transmitiendo nuestra cultura como si nada hubiera ocurrido, ¿no será porque ya no podemos recordar y que hay que pasar decididamente de la *memoria* a la *historia*? Si así fuera, la cosa sería grave pues es mucho lo que está en juego.

9. Sin esa estructura anamnética, en efecto, todo nuestro sistema de valores se viene abajo o, al menos, entra en alarma roja. Veámoslo.

Vivimos en una sociedad que estima como valor máximo común el de la *democracia liberal*. En ese modelo de sociedad se dan cita dos grandes tradiciones occidentales: el *republicanismo*, por un lado, que es sensible a los valores comunitarios y el *liberalismo* que expresa el valor inalienable de la libertad individual. ¿Alguien cree que los valores de justicia y libertad, de los que vive la democracia liberal, son productos de ella misma?. Es al revés: ella vive de esos valores transmitidos por tradiciones anteriores. ¿Puede ahora el mero juego democrático garantizar su permanencia y transmisión?. ¿Cuánto tiempo puede una sociedad apostar por la justicia si carece de la experiencia de la injusticia y de tradiciones y creencias que cultivan el grito contra la injusticia? ¿Puede cuánto innegociable si falla tiempo la libertad será un valor la experiencia de opresión y las tradiciones emancipatorias que se han ido formando al socaire de la falta de libertad?.

Se impone una cultura anamnética que debe empezar por una *educación en la memoria*.

Hay que revisar la insistente afirmación de que la Modernidad es post-tradicional. Esa aseveración condena a la irrelevancia teórica – y luego, a la práctica – de todas aquellas culturas vencidas por la ilustración o víctimas del progreso. Estas tales no podrían recurrir a su memoria para interpelar al progreso. Esa tesis tiene visos ideológicos.

Aparte la labor teórica de cuestionar la primacía del “ logos ilustrado ” sobre la narración o la memoria, hay un aspecto práctico fundamental en la creación de la cultura anamnética. Eso es cosa de la educación. Educar en la memoria es enseñar a mirar el lado oculto de la realidad dominante.

Seguro que hay muchos modelos educativos en ese sentido. No estaría de más, sin embargo, tomarse en serio Auschwitz. Parece extraño remitirse para algo tan concreto como la educación a algo tan lejano en el tiempo y en el espacio. Ese es el error. Es como un microcosmos en el que quedan reflejadas la barbarie y sus causas, unas causas que forman parte de los hábitos, convenciones y creencias de nuestra vida cotidiana. Desarrollar este punto desborda el marco de esta intervención. Quede en cualquier caso esta referencia a una “ educación después de Auschwitz ” como expresión de que el pasado no se agota en la historia y en su papel de partera de la conciencia nacional sino que tiene un valor emancipatorio. Como inicio de esa reflexión valgan las primeras palabras del escrito de Adorno así llamado *Educación después de Auschwitz*: “ le exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas las que hay que plantear a la educación. Precede tan absolutamente a cualquier otra que no creo deber ni tener que fundamentarla. No puedo comprender por qué se le ha dedicado tan poca atención hasta el momento. Ante la monstrosidad de lo ocurrido, fundamentarla tendría algo de monstruoso. Que se haya tomado tan escasa conciencia de esta exigencia y de los interrogantes y cuestiones que van con ella de la mano muestra, no obstante, que lo monstruoso no ha calado lo bastante en las personas. Lo que no deja de ser un síntoma de la pervivencia de la posibilidad de repetición de lo ocurrido si depende del estado de conciencia o de inconsciencia de las personas. Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto : que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que la educación entera procede. Se habla de una recaída inminente en la barbarie. Pero no se trata de una amenaza de tal recaída, puesto que Auschwitz realmente *lo fue*. La barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída. Ahí radica lo terrible ” (Adorno “ Educación después de Auschwitz ”, en: *Educación para la emancipación* (Ediciones Morata, Madrid, 1998, 80).

Si la educación es luchar contra la barbarie, contra los gérmenes incivilizatorios que lleva consigo la civilización, Auschwitz es inevitable.

## MEMÓRIA E SOCIEDADE: AS HISTÓRIAS POSSÍVEIS

ANTÓNIO MOREIRA TEIXEIRA

Um dos principais problemas que se colocam ao desenvolvimento de qualquer programa de investigação interdisciplinar é o do estabelecimento de uma sólida plataforma epistemológica que garanta a coerência científica da multiplicidade de abordagens metodológicas diferentes nele utilizadas. A possibilidade de resolução desta dificuldade depende, no entanto, da capacidade de se construir uma relação de comunicação fluida entre todos os investigadores participantes, independentemente da sua cultura disciplinar específica.

Com efeito, o sucesso de um programa interdisciplinar, tal como de qualquer projecto de investigação cuja abordagem procure ultrapassar a mera dimensão multidisciplinar por via da integração dos conhecimentos de especialistas de diferentes disciplinas no estudo de um objecto comum, depende, em larga medida, da capacidade de construção de uma linguagem transversal às várias culturas científicas convocadas, evitando desse modo a equivocidade na comunicação. Ora, a construção dessa linguagem, feita a partir da conjugação e adequação de terminologia utilizada nas várias disciplinas envolvidas, é de enorme dificuldade dada a variabilidade tanto do vocabulário como, o que é mais importante, da própria significação dos termos.

Neste sentido, ao elegermos a interrelação teórica entre os conceitos de *memória* e de *sociedade* como objecto de estudo interdisciplinar no universo das modernas ciências humanas, deparamo-nos, inevitavelmente, com a necessidade prévia de proceder a uma pesquisa cuidadosa sobre as próprias possibilidades de significação dessa relação.

O presente texto enquadra-se, pois, no cenário de uma reflexão projectiva acerca do objecto de estudo atrás anunciado, procurando definir os limites epistemológicos de uma investigação interdisciplinar neste âmbito. Em

termos mais concretos, poder-se-á dizer que o texto procura essencialmente responder a uma questão que decorre do próprio contexto da sua produção: Qual é, afinal, o papel da investigação filosófica no universo de um estudo histórico sobre a relação entre Memória e Sociedade?

Esta característica fundamental da presente reflexão justifica, por sua vez, a nosso ver, a forma deliberadamente ensaística adoptada no texto. O estilo utilizado era o que melhor poderia reflectir o carácter laboratorial da nossa investigação, que se assume antes de mais como um exercício de experimentação conceptual.

.....

A riqueza da ligação entre *memória* e *sociedade* pode ser encontrada, desde logo, no conjunto de campos de análise abertos pela multiplicidade de cruzamentos possíveis entre os dois conceitos. Sem dúvida que, dependendo da preposição (**na**, **da**, etc.) que se se escolha para substituir a conjunção (**e**), com isso definindo e hierarquizando a própria ligação entre os conceitos, muito variam as características epistemológicas da relação que estabelecemos entre a *memória* e a realidade social.

A título meramente exemplificativo, podemos constatar quão distinta é, do ponto de vista epistemológico, uma *Memória da Sociedade* de uma *Memória na Sociedade*. Com efeito, enquanto o campo teórico denotado pela primeira expressão será composto exclusivamente pelos fenómenos de construção social de espaços de identidade experiencial, já o segundo, incidirá, por sua vez, nas manifestações interventivas da referida identidade experiencial nos processos de construção social.

Esta dificuldade na definição unívoca do tipo de ligação que se estabelece entre as duas realidades (a memória e a sociedade) não se trata, porém, apenas de um problema de linguagem. Pelo contrário, a dificuldade linguística torna aparente uma outra questão, bem mais funda, que é a da delimitação das condições de possibilidade do próprio discurso histórico. Um discurso que se caracteriza por ser *da* ou *sobre* a memória e, geralmente, *sobre* ou *da* sociedade.

Por outras palavras, no quadro presente de um debate interdisciplinar sobre a memória e a sua relação com a realidade social, centrado numa investigação retrospectiva de natureza historiográfica, urge, afinal, proceder à recuperação de uma reflexão mais fundante sobre o próprio exercício da história enquanto lógica social memorial. Talvez a condução dessa reflexão constitua, afinal, o melhor contributo que os filósofos podem prestar a este tipo de empreendimento intelectual.

Procuremos, pois, compreender a relação entre memória e sociedade por via da discussão sobre a própria possibilidade do discurso histórico. A expressão «discurso histórico» não deixa de ser já, contudo, uma redundância. O que é a história senão um discurso?

Na verdade, o termo *história* assume um carácter múltiplo. Por um lado, ele designa a actividade de narração, exposição ou análise dos acontecimentos do passado de um determinado corpo natural ou humano (seja numa perspectiva individual ou de conjunto). Mas, o termo não deixa de designar igualmente o produto desta actividade (i. é, a obra literária e/ou científica que contém a narrativa, a exposição ou a análise). Porém, História é ainda o nome do próprio objecto da discurso histórico (i. é, o encadeamento lógico-discursivo dos acontecimentos narrados, expostos ou analisados). Deste modo, a palavra *história* assume, afinal, uma significação equívoca, denotadora da própria equívocidade da actividade que designa, pois é simultaneamente o objecto, o processo e o produto de um mesmo discurso.

Como é evidente, se é indiscutível que a *história-produto*, independentemente da linguagem ou do género que adopte, assume sempre a forma de um discurso, normalmente, literário, o mesmo já é mais difícil de aceitar em relação à *história-processo* e à *história-objecto*. Com efeito, até que ponto é admissível reduzir a actividade de investigação histórica a uma mera discursividade? Será a História apenas um conjunto de discursos possíveis sobre o passado e não um único discurso verdadeiro e universal? E, será a Verdade o único critério de legitimação do discurso histórico, i.é, da História, ou será das Histórias?

Parece hoje relativamente consensual que a actividade de investigação histórica constitui-se, antes de mais, como um discurso legitimador da memória (entenda-se esta na sua acepção mais geral). Neste sentido, o historiador, após determinar o seu objecto de pesquisa (no caso da história humana, um acontecimento ou conjunto de acontecimentos que se referem à acção de um determinado indivíduo, grupo ou comunidade durante um período de tempo passado, quantificado de acordo com um sistema de medida universal), procura recolher o maior número de informações disponível sobre esse mesmo objecto.

O conjunto de informações então recolhido, embora possa advir de origens diferenciadas, possuir suportes materiais diversos e de ser metodologicamente objecto de um processo prévio de selecção crítica, constitui sempre um fragmento de um discurso anterior. Na verdade, trate-se de uma peça de estatuária, de um documento contabilístico, de um testamento, de uma gravura, de um objecto doméstico, de um utensílio de caça, etc., o historiador, na sua actividade, isola sempre um conjunto de fragmentos de um discurso literário, plástico, ou funcional autónomo (i.é, elementos que compõem uma lógica discursiva própria) *do* ou *sobre* o passado (que constitui o seu objecto de estudo) para os reutilizar como peças de uma nova lógica discursiva (a sua reconstituição da verdade histórica dos eventos em estudo).

Este processo de reconstituição histórica é dominado, pois, pela intenção de legitimar uma determinada memória, construída a partir de pedaços de outras memórias, como um discurso verdadeiro. O critério de aferição da veracidade do discurso memorial é, então, o da sua aceitabilidade, do ponto de vista da respectiva construção lógico-discursiva, enquanto *História*. No entanto, nada nos garante que os vestígios do passado disponíveis, em cada momento, constituam eles discursos completos e coerentes ou fragmentários, sejam representativos da totalidade do real estudado. Mais do que isso, poderá haver sempre a tentação de condicionar a disponibilidade dos vestígios do passado, seja pelos próprios antepassados ou pelos presentes, com vista à legitimação de memórias auto-justificativas.

A tomada de consciência deste perigo, bem real, conduziu no passado recente a que muitos pensadores tenham, por isso mesmo, concluído, talvez precipitadamente, que a *História* não passa de um discurso totalitário do poder (entenda-se, do poder dominante) que se pretende legitimar através da justificação genética da sua superioridade (nomeadamente, por via da subordinação da realidade histórica a uma lógica cíclica ou evolutiva).

Se não devemos afastar essa possibilidade, há, porém, que ir mais longe e discutir as condições de possibilidade dos outros grandes pressupostos da actividade histórica. Em primeiro lugar, não é um dado adquirido que o tempo possua a estrutura linear absoluta que o discurso histórico lhe pretende impôr. Em segundo lugar, está igualmente por comprovar que a lógica de causalidade se aplique de uma forma tão clara à factologia histórica e à interacção entre os agentes históricos como transparece dos seus relatos.

Se é hoje óbvio para todos que a dependência do historiador em relação às suas fontes, maioritariamente escritas, implica que o discurso histórico se constitua, afinal, como uma re-escrita do que ficou descrito sobre um determinado processo de interacção humana (no caso da história humana), já não é tão claro para a comunidade dos historiadores que tanto a datação (o sistema convencional de padronização do tempo), como a centralização da memória histórica na categoria da acção constituam também, afinal, uma imposição do carácter discursivo da própria interpretação histórica.

Todavia, é por a história constituir um relato reconstitutivo de uma acção e, por isso mesmo não poder deixar de apresentar uma lógica discursiva coerente e consistente, que o trabalho do historiador é, assumidamente, o de racionalizar o conjunto caótico de informações recolhidas sobre determinado acontecimento, procurando construir uma argumentação justificativa para os factos relatados.

Neste sentido, a história parte da consideração dos acontecimentos do passado como factos, ou seja, enquanto produtos de uma determinada acção ou de um conjunto de acções individuais ou colectivas. Enquanto tal, o discurso da

história já não se pode limitar a descrever a referida acção mas, precisamente por pretender ser um relato, também necessita estabelecer e descrever o processo de produção da mesma acção. Daí, que o discurso histórico evite fugir à aplicação de uma lógica de causalidade aos acontecimentos passados.

Esta mesma necessidade lógico-discursiva que leva a história a tomar os acontecimentos do passado como elementos de uma determinada lógica causal, de um enredo, conduz a que o próprio tempo tenha de ser racionalizado e quantificado, e por isso mesmo reduzido a uma simples linha referencial. Sem querer citar a velha asserção augustiniana acerca do tempo, mil vezes repetida, quantas delas indevidamente porque mal compreendida, é uma verdade que o tempo real, como o próprio espaço real, não constitui, de forma alguma, um plano uniforme.

A velha teoria dos ciclos históricos, induzida a partir da constatação da regularidade cíclica da vida natural, tanto como a ideia de progresso contínuo, falham na compreensão da relatividade do tempo. Cada vida autónoma possui um tempo próprio, que é o da realização da sua própria existência. Assim, num mesmo tempo coexistem vários tempos. Na nossa vida participamos simultaneamente em temporalidades diferentes. Para além do mais, a própria experiência psicológica do tempo permite-nos constatar que a velocidade da sua passagem não é regular, mas antes relaciona-se com a intensidade da nossa própria vivência, em cada um dos momentos experienciados. Com efeito, o tempo histórico liga-se à categoria da duração.

Todavia, até que ponto poderemos aceitar que a realidade histórica, enquanto objecto discursivo, não obedeça a uma causalidade e não seja, por isso mesmo, entendida como o produto de uma acção ou acções e, conseqüentemente, o objecto de uma intencionalidade? Por outro lado, ainda hoje, não é muito comum encontrar, na comunidade dos historiadores, quem, por exemplo, aceite que o tempo histórico não seja contínuo e conheça acelerações e desacelerações pontuais, que ele se relacione com a duração dos fenómenos, ou que várias temporalidades distintas coexistam num mesmo fenómeno histórico.

Na verdade, mesmo com os últimos desenvolvimentos da teoria da história, os historiadores tendem a manter o seu discurso numa lógica argumentativa de causalidade simples, fundada no princípio do terceiro excluído, em lugar de a substituir por uma lógica probabilística, mais conforme com a aceitação do imponderável, do desconhecido, do acaso relacional.

Na expressão de Fernando Pessoa, está ainda por fazer a *história do que poderia ter sido*, uma história que se funde na categoria da possibilidade. Certamente que uma *história do que não foi* seria tão importante para a compreensão da totalidade dos fenómenos históricos como a *história do que foi*, essa mesma que se centra no facto, no produto da acção e, por isso mesmo, subordina a construção do discurso à perspectiva do juízo sobre o acto e não ao ponto de vista dos processos de actuação dos agentes.

Do mesmo modo, se é verdade que a compreensão da relatividade do tempo deu origem na moderna metodologia histórica à relativização das durações, tendo-se introduzido uma nova tipologia de temporalização histórica (tempos de curta, média e longa duração), há que reconhecer que a metodologia histórica não encontrou ainda uma fórmula de síntese que permita reunir os diferentes prismas de análise.

Na prática, mesmo os recentes desdobramentos do ponto de vista, com o desenvolvimento das etno-histórias, da história das mulheres, enfim, da perspectiva do Outro, que levaram a produção histórica actual a atomizar-se, diluindo-se num conjunto assumidamente incoerente de discursos diferentes sobre o passado comum, não vieram alterar nenhum dos velhos pressupostos do discurso histórico.

Se é um facto que o desenvolvimento dos novos tipos de abordagem historiográfica, nomeadamente o estudo das características estruturantes das comunidades humanas, como as mentalidades, redireccionou a investigação dos historiadores para as possibilidades históricas de um determinado agente (individual ou colectivo), não deixa de ser igualmente verdade que a história continua a ser essencialmente *um discurso possível sobre o acontecido* e não *o discurso do possível acontecido*.

O discurso histórico (entendido na sua acepção mais lata) constitui, pois, o suporte de construção da memória colectiva formal (registada). Essa construção da memória formal, pelas comunidades que aspiram à sua auto-consciência, faz-se, porém, em interacção com os registos fragmentários da outra memória (*informal*) que as mesmas colectividades guardaram, por vezes intencionalmente, outras não, de si próprias.

Deste modo, constatamos que a produção histórica encontra-se sempre limitada pela relação que a sociedade, ou os indivíduos que a constituem, estabelecem com a memória de si mesmos, que é o mesmo que dizer com o discurso que de si constroem. A *História* é, assim, sempre o reflexo presente da relação que o passado dos homens procura estabelecer com o seu próprio futuro. No entanto, esta não é uma relação estática. Pelo contrário, ela é essencialmente dinâmica e encontra-se em permanente reconstrução.

Porém, esta realidade é aparentemente contraditória com o tempo do discurso histórico. Na verdade, como, aliás, em qualquer relato ou descrição literária, em qualquer história (leia-se, enredo) não há um tempo passado nem um tempo futuro, mas apenas um longo e contínuo presente que coincide com o tempo da realização da acção produtora dos factos históricos. De novo, é a marca da discursividade histórica que regula os acontecimentos e nos projecta um outro espaço e um outro tempo, o da acção histórica, como se fosse o nosso presente. Quando, na realidade, é o próprio presente da acção passada que a história projecta num espaço e tempo futuros.

Dito isto, até que ponto a *História* formal (registada) não condiciona o *seu* passado às amarras de um tempo presente (estático), meramente discursivo, convencionalizado pela intencionalidade ordenadora da actividade científica? O passado que constitui o objecto da História, à semelhança, aliás, do nosso presente, também tinha, ele próprio, um passado e um futuro. Ora, como sabemos, o nosso presente não constituiu obviamente o único futuro possível do nosso passado.

A verdade histórica não é, nem poderá ser, confundida apenas com uma síntese verosímil de entre os múltiplos discursos históricos. Certamente que a verdade histórica não é isso. Pelo contrário, ela deverá compreender todas as possibilidades históricas (entendidas enquanto possibilidades de acção, ou mesmo de inação). Em suma, tudo o que sustenta a própria capacidade de construirmos uma memória comum.

Todavia, o conjunto das possibilidades não-actualizadas de acção histórica dificilmente constituirá um objecto do discurso historiográfico. Em boa verdade, a categoria de possibilidade histórica também não pode ser confundida com a noção de história possível. E esta, será, afinal, sempre a história do acontecido e não a do inacometido.

## CONTRIBUTOS RECENTES PARA O CONHECIMENTO DA PRÉ-HISTÓRIA RECENTE DO SUL DA BEIRA INTERIOR

*JOÃO LUÍS CARDOSO*

### **1 – Enquadramento geográfico e história das investigações**

O sul da Beira Interior, na região do Tejo Internacional permanecia, até época recente, quase desconhecido no que respeitava à riqueza do seu património arqueológico megalítico. De facto, as explorações pioneiras efectuadas por Francisco Tavares de Proença Júnior na anta da Urgueira, Vila Velha de Ródão, bem como em outros monumentos megalíticos dos quais viria apenas a noticiar a existência (PROENÇA JÚNIOR, 1910), não tiveram o seguimento que mereciam. Félix Alves Pereira só pontualmente se interessou pelo assunto: devemos-lhe a exploração das Anta Grande de Medelim, que publicou em 1934 (PEREIRA, 1934). Georg e Vera Leisner, no inventário a que procederam das antas portuguesas (LEISNER & LEISNER, 1956), assinalam apenas três, e de forma imprecisa, a Oeste de Rosmaninhal e uma outra, perto da extinta povoação de Alares, panorama que não se alterou em publicação póstuma de Vera Leisner recentemente publicada (LEISNER, 1998).

Na segunda metade do século, apenas foram feitas, com efeito, as explorações de mais três monumentos, por O. da Veiga Ferreira e D. Fernando de Almeida, com destaque para a escavação da importante anta da Granja de S. Pedro, Idanha-a-Velha (ALMEIDA & FERREIRA, 1958, 1959, 1971).

Não obstante, era provável que existisse um grande número de monumentos dolménicos na região, ainda por identificar, em conformidade com as cerca de 90 antas inventariadas pelos Leisner na região vizinha de Proença-a-Nova (KALB, 1990). Com efeito, não havia razão para que tal situação deixasse de se verificar mais a oriente.

Os trabalhos sistemáticos de prospecção, conduzidos no terreno desde a década de 1970 até à actualidade, vieram confirmar plenamente tal pressuposto: numa área limitada naturalmente a Sul pelo Tejo Internacional, a Este pelo Erges e a Oeste pelo Aravil, reconheceram-se, até ao presente, cerca de noventa dólmenes, que permaneciam totalmente inéditos, dos quais cerca de sessenta e cinco na região do Rosmaninhal e vinte e cinco na região de Malpica do Tejo/Monforte da Beira, a larga maioria em bom estado de conservação. Tal facto ficou a dever-se, em parte, à baixa densidade populacional da região, bem como à utilização do solo. Com efeito, domina o montado de azinheiras, muitas vezes centenárias; a cerealicultura extensiva de trigo, que foi importante até inícios da década de 1960, mas ainda realizada por métodos tradicionais não mecanizados, explica, também, a boa conservação dos monumentos.

A fase de cartografia arqueológica sistemática da região – que ainda decorre, por rara ser a saída de campo de que não resulta a localização de novos monumentos – impunha-se ser continuada por escavações arqueológicas, perspectivadas a médio/longo prazo, que permitissem o cabal conhecimento dos sepulcros de maior relevância, a par de outras acções, que viabilizassem a caracterização da componente habitacional destas comunidades. Nesta comunicação far-se-á apenas referência à componente funerária – de momento a melhor conhecida; não será abordado o património megalítico não funerário, que integra diversos menires e cromeleques reconhecidos na região, nem a componente artística, representada por diversos painéis rupestres insculpturados, muitas vezes existentes na proximidade dos monumentos megalíticos, os quais fazem evidentemente parte de uma realidade una e indivisível, que merecerá, no futuro, tratamento integrado, através de publicação monográfica em preparação.

Os trabalhos de prospecção arqueológica e de escavação têm sido desenvolvidos sob a égide da Associação de Estudos do Alto Tejo/Núcleo Regional de Investigação Arqueológica e têm contado com apoios logísticos e financeiros de diversas entidades: IPPAR, IPA, IPAMB, IPJ, C. M. Castelo Branco e C. M. Idanha-a-Nova. Um especial agradecimento é devido ao Eng. João Carlos Pires Caninas e ao Dr. Francisco Henriques, meus companheiros mais próximos nestas lides arqueológicas, sem os quais os resultados ora apresentados não teriam sido possíveis, extensível a uma vasta equipa de colaboradores e de estudantes universitários, entre eles alguns da Universidade Aberta, que têm activamente participado, desde 1993, nas diversas escavações arqueológicas que tenho dirigido, em condições que nunca foram fáceis nem cómodas.

## 2 - Aspectos geo-ambientais. Implantação dos monumentos

A área de distribuição da notável mancha megalítica que a pouco e pouco tem vindo a ser definida corresponde, do ponto de vista geológico, a um substrato constituído por afloramentos de xistos e de grauvaques de idade ante-Ordovícica, integrados na Formação do Rosmaninhal, de características turbidítico-conglomeráticas. Tais rochas encontram-se, por seu turno, recobertas por depósitos detríticos, essencialmente areno-arcóscicos, grosseiros, de coloração mais ou menos avermelhada, consoante o grau de oxidação que apresentam, conservados no topo das plataformas retalhadas pela erosão; a sua idade foi fixada no Eocénico ou no Oligocénico (OLIVEIRA, 1992). Por último, observam-se, sobretudo nas encostas e zonas baixas adjacentes, depósitos de cobertura, constituídos por vastos mantos de cascalheiras de quartzo e de quartzito, resultantes do dismantelamento dos relevos paleozóicos, cuja idade se situa na transição do Pliocénico para o Quaternário: são as rañas, características de clima semi-árido, formadas por fortes descargas torrenciais, que, em tal época, atingiam periodicamente a região.

Os monumentos dólmenicos distribuem-se segundo dois padrões principais:

- Nuns casos, concentram-se no topo das plataformas que constituem os grandes eixos de compartimentação da paisagem, de onde se dominam vastas áreas, de dezenas de quilómetros em redor, constituindo verdadeiras necrópoles megalíticas. Alguns dos monumentos de duas dessas plataformas foram até ao presente explorados: trata-se da plataforma do Couto da Espanhola, com altitudes de cerca de 300 m e orientação geral de NE-SW, onde foram cartografados sete dólmenes, dos quais se exploraram dois; e a plataforma do Amieiro, com altitudes um pouco superiores, de 360-370 m e idêntica orientação, onde se reconheceram oito estruturas dólmenicas, das quais se exploraram três. Nalguns casos, a distância entre monumentos é inferior a 100 m, sendo estes intervisíveis, constituindo núcleos funerários dentro das necrópoles mais vastas que integram; mas, em geral, a distância é superior, da ordem dos 200 a 250 m, ainda que de um qualquer destes locais se possa reconhecer o que se encontra mais próximo;
- Noutros casos, ocorrem mais ou menos isoladamente na paisagem, confundindo-se aparentemente com ela - é exemplo o dólmen do Poço do Chibo, implantado em zona baixa, de peneplanície de relevo uniforme e monótono.

### 3 – Aspectos arquitectónicos mais relevantes; rituais funerários

Os resultados obtidos das escavações que, desde 1993, anualmente vêm sendo efectuadas na região megalítica do Rosmaninhal e no que respeita à componente funerária desse património, podem ser apresentados sumariamente através das seguintes observações, válidas para a globalidade dos seis monumentos até ao presente escavados, sobre os quais já se publicaram, ainda que parcialmente, algumas observações (CARDOSO, CANINAS & HENRIQUES, 1995, 1997 a, 1997 b, 2000):

- 1 – O espaço povoado seria pontuado, de forma muito evidente, por sepulturas megalíticas. Tal evidência era reforçada pelo revestimento das mamôas, sem excepção, por blocos de quartzo leitoso, característica, aliás, que muito facilita a sua actual identificação no terreno. Na maioria dos casos, não se trata apenas de um simples revestimento: a couraça de blocos quartzosos, engrenados uns nos outros, prolonga-se em profundidade, conferindo aos montículos o estatuto de verdadeiros “cairns”. Havia, pois, a nítida intenção de conferir visibilidade a todos estes sepulcros, ao contrário de os pretender dissimular; mesmo monumentos que se implantam em zonas baixas, como a anta do Poço do Chibo, onde nada faria supôr que existissem, apresentam a mamôa assim revestida.
- 2 – A presença de um número relativamente elevado de antas nas duas plataformas até ao presente estudadas com mais detalhe configura a existência de verdadeiras necrópoles, usadas ao longo de muitas centenas de anos. Porém, a construção de antas seria um acto excepcional no quotidiano das comunidades agro-pastoris aqui implantadas no decurso dos IV e III milénios AC. Se, actualmente, o seu número parece eventualmente excessivo, é porque frequentemente se menospreza o factor tempo, e a numerosa população aqui potencialmente instalada, no decurso de centenas de anos. Tal é a conclusão a retirar das diferenças arquitectónicas e artefactuais observadas em monumentos por vezes distanciados de escassas centenas de metros, como é o caso das antas 6 e 2 do Couto da Espanhola, ambas já integralmente exploradas. Não se observam, por outro lado, monumentos dominantes: os diâmetros das mamôas, sempre de pequenas dimensões, variam entre um máximo de 18,0 m na anta 5 do Amieiro e 10 m na anta do Poço do Chibo; a construção de um qualquer monumento suceder-se-ia paulatinamente à de outro, pontuando-se assim a paisagem como se de um palimpsesto se tratasse.

3 - Independentemente da respectiva tipologia, trata-se de estruturas que integram, invariavelmente, elementos construtivos de origem local ou, no máximo, disponíveis a escassas centenas de metros: os esteios de xisto ou de grauvaque são, porém, sempre de pequenas dimensões, raramente ultrapassando 1,0 m de comprimento. Com tais dimensões, não era possível construir antas de grande altura, como as existentes nas regiões graníticas da Beira Alta e do Alto Alentejo. Tal limitação explica, a pequena altura não só das câmaras, mas sobretudo dos corredores destes monumentos, os quais teriam, na maioria dos casos, uma função apenas ritual; o rastejamento através destes longos e estreitos espaços, por vezes com mais de 8,0 m de comprimento, como é o caso do corredor da anta 2 do Couto da Espanhola, sempre que se pretendia efectuar nova tumulação na câmara, ainda para mais com a dificuldade acrescida de ter de se transportar os corpos a sepultar, seria tarefa de todo impraticável. Para o efeito, aceder-se-ia directamente às câmaras dos sepulcros através da remoção parcial da respectiva cobertura, de cada vez que se pretendesse efectuar nova tumulação. Esta operação encontrava-se muito facilitada pela ausência de grandes lages de cobertura - das quais não se encontraram quaisquer vestígios - pelas razões já expostas, ou seja, devido à ausência de elementos suficientemente grandes susceptíveis de serem utilizados para o efeito. A cobertura das câmaras destes monumentos seria, deste modo, assegurada com madeiramentos e ramagens, sobre os quais se assentariam os blocos da mamôa, fáceis de remover. O que foi dito não invalida, porém, que nalguns casos, o corredor fosse funcional. Na anta 5 do Amieiro, reconheceu-se a presença de duas grandes lages imbricadas, que o selavam, separando-o do exterior do monumento, onde se reconheceu pequeno átrio de entrada, delimitado lateralmente por ortóstatos de altura cada vez menor.

4 - A orientação de quatro dos cinco sepulcros com corredor escavados varia entre 100° e 110°; exceptua-se a anta 2 do Couto da Espanhola, orientada para Sudeste (135°). Este padrão coincide em absoluto com o observado pelos Leisner para as antas de Reguengos de Monsaraz, cujos resultados foram inventariados por V. GONÇALVES (1992, p. 40). Das 69 antas registadas, 35 tinham exactamente a mesma orientação, logo seguida das antas orientadas para Sudeste (10 casos). A dominância da orientação dos corredores para este quadrante, relaciona-se com os azimutes do nascer do Sol, de onde vem a Luz e a Vida, diariamente reafirmada. Citando V. GONÇALVES (1992, p. 51): "A morte e o nascimento, as Trevas e a Luz. Será com estes opostos que a orientação das antas do concelho de Reguengos de Monsaraz, como a de muitas centenas de outras antas tem a ver? Uma

esperança de retorno ou o simples virar de costas à Vida/Luz, na inevitável viagem para a Morte e para as Trevas?” cremos que se deve optar pela primeira, até porque a presença de oferendas suportam a crença em outra vida, por parte destas comunidades agro-pastoris dos finais do IV ou inícios do III milénio a.C.

- 5 - Duas lages de xisto, uma reconhecida na câmara da anta 2 do Couto da Espanhola, outra no corredor da anta 3 do Amieiro, funcionariam como leitos sobre os quais se teriam depositado os cadáveres, provavelmente em decúbito lateral com braços e pernas flectidas. Tal possibilidade, com paralelos noutros monumentos congéneres do nosso território, encontra-se reforçada, no caso da primeira anta, pela grande concentração de oferendas e espólio pessoal que se recolheram sobre a lage referida.
- 6 - Identificaram-se rituais de fogo na anta 3 do Amieiro. Trata-se de um pequeno empedrado de contorno elíptico, construído junto ao fundo da câmara do monumento, funcionando como embasamento de lareira. Já Santos Rocha, ao estudar monumentos dolménicos da região da Figueira da Foz notou a prática do fogo no seu interior e outros exemplos se poderiam apontar. Com efeito, o fogo desempenharia um duplo papel: além de elemento simbólico purificador e regenerador das almas dos defuntos teria uma função muito mais prática, eliminando os ares pestilentos necessariamente existentes no espaço não arejado do interior de um sepulcro colectivo, purificação que se afiguraria indispensável sempre que houvesse necessidade de proceder a nova deposição, eventualmente com a ajuda da queima de plantas aromáticas. Esta lareira poderia, enfim, relacionar-se com rituais de cremação parcial dos cadáveres, como foi observado, entre outros, em monumento megalítico da Serra de S. Mamede, Portalegre, por Jorge Oliveira (OLIVEIRA, 1997).

Porém, apesar do bom estado de conservação e da grandeza deste monumento - um dos maiores da região - o espólio correspondente aos seus construtores e eventuais primeiros utilizadores é nulo, o que não se poderá reportar a profanações, das quais não se recolheram quaisquer provas. O monumento jamais terá sido utilizado - apenas no fim do Calcolítico/Idade do Bronze há provas de aproveitamento da câmara - ou os materiais depositados no seu interior eram todos de carácter perecível - de madeira, couro ou esparto - matérias-primas cuja importância na época era evidente, como os escassos casos em que se conservaram, tornados por isso célebres, bem comprovam.

## Bibliografia

- ALMEIDA, F. de & FERREIRA, O. da Veiga (1958) – Duas sepulturas megalíticas dos arredores de Idanha-a-Velha. *Revista de Guimarães*. Guimarães. 68: 317-322.
- ALMEIDA, F. de & FERREIRA, O. da Veiga (1959) – Sepulturas megalíticas dos arredores de Idanha-a-Velha. *Actas e Memórias do I Congresso Nacional de Arqueologia* (Lisboa, 1958). Lisboa. I: 225-230.
- ALMEIDA, F. de & FERREIRA, O. da Veiga (1971) – Um monumento pré-histórico na Granja de São Pedro (Idanha-a-Velha). *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia* (Coimbra, 1970). Coimbra. I: 163-168.
- CARDOSO, J. L.; CANINAS, J. C. & HENRIQUES, F. (1995) – A anta 6 do Couto da Espanhola (Rosmaninhal, Idanha-a-Nova). *Estudos Pré-Históricos*. Viseu. 3: 19-37.
- CARDOSO, J. L.; CANINAS, J. C. & HENRIQUES, F. (1997 a) – A anta 2 do Couto da Espanhola (Rosmaninhal, Idanha-a-Nova). *Estudos Pré-Históricos*. Viseu. 5: 9-28.
- CARDOSO, J. L.; CANINAS, J. C. & HENRIQUES, F. (1997 b) – Contributos para o conhecimento do megalitismo na Beira Interior (Portugal): a região do Tejo Internacional. *Actas do II Congreso de Arqueología Peninsular* (Zamora, 1996). Zaragoza. Tomo II – Neolítico, Calcolítico y Bronce: 207-215.
- CARDOSO, J. L.; CANINAS, J. C. & HENRIQUES, F. (2000) – Arquitectura, espólio e rituais de dois monumentos megalíticos da Beira Interior: estudo comparado. *Trabalhos de Arqueologia, Actas do I Colóquio Internacional sobre Megalitismo* (Monsaraz, 1996). Lisboa. 14: 195-214.
- GONÇALVES, V. S. (1992) – *Reverendo as antas de Reguengos de Monsaraz*. Cadernos da UNIARQ. 2. Lisboa: INIC, 288 p.
- KALB, P. (1990) – Megalithgräber Zwischen Tejo und Douro. *Madriider Forschungen*. Berlin. 16: 19-33.
- LEISNER, G. & LEISNER, V. (1956) – *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Der Westen*. Berlin: Walter de Gruyter, 122 p.
- LEISNER, V. (1998) – *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Der Westen*. Berlin: Walter de Gruyter, 162 p.
- OLIVEIRA, J. T. (1992, coordenação) – *Carta Geológica de Portugal na escala de 1/500 000*. Lisboa. Serviços Geológicos de Portugal.
- OLIVEIRA, J. M. Forte de (1997) – *Monumentos megalíticos da bacia hidrográfica do rio Sever*. Lisboa. Colibri. I: 744.
- PEREIRA, F. Alves (1934) – A Pedra d' Anta ou um monumento megalítico da Beira Baixa. *O Archeólogo Português*. Lisboa. 29: 49-73.
- PROENÇA JÚNIOR, F. Tavares de (1910) – *Archeologia do districto de Castello Branco. Contribuição para o seu estudo*. Leiria: Typographia Leiriense, 25 p.



FIGURA 1 – Anta 6 do Couto da Espanhola. Vista da câmara sepulcral, evidenciando-se dois espaços, separados por septo, correspondentes à segunda fase de utilização do monumento, de câmara simples, sem corredor. Fase inicial do megalitismo regional



FIGURA 2 – Anta 2 do Couto da Espanhola. Vista geral da câmara sepulcral, de planta poligonal, observando-se do lado esquerdo o início do corredor (anta da câmara poligonal e corredor longo). Fase de apogeu do megalitismo regional

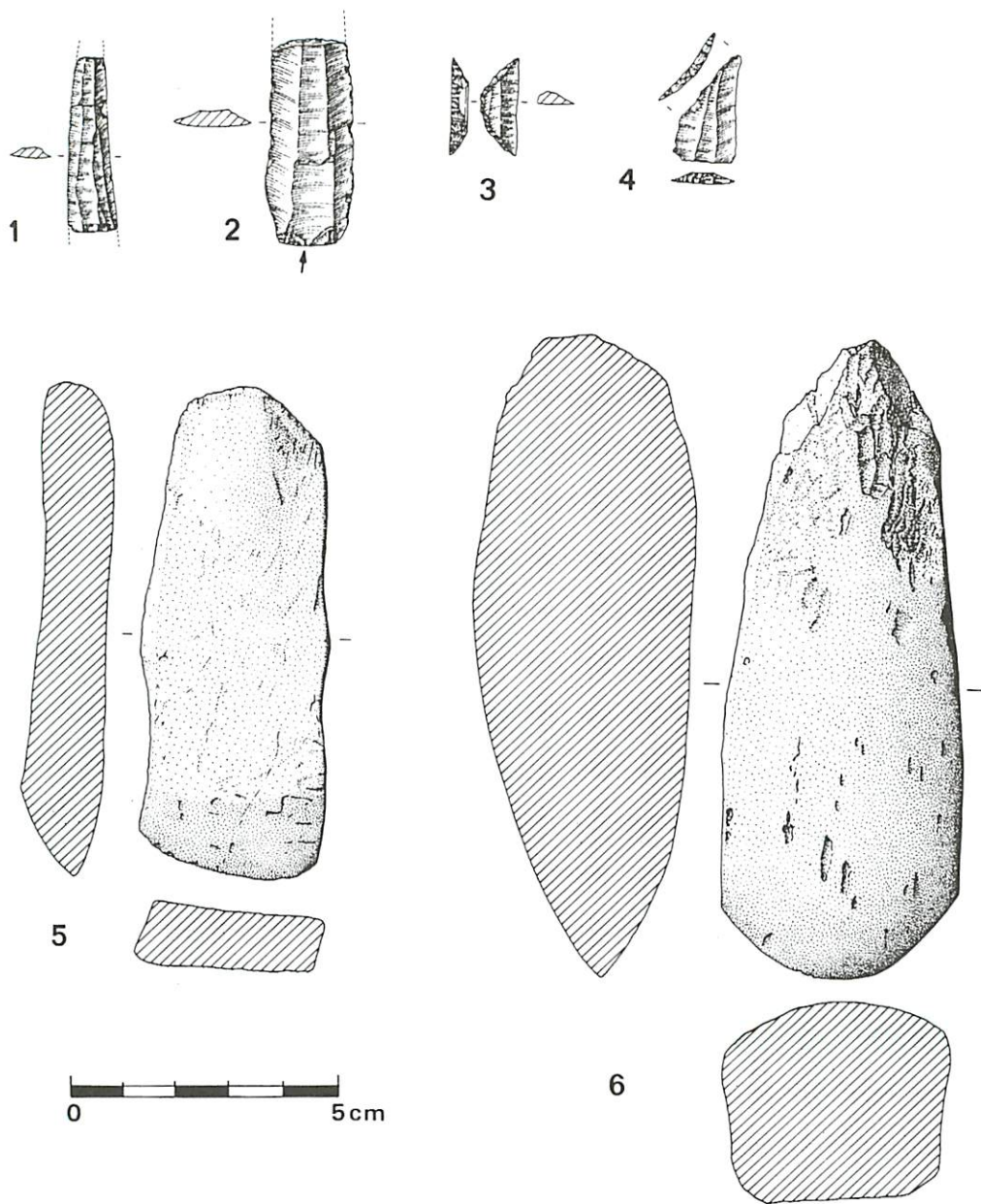


FIGURA 3 - Anta 6 do Couto da Espanhola. Materiais exumados, correspondentes à segunda fase de utilização do monumento (Neolítico Antigo / Médio), do início do megalitismo regional

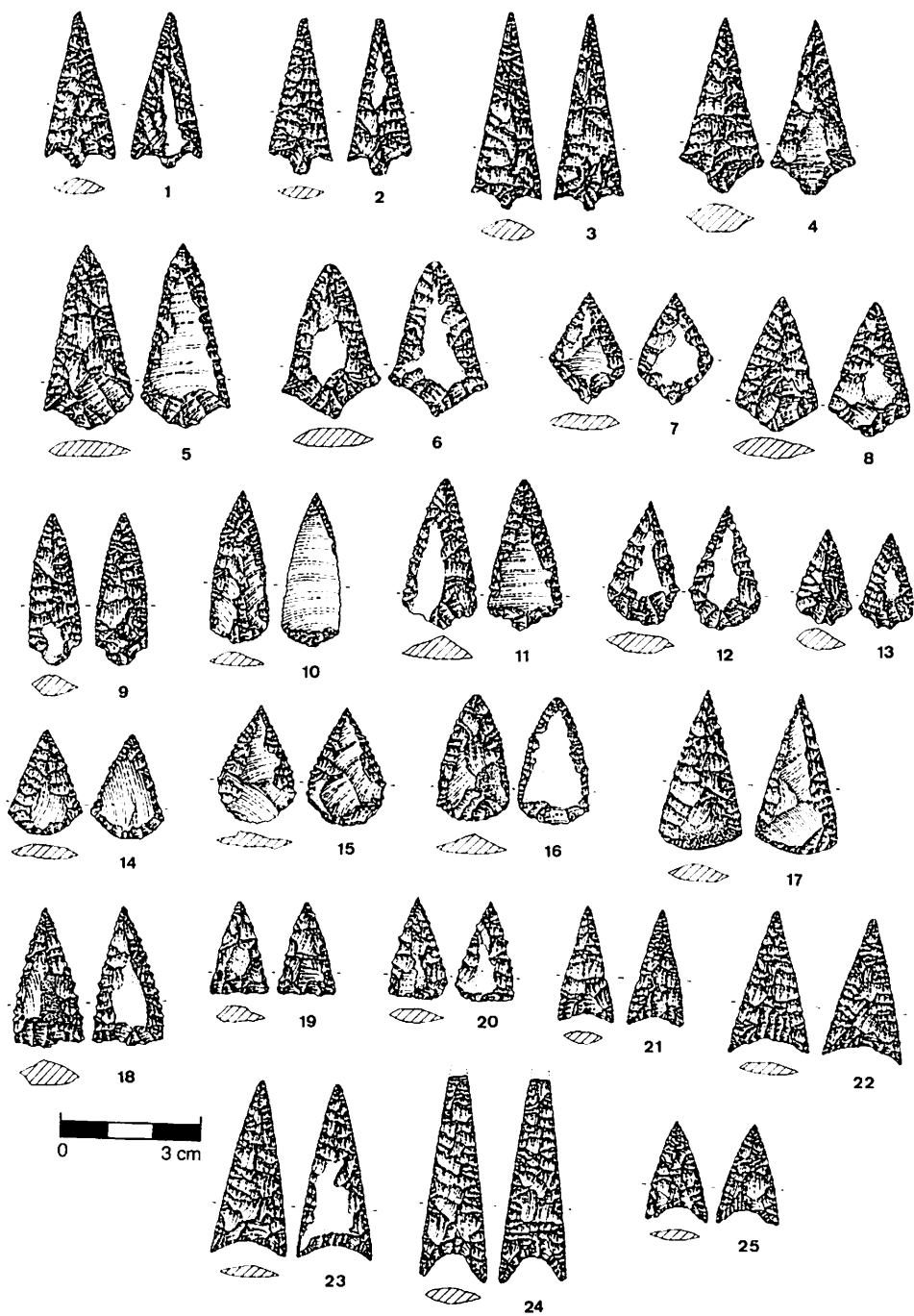


FIGURA 4 - Anta 2 do Couto da Espanhola. Conjunto de pontas de seta de sílex (Neolítico Final), do apogeu do megalitismo regional

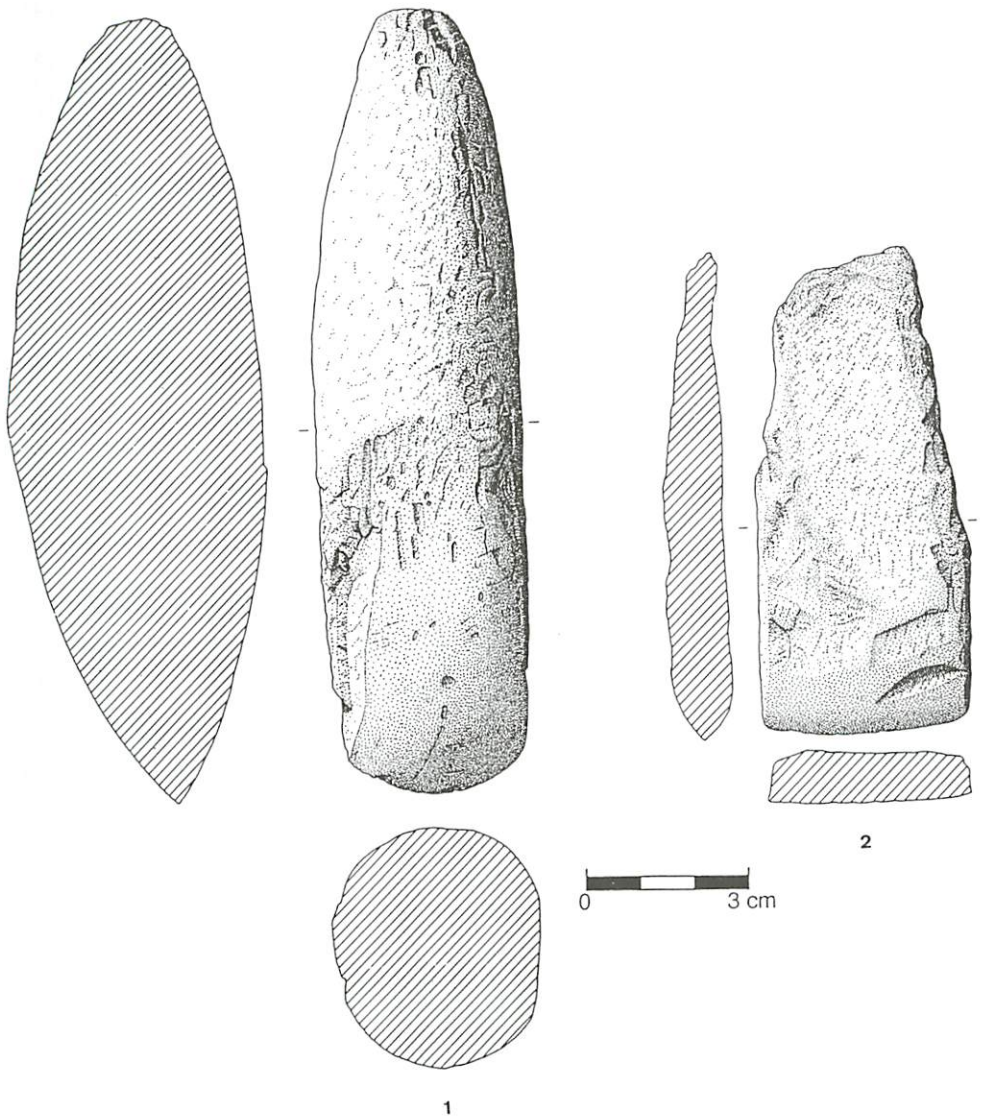


FIGURA 5 - Anta 2 do Couto da Espanhola. Machado (1) e enxó (2)

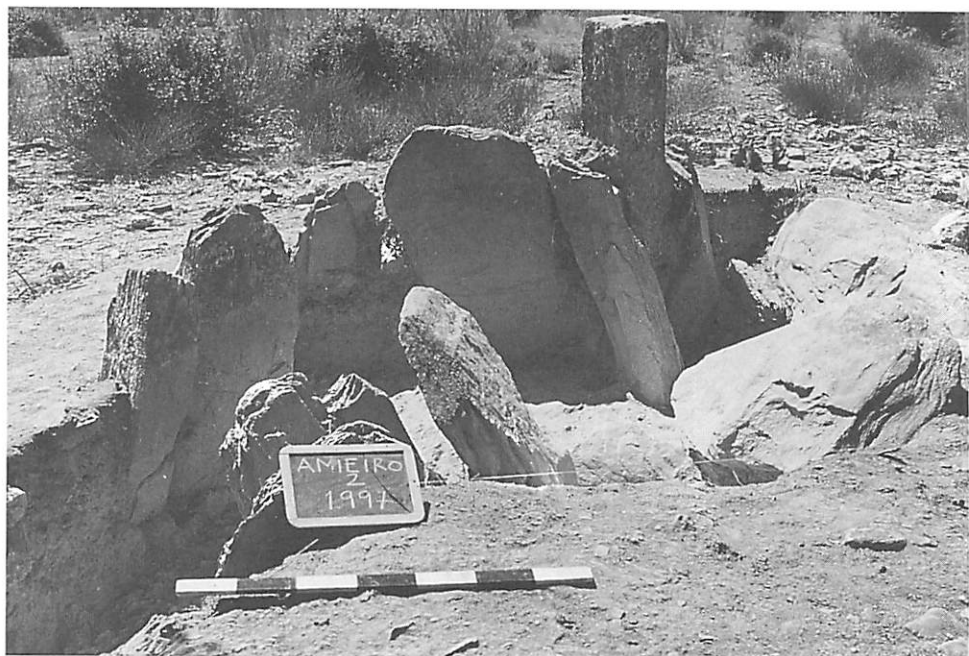


FIGURA 6 - Anta 2 do Amieiro: pequeno monumento com câmara e corredor (vista parcial)

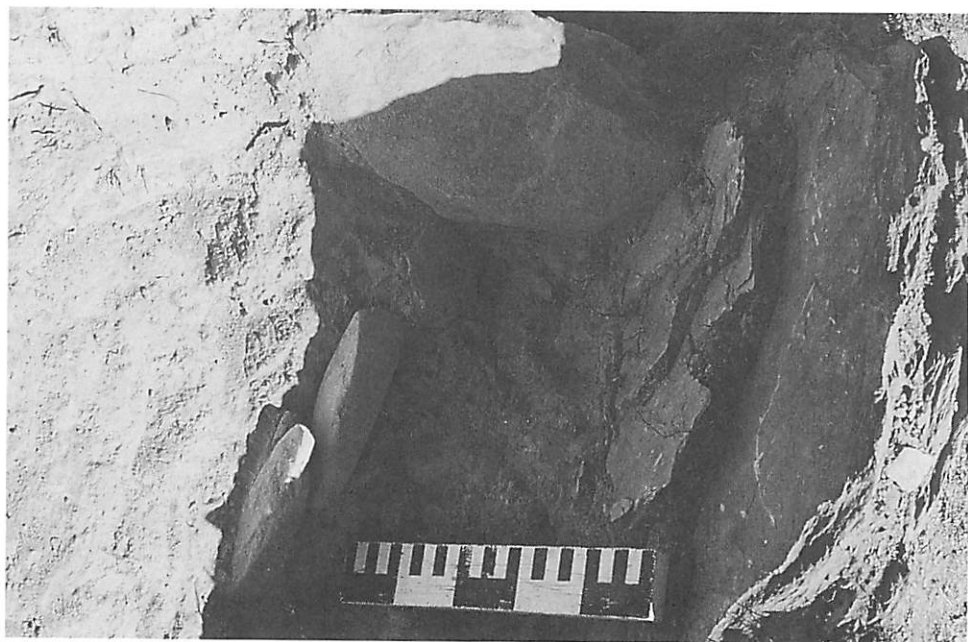


FIGURA 7 - Vista de pormenor da posição em que jaziam ritualmente dois machados, no corredor da Anta 2 do Amieiro



FIGURA 8 - Anta 3 do Amieiro. Vista da câmara sepulcral, observando-se, junto da cabeceira, empedrado ritual, atribuível a estrutura de combustão



FIGURA 9 - Vista parcial da anta 5 do Amieiro, observando-se as duas estruturas tumulares incluídas na mamoa; a da esquerda corresponde à primitiva

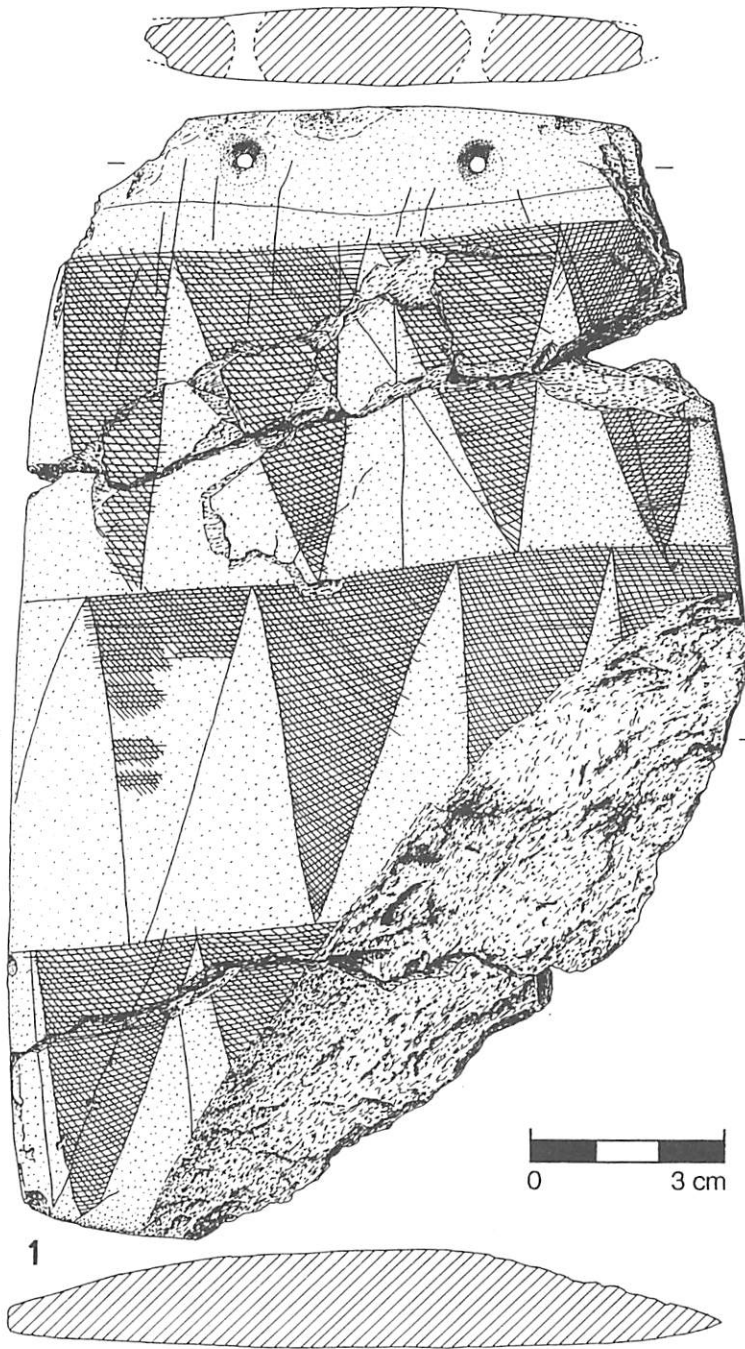


FIGURA 10 - Grande placa de xisto, de tipo alentejano, recolhida na estrutura tumular mais antiga da Anta 5 do Amieiro (Neolítico Final)

## A OBRA DE MANETON E O CULTO ALEXANDRINO A SERÁPIS: DOIS INSTRUMENTOS DE ORGANIZAÇÃO DA MEMÓRIA PTOLOMAICA

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

*Ce n'est pas (...) un hasard si les premiers souverains lagides firent appel à Manéthon, prêtre de Sébennytos (...), pour rédiger en grec une histoire de son pays et servir de conseiller pour la mise en place du culte de Serâpis-*

(Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Editions Autrement, 1992, p. 33).

A temporalidade é a unidade articulada das três dimensões do tempo – passado, presente e futuro –, que apresentam e desenvolvem entre si inúmeras relações de íntima implicação. O passado nunca se extingue completamente, influenciando implícita, mas activamente, na orientação das percepções, sentimentos, estratégias e hábitos dos indivíduos e das sociedades, tanto do presente como do futuro. A complexidade da noção temporal e das caleidoscópicas conexões internas que produz representam amiúde um problema para qualquer sociedade e mesmo quando geram potenciais contradições transportam em si a necessidade de uma unificação relativa, ordenadora e estruturadora da realidade.

A existência de um tempo passado activo e actuante, no âmbito de uma visão do tempo como duração dinâmica, e o funcionamento de uma memória do passado, como condição social de unificação, integração e homogeneização, contribuem enormemente para a interacção com o tempo presente (e futuro) e com a memória individual e colectiva vigente em determinada configuração social do presente. A memória é, sem dúvida, um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, cuja busca permanece uma das actividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades<sup>1</sup>. Em consonância, a construção social da memória é um traço idiossincrático de todas as sociedades e como esforço contínuo, dinâmico, sempre activado, alimenta o presente e o futuro de modelos, imagens e paradigmas retirados do passado e, assim, pré-

-define, prospectivamente, o futuro. A memória desempenha, por isso, um papel central na evolução e devir históricos das sociedades, fazendo parte integrante e destacada das grandes questões que se colocam para a sobrevivência, para a história e para a identificação de uma civilização, de uma cultura, de uma sociedade.

O tempo é um componente das formas da actividade social<sup>2</sup> e é vivido em todas as culturas como um fenómeno multifacetado, heterogéneo, divergente e muitas vezes contraditório. A memória, ao se plasmar no tempo, é, igualmente, uma actividade social, unificadora e harmonizadora da temporalidade. Qualquer sociedade tem necessidade, por vezes de forma dramática, em momentos particularmente conturbados, mas altamente significativos, de conhecer e conservar os contornos da sua memória colectiva, captando analogias, traçando e definindo separações e oposições no(s) tempo(s), numa palavra, tornando a temporalidade eficaz e produtiva, encontrando o seu próprio rumo no devir histórico. Neste sentido, a memória encerra em si a súpula retrospectiva do passado e projecta sobre o presente e o futuro todo um programa de actuação.

No mecanismo de identificação e de definição históricas a que a memória preside e dá coerência interferem elementos voluntários e involuntários, onde mitos e lendas de «Idades de Ouro», acontecimentos, ideias, símbolos, heróis (e anti-heróis) de «Tempos Gloriosos», anseios e frustrações acumulados no processo histórico, comemorações e selecções de «factos» e momentos históricos, têm lugar destacado. O objectivo da memória pode, por isso, ser múltiplo: pode dar unidade e significado (positivo e/ ou negativo) a fragmentos culturais dispersos ou quase perdidos, a situações tradicionais consideradas insignificantes ou irrelevantes e a modalidades de conduta e acção aparentemente descontextualizadas; pode igualmente seleccionar e catalogar os modos de agir e de ser mais consentâneos com a auto-imagem social que se estabeleceu ou se pretende estabelecer; pode, ainda, forçar à adopção de processos e fenómenos de relação com o tempo conformes a determinada visão de sociedade que se pretende instaurar, reforçar ou desenvolver.

Este processo de identificação ou projecção na/ pela memória não se desenrola de forma passiva, pacífica, acritica, mas, antes, por vezes, de forma extremamente movimentada e criativa, comumente materializada numa *praxis* existencial. A par da herança cultural consciente (se quisermos, dos *modelos*), a memória reveste-se de uma herança cultural não consciente (se preferirmos, de *imagens*) de que, naturalmente, o homem depende e é agente enquanto membro de uma família, de um grupo, de uma comunidade, de uma civilização.

A representação do real, do tempo e da história associada à memória não despreza, porém, os factores conscientes, deliberadamente construídos, estrategicamente implementados ao serviço de uma ideia, de uma causa, de uma

ideologia. A funcionalidade de determinadas representações do passado, do presente e/ ou do futuro é, assim, inseparável da memória e da sua construção. Por isto, pode afirmar-se que a construção social da memória, com as suas imagens e os seus modelos construídos, tende a ocupar o território que vai da Verdade à História ou vice-versa. Na realidade, muitas vezes mais eficazes do que o «como verdadeiramente aconteceu» (o *wie es eigentlich gewesen* de Ranke) são as imagens construídas sobre aquilo que aconteceu, como aconteceu e porque aconteceu. Estas são mais operantes e modeladoras do que o «realmente acontecido». Há uma significativa distância entre o passado real e a sua representação discursiva.

A *utilidade* do passado deriva, em regra, das representações desse passado. A matriz de fidelidade ou de afastamento estabelecida pela memória marca indelevelmente as próprias relações com o passado e, por isso, com o presente e com o futuro. Estamos perante aquilo a que poderíamos chamar «função ideológica» da memória. Muitos segmentos são, assim, postos ao serviço da memória com o fim de agirem como elementos permanentes e contínuos de uma cultura e como elos de contacto no tempo e com a temporalidade. Só a memória assegura a funcionalidade de certas imagens e representações.

No Egipto ptolomaico, no início da dinastia que governaria o Egipto durante cerca de 300 anos, é possível detectar a actuação e proclamação de modelos e imagens de conduta individual e colectiva, nomeadamente em torno da reescrita da história egípcia pelo sacerdote de Sebenitos, Maneton, e do estabelecimento de um novo culto à volta do novo deus, Serápis.

Estes dois aspectos, apontando para sentidos temporais diferentes (Maneton projecta-se sobre o passado; a criação do culto alexandrino de Serápis institui uma prática para o presente-futuro), integram-se, porém, numa mesma comunidade, ancorando-a numa tradição, assegurando-lhe a vivência e preparando-lhe um legado.

## **A cronologia dinástica de Maneton**

Sacerdote natural de Sebenitos (a egípcia Djebnutjer, em copta Djemenuti; actual Samanud), no Delta, Maneton viveu no séc. III a.C., durante os reinados de Ptolomeu I Soter I (305-283 a.C.) e Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.), e formou-se, segundo as fontes, em Mendes ou em Heliópolis, dois importantes centros teológicos do Baixo Egipto. A tradição lendária atribui-lhe a compilação de oito obras: diversos manuais sobre as doutrinas religiosas, a liturgia e as festas egípcias, um livro sobre a estrela-deusa Sopdit e até um tratado sobre a utilização do incenso.

Certo é, porém, que redigiu, em grego, cerca de 280 a.C., no reinado de Ptolomeu II Filadelfo, uma história do Egipto (*Aegyptiaca*)<sup>3</sup>, em três volumes, utilizando a documentação historiográfica do período faraónico. O trabalho de Maneton compreende, no primeiro volume, os reinados dos deuses, dos semideuses e dos primeiros faraós; no segundo, abarca as dinastias XI-XIX; no terceiro volume debruça-se sobre as dinastias XX-XXX, até 342 a.C. (reinado do persa aqueménida Artaxerxes III). Trata-se de um documento fundamental sobre a vida política, social e religiosa dos antigos egípcios.

O texto original completo perdeu-se, mas sabe-se que foi muito apreciado na Antiguidade. Com efeito, foi compulsado pelos cronógrafos das épocas romana e bizantina e subsistem ainda hoje alguns fragmentos, extraídos de transcrições feitas por historiadores e compiladores de épocas mais recentes (ex.: o historiador judeu Flávio Josefo, do séc. I<sup>4</sup>; o cronista cristão de inícios do séc. III, Sextus Julius, *o Africano*<sup>5</sup>, ou o bispo Eusébio de Cesareia, dos sécs. III/IV<sup>6</sup>). No entanto, mesmo estes autores só são conhecidos indirectamente, graças às compilações de Georges, o Monge, ou Georges Syncello, secretário (daí o nome Syncello) do patriarca bizantino Tarasius (séc. VIII). Através deles, utiliza fragmentos de Maneton<sup>7</sup>.

Desde Menés (o mítico unificador do Egipto na transição do IV para o III milénio a.C.<sup>8</sup>) até à Segunda Dominação Persa do Egipto (por Artaxerxes III), no séc. IV a.C., Maneton fornece uma lista de 193 reis do antigo Egipto (com os nomes transcritos em grego<sup>9</sup>), dividida em trinta dinastias (embora só 11 sejam suficientemente conhecidas)<sup>10</sup>, com a indicação do tempo de duração de cada reinado e algumas anedotas «históricas» pouco creíveis. Cada dinastia é caracterizada pela referência a uma cidade-capital (adjectivo geográfico) ou, no caso dos reis de origem exterior, a um qualificativo étnico (Hicsos: XV-XVII dinastias<sup>11</sup>; Etiópes: XXV dinastia; Persas: XXVII). Não é possível apurar se o termo «dinastia» usado por Maneton cobre o conceito de sucessão familiar por hereditariedade que, hoje, tem para nós. Ao que parece, o facto de alguns reis pertencerem a uma mesma dinastia não queria dizer, necessariamente, que descendessem de um antepassado comum. Além disso, há dinastias que embora mencionadas em sucessão foram contemporâneas umas das outras. Há, portanto, no sistema de Maneton alguns elos entre faraós que nos escapam, o que aconselhou e aconselha a sempre prudente circunspecção na sua generalizada adopção.

Esta classificação manetoniana em dinastias, numerada de I a XXX<sup>12</sup>, é, talvez, o *apport* mais representativo e conhecido trazido pela obra de Maneton, na medida em que foi adoptada no âmbito das datações cronológicas da moderna Egiptologia, sobretudo para o estabelecimento da sucessão de eventos de carácter político-militar<sup>13</sup>. Aliás, ela dá conta de certas discontinuidades (ex.: passagem da XVII para a XVIII dinastia), bem como de factos históricos comprovados (ex.: o triunfo sucessivo de cidades do Delta, a partir da XXI dinastia). Maneton é mesmo

o único autor a dar-nos, juntamente com os papiros de Turim, elementos «cronológicos» sobre as dinastias dos deuses-reis («enéades», segundo a concepção heliopolitana) anteriores aos primeiros faraós. No entanto, mostra-se limitada e desconfortável quando aplicada a outros campos e manifestações do antigo Egipto, como a evolução económico-social ou a dimensão cultural-artística<sup>14</sup>.

Durante algum tempo, as informações de Maneton foram seriamente questionadas, sendo a sua *Aegyptiaca* menosprezada e qualificada de «triste asneira»<sup>15</sup>. Conhecida através de cópias de cópias, a *História do Egipto* foi secundarizada e subalternizada inicialmente como fonte histórica credível. Depois, porém, paulatinamente, a recepção do texto foi-se alterando e começaram a ser aduzidos muitos argumentos favoráveis à validade e plausibilidade das observações de Maneton, nomeadamente por autores russos (ex.: V. V. Strouvé e M. A. Korostovtsev)<sup>16</sup>. Rapidamente, deu-se a reabilitação ou, pelo menos, a reabilitação parcial do antigo sacerdote egípcio e dos seus escritos<sup>17</sup>.

Não nos interessa aqui discutir o hodiernamente reconhecido valor histórico da obra de Maneton, mas tão só enquadrar a sua produção nos debates e nas preocupações do seu tempo, ou seja, descortinar as motivações inerentes à sua produção. Assim, desde logo, é preciso perceber que o seu texto foi elaborado com uma intenção particular, por encomenda de Ptolomeu II Filadelfo: o Egipto lágida estava envolvido em guerra com Antioco I Soter da Síria<sup>18</sup> e cada um dos reis reivindicava a maior antiguidade para o espaço geográfico que dominava, com o objectivo de assim alcançar uma superioridade política sobre o seu opositor.

Movimentando-se nos círculos mais cultos da sociedade egípcia da época, Maneton conhecia a antiga escrita hieroglífica, condição *sine qua non* para penetrar no pensamento e nas fontes dos arquivos egípcios<sup>19</sup>. As reelaborações e distribuições cronológicas que efectuou de toda a história egípcia, desde as origens até à época macedónica, só foram possíveis pela consulta de fontes antigas, muito variadas. Os elencos dinásticos manetonianos foram confirmados por outros documentos cronológicos posteriormente descobertos, como o *Papiro de Turim*<sup>20</sup>, a *Pedra de Palermo*<sup>21</sup>, a *Tabela de Sakara*<sup>22</sup>, as duas *Tabelas de Abidos*<sup>23</sup> e a *Câmara dos Antepassados*<sup>24</sup> – vide Figs. 1-5. A plausibilidade dos informes de Maneton e a sua correspondência com os elementos fornecidos pelas listas reais citadas sugerem que, de facto, utilizaram fontes semelhantes, senão mesmo as mesmas, ou, até, de que estas últimas figuravam entre as fontes das listas genealógicas do sacerdote do séc. III a.C.<sup>25</sup>

Impressionados com a tradição conservada entre os egípcios, os Ptolomeus perceberam que a reflexão sobre esse passado multissecular e o seu conhecimento eram fundamentais para o estabelecimento de uma continuidade «genealógico-cultural»<sup>26</sup>. A tradição histórica do antigo Egipto vivia ainda entre os sacerdotes. Dito de outra forma: só os sacerdotes, como Maneton, podiam ressuscitar e dar a conhecer essa tradição<sup>27</sup>.

Ao usar as antigas fontes a que tinha acesso pelos cargos que desempenhava (relatos históricos oficiais, livros sagrados do templo de Heliópolis, inscrições históricas gravadas nos muros dos santuários, romances populares, listas reais), isto é, os antigos documentos oficiais elaborados a partir dos anais e das narrativas onde a historicidade tem o papel principal, Maneton estava a consultar e a estudar as antigas concepções de tempo e de história dos antigos egípcios. Como fontes autóctones, elaboradas justamente de acordo com a concepção de história e de tempo dos antigos egípcios, as listas reais egípcias atrás referidas são peças de uma categoria de documentos dos arquivos reais, os *genut*, onde, por vezes, História e Mitologia se fundem numa amálgama discursiva de enorme significado, tanto em termos históricos como em termos ideológicos.

Reconhecendo a realza como instituição benéfica e necessária ao regular funcionamento do cosmos, os antigos egípcios assentavam a sua visão do homem, da sociedade e da história nas vicissitudes e glórias da própria monarquia. A organização e a sistematização que procuraram fazer do seu passado histórico foram moldadas por esta concepção. As fontes que hoje utilizamos para reconstituir os processos históricos do antigo Egipto e de que o próprio Maneton se socorreu reflectem, logicamente, estas concepções. Os factos políticos da história egípcia, independentemente de serem conhecidos através de relatos oficiais, estelas comemorativas ou autobiografias de particulares e do inevitável empolamento dos que eram favoráveis aos interesses e à cosmovisão egípcios (história apologética e finalística), manifestam esta profunda e inextrincável relação de dependência do poder faraónico.

Os anais respondem, desde logo, assim, a uma necessidade ideológica: registar os acontecimentos seleccionados como importantes em cada reinado, de forma a, de acordo com a concepção de história e tempo que se concebia como o prolongamento e a repetição da criação da «Primeira Vez», fixar modelos e normas estereotipadas e sacralizadas. A analística egípcia comporta, portanto, a enunciação dos factos relevantes de cada reinado. As suas informações são, amiúde, panegíricas, omitindo os factos que não honravam o passado e a tradição e que, por isso, não deviam, obviamente, figurar nos anais. Tal idealização ocasionou frequentes «revisões» da história, conforme nos comprovam as listas reais, em que determinadas personagens e períodos são «retirados» da existência e da história (*damnatio memoriae*) por não se configurarem aos modelos definidos. Por outro lado, os êxitos e triunfos, por exemplo, do foro militar, são dogmáticamente exagerados e embelezados, forçando/ adulterando, por vezes, a própria história real dos acontecimentos (lembramos o caso do *Poema de Pentauer* sobre a batalha de Kadech, entre Ramsés II e os Hititas). Além disso, é uma historiografia «egiptocêntrica», isto é, os únicos sujeitos da história são os egípcios; todos os outros povos funcionam como objecto, amorfo, passivo, espectante. A iconografia

expressa os mesmos ideais: os artesãos da arte foram os primeiros exegetas da noção de história<sup>28</sup>.

Ao mesmo tempo que consultava e utilizava os antigos textos «históricos», no âmbito da mentalidade egípcia, Maneton venerava a memória dos seus antepassados desaparecidos e a proclamava a força e o prestígio da instituição real como instituição imprescindível na organização social, qual supervisora e reguladora do tempo e da história.

Ao escrever em grego, a língua da elite culta do Egipto e a língua internacional da época helenística, Maneton tornava a escrita memorialista um acto de homogeneização temporal, estabelecendo relações vitais entre as várias dimensões do tempo. Ao poder real lágida interessava particularmente o reforço do papel da monarquia e do soberano. É delineada uma espécie de estrutura histórica, em que a história dos faraós, na sua ordem de sucessão oficial, era o fundamento e o alicerce da própria continuidade e legitimidade da realeza. A (re)escrita da história era um prolongamento e repetição da criação original, pelo que os acontecimentos e instituições dignas de registo deviam constituir estereótipos fundamentais, sacralizados, dos tempos presente e vindouro.

A memória do passado que Maneton fixa institui-se em conhecimento-modelo da actuação dos antigos faraós autóctones, segundo a exegese feita inicialmente pelos antigos arquivistas egípcios e depois pelo próprio Maneton e estabelece quadros de conduta para os próprios soberanos da dinastia lágida. Nessa medida, a *Aegyptiaca* de Maneton é um texto ideológico, que se insere na ideologia real ptolomaica, ansiosa por detectar e se conformar aos contornos de actuação mais adequados para o território sob sua dominação. O conhecimento do passado permitia o domínio do/ no presente, o que, por si, facilitava a continuação dessa dominação no futuro.

História, escrita e memória andam a par, justamente porque a escrita sobrevive ao esvaecimento da palavra falada, produzindo uma nova conjunção entre passado e presente, ou, se preferirmos, entre presente e passado. O registo escrito ou a narrativa escrita têm efeitos sistematizadores e estruturadores para o presente e para o passado (e, por consequência, para o futuro) de uma sociedade.

A narrativa de carácter histórico associa processos de medição e valorização dos eventos passados, ao mesmo tempo que compara diferentes experiências no tempo, conduzindo a interpretações da organização social passada que se reflectem inevitavelmente na organização social do tempo presente ou que reflectem a organização social do tempo da redacção<sup>29</sup>.

Ao não permitir que o passado, o presente e o futuro se desmembrassem, ao tornar o tempo integral, Maneton utilizou o conhecimento do passado ao serviço do presente e através da mobilização deste penetrou no futuro. Neste sentido, acalentou de forma particularmente feliz a memória egípcia.

## O culto alexandrino a Serápis

Quando os Lágidas se tornaram a dinastia reinante no Egípto, na viragem do séc. IV para o séc. III a.C., o touro sagrado de Mênfis, Osorápis (de *User-Hep*), forma composta de Osiris e de Ápis (em egípcio Hep), como o seu próprio nome evidencia, era uma das principais divindades adoradas no Egípto. A dupla natureza desta divindade mista, herdada dos antigos deuses Ápis e Osiris, representava, simultaneamente, a fecundidade agrícola e a vida além da morte, o que, além de fundir os originais caracteres osirianos e apianos, facilitava o sincretismo com outros deuses<sup>30</sup>.

No início do período ptolomaico, com Ptolomeu I Soter, é criado e introduzido um novo deus sincrético e híbrido, antropomórfico, reunindo atributos egípcios e helenísticos, designado Serápis ou Sarápis (Σάραπις), deus benfazejo e curandeiro<sup>31</sup>. Sarápis é, portanto, a forma abreviada de Osorápis ou Userápis (Ὄσωρᾶπις / Ὄσερᾶπις). Desde logo, foi encarado como o touro Ápis ressuscitado, isto é, como Osiris-Ápis. A mentalidade grega iria mesmo mais longe reconhecendo em Serápis um símbolo de todos os touros sagrados defuntos. Alexandria enriquecia o seu panteão e passava a contar com um deus híbrido, greco-egípcio, de personalidade dual (ctónico e da fertilidade). Tratava-se tão somente da mais importante divindade criada e institucionalizada no período helenístico<sup>32</sup>.

Segundo o pensamento religioso-mitológico, tal divindade, originária de Sinopo, no Mar Negro, tinha surgido em sonhos a Ptolomeu I, como Zeus ou Plutão barbudo e sentado. Em consequência, este teria trazido uma estátua sua para o Egípto e, a partir daí, elaborado toda uma conceptualização, artificial, em seu torno, misturando, com claros intuitos ideológicos, elementos de ambas as realidades civilizacionais. Alguns dados arqueológicos parecem, porém, situar o culto numa época anterior ao próprio Ptolomeu I Soter, o que faz perder toda a verosimilhança ao relato onírico<sup>33</sup>. É hoje admitido que os antigos deram voz a duas tradições: uma que fazia de Serápis um deus importado (Plutarco e Tácito) e outra que via nele um deus indígena

A nova divindade congregava sob aparência grega a essência egípcia. Nela convergiam os traços do touro egípcio Hep/ Ápis que depois de morrer se assimilava a Osiris, bem como as semelhanças físicas, qualidades e poderes dos deuses olímpicos gregos Zeus, Hélios, Dionísio, Hades, Poséidon e Asclépio. Os aspectos de soberania eram-lhe conferidos pelos deuses solares Zeus e Hélios. De Dionísio, Ápis e Osiris recebia os vectores de fertilidade do mundo natural. Hades, Asclépio e também Osiris forneciam-lhe os elementos funerários, relacionados com a vida no Além, no mundo subterrâneo, com a medicina e com a magia. Serápis reunia, portanto, consistentes caracteres ctónicos e solares, concentrando as potencialidades de várias divindades<sup>34</sup>.

Devido à sua derivação de Osiris, Serápis tinha também por parceira a deusa Ísis, quer como deus do Mundo Inferior, quer como divindade agrícola, quer, ainda, como tutor da medicina e das curas terapêuticas<sup>35</sup>. Sob Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), Horpakhred ou Harpócrates, o Hórus criança, foi integrado como seu filho e de Ísis (copiando o multissecular modelo da tríade Osiris-Ísis-Hórus), beneficiando de um santuário próprio na área do *Serapeum*<sup>36</sup>. A nova tríade conhecerá ainda a junção de um antigo comparsa osiriano: o deus Anupu/ Anúbis. O seu culto está também atestado no *Serapeum* de Alexandria (bem como em Méfis e em Canopo)<sup>37</sup>. Harpócrates e Anúbis acompanharam Serápis e Ísis na difusão alexandrina pelo Mediterrâneo<sup>38</sup>. Não obstante, mesmo em território egípcio, Serápis nunca alcançaria a devoção popular dedicada à deusa Ísis. Permaneceu, quase sempre, como um deus oficial da dinastia ptolomaica e da cosmopolita Alexandria<sup>39</sup>. Ainda assim, há inúmeros testemunhos do seu culto, quer *ex-voto*, quer estátuas suas de diversos tipos (talhas, candeias, terracotas, bustos em mármore, grandes estátuas de madeira, etc.), que assinalam o seu relativo sucesso popular.

A sua representação iconográfica típica era a de um homem maduro de farta barba frisada e longos cabelos encaracolados, com cinco mechas cobrindo-lhe o alto da fronte, por vezes sentado «em majestade», vestindo uma típica túnica helenística plissada (a *chiton*) e um manto (o *himation*) e usando na cabeça uma espécie de coroa, denominada em latim *modius* (cesto ou vaso semelhante a um moderno vaso de flores, usado como medida de cereais), também chamado, em grego, *calathos*<sup>40</sup>, onde se distinguem quatro ramos de oliveira ou quatro espigas de trigo, como símbolo da prosperidade e fertilidade agrícola, que faz dele uma divindade dispensadora da abundância – vide Figs. 6-8. As representações do pensativo deus barbudo transmitem uma intensa impressão de força e, simultaneamente, de tranquilidade. A sua iconografia é, portanto, totalmente helenizada, segundo os cânones artísticos gregos<sup>41</sup>. Por vezes, o deus é figurado com a cabeça rodeada de brilhantes raios solares, em resultado da sua assimilação a Hélios. Há também testemunhos iconográficos em que aparece segurando um ceptro (com a mão esquerda) e pousando a outra mão sobre a cabeça de um cão/monstro tricéfalo (assimilação do cão Cerberus de Hades, guardião do Inferno). Esta figuração faz de Serápis também o senhor do tempo e da eternidade<sup>42</sup>.

Adorado, sobretudo, em Alexandria, capital lágida, o deus híbrido helenístico-egípcio Serápis tornou-se, naturalmente, o deus patrono da cidade e protector da dinastia lágida do Egipto durante o Período Ptolomaico. Como deus nacional, funcionaria como elo agregador e unificador das populações helenísticas e egípcias. Esse era, com efeito, o intuito último dos procedimentos ptolomaicos: realizar a integração total, perfeita e funcional, da história política e cultural do jovem mundo helenístico e da história cultural e política do velho mundo egípcio.

Uma divindade mista, comum, repleta de traços mitológicos antigos e significativos de ambos os ambientes culturais era uma mais valia objectiva na obtenção de tal pretensão<sup>43</sup>.

A Serápis foram consagrados inúmeros templos (*Serapeum* ou *Serapeion*) por todo o território egípcio, de que os mais significativos são, indubitavelmente, os de Alexandria e de Méfis. Em Canopo existiu também um grande santuário dedicado a Serápis. Como a cidade de Canopo é anterior à de Alexandria, questionou-se se Serápis não se teria instalado primeiro aí e só depois passado a Alexandria. No entanto, as numerosas inscrições gregas de Canopo que referem Serápis não são anteriores ao reinado de Ptolomeu III Evergeta<sup>44</sup>.

O *Serapeum* de Alexandria, situado no bairro ocidental de Rakotis, a pouca distância do centro cívico, era um autêntico santuário multicultural: segundo dois rituais distintos, havia dois cleros a officiar, um grego e outro egípcio. Ao estabelecer Serápis na colina de Rakotis, Ptolomeu I sonhava, certamente, com a Acrópole de Atenas e seguia, ao mesmo tempo, o conselho de Aristóteles, para quem o deus principal devia ser instalado numa localização elevada: tal como Atena superintendia a Atenas, Serápis dominava Alexandria<sup>45</sup>. Ao que parece, a fundação do templo data dos reinados de Ptolomeu III Evergeta I (246-221 a.C.) e de Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), mas placas dedicatórias de fundação<sup>46</sup> encontradas no local (em ouro, prata, bronze, faiança, vidro e terracota), com inscrições bilingues (grego e hieroglífico), embora relativas à construção do primeiro santuário e do seu *temenos*, indicam a existência oficial do deus já no reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-246) e de um santuário primitivo nas colinas de Rakotis desde os primeiros tempos da cidade<sup>47</sup>. Estes vestígios arqueológicos relatam também a construção de um santuário em honra do deus-filho de Serápis e Ísis, Horpakhered ou Harpócrates, no flanco oriental do templo de Serápis, durante o reinado de Ptolomeu IV Filopator<sup>48</sup>. Também a chamada «coluna de Pompeu» (30 m de altura por 9 de diâmetro), erigida na zona meridional de Alexandria em honra do imperador Dioclesiano para festejar a sua vitória sobre Áquila (296 d.C.), pertencia originalmente ao *Serapeum* da cidade.

O templo de Serápis em Alexandria, que albergava uma famosa estátua de culto pretensamente realizada pelo escultor Briáxis (discipulo de Scopas) e colocada no templo cerca de 286 a.C. (reinado de Ptolomeu II)<sup>49</sup>, tornou-se célebre em todo o Mediterrâneo e a sua divindade, além de patrona dos alexandrinos, tornou-se alvo de devoção um pouco por todo o lado. É preciso não esquecer que Alexandria impôs-se também pela vitalidade dos seus cultos<sup>50</sup>. O *Serapeum*, com dimensões máximas de 22 × 12 m (medidas modestas), era um templo *in antis* e prostilo tetrastilo, ornado com preciosos objectos<sup>51</sup>. A localização do *Serapeum* no mesmo sítio de um culto local pré-existente pode explicar-se pela vontade dos primeiros Ptolomeus de conferirem uma continuidade simbólica em

relação à herança egípcia, independentemente de aí ter existido um efectivo santuário indígena<sup>52</sup>. Ademais, a excelente localização estratégica do templo de Serápis, voltado para o Mediterrâneo, dominando os dois portos marítimos de Alexandria (o *Portus Eunostos*, «Porto do Feliz Regresso» – porto ocidental – e o *Portus Magnus*, «Grande Porto» – porto oriental), praticamente no enfiamento do pontão que dava acesso à ilha de Pharos, no ponto mais elevado da colina de Rakotis, fazia dele um elemento vital da organização do espaço urbano da antiga Alexandria<sup>53</sup>.

O termo *Serapeum* aplica-se também à necrópole que A. Mariette (1821-1881) encontrou e escavou, em 1850-51, em Mênfis, Sakara (a noroeste da pirâmide escalonada de Djoser), numa das grandes descobertas da arqueologia egípcia, onde se inumavam, após a adequada e ritual mumificação, os bois Hep ou Ápis. Neste caso, trata-se de um conjunto subterrâneo utilizado desde o reinado de Amenhotep III (XVIII dinastia) até à Época Lágida. Com a promoção da nova divindade criada pelos Ptolomeus, o *Serapeum* de Alexandria conheceu um período de grande esplendor, enquanto o de Mênfis se reconverteu: passou a dispor de reclusos voluntários (os cátocos) e de um *sanatorium* onde os doentes procuravam curas milagrosas para os seus padecimentos pela intervenção divina. Ambos os templos se mantiveram em funcionamento durante a Época Romana<sup>54</sup>.

O culto alexandrino de Serápis, como aliás aconteceu com o de muitas outras divindades exclusiva e tipicamente egípcias (ex. Ísis), beneficiou da influência dos Ptolomeus e, depois, dos Romanos, para se difundir por toda a bacia mediterrânica. Mercadores e fiéis convertidos graças a curas milagrosas foram os seus melhores arautos. Muitos gregos adoptaram o novo deus para além das fronteiras do país, nas possessões exteriores (Chipre, ilhas do Egeu, costa sul da Ásia Menor, Rodes, Delos, na própria Atenas)<sup>55</sup>. Serápis foi também cultuado na Síria<sup>56</sup>. Na Época Romana, além da própria *Urbs*, o seu culto chegará até York, na Grã-Bretanha<sup>57</sup>. As estátua de bronze e de terracota e as moedas alexandrinas contribuíram enormemente para a expansão da imagem da divindade pelo mundo oriental e mediterrânico<sup>58</sup>. Em 380, porém, o imperador Teodósio proibiu o culto, bem como o do boi Hep/ Ápis. Em consequência, muitas estátuas da divindade foram mutiladas. A destruição do *Serapeum* de Alexandria, por vontade do patriarca Teófilo, em 391 (Serápis rapidamente capitulou diante do triunfante Cristianismo), conjugada com a posterior destruição do Templo de Ísis, em Filae, pelo imperador Justiniano (575), assinalam o fim de uma tradição religiosa-cultural que remonta ao tempo dos mais antigos faraós.

Nascido de uma fusão de ideias e concepções egípcias e gregas, o deus Serápis é o testemunho paradigmático da inestimável e inegável influência exercida pelo Egipto sobre os gregos, em geral, e sobre os gregos imigrados, em particular. Já Heródoto assumira o fascínio grego pela intensidade da vida espiritual nas

marginas do Nilo, fosse pela misteriosa antiguidade das divindades, fosse pelo carácter local do culto, fosse pelas bizarras morfologias assumidas pelos deuses egípcios.

À forte simpatia pelas formas religiosas egípcias do séc. V a.C. vêm o cosmopolitismo e o desenraizamento dos sécs. IV e III a.C. trazer um considerável favorecimento e desenvolvimento do sentido de fraternidade e comunidade universal<sup>59</sup>. Este fenómeno transporta em si um forte incentivo ao contacto com deuses novos, estranhos, mágicos, na sua forma original ou mista. Os novos faraós egípcios foram sensíveis ao prestígio e à atracção que a religião egípcia exercia, nomeadamente, sobre os seus súbditos gregos<sup>60</sup>. É neste contexto que o Egipto dos primeiros Ptolomeus forja uma *koiné* religiosa que é por muitos considerada como um encaminhamento ou um prenúncio, pela via de uma espécie de sincretismo, daquilo que será o monoteísmo do Cristianismo<sup>61</sup>.

Mas o excesso de permeabilidade é também um perigo para o poder político, na medida em que introduz um elemento de disfuncionalidade na organização e na gestão das populações, sobretudo em cidades de forte pendor cosmopolita. Quando Ptolomeu I Soter cria Serápis, um deus artificial, mas de enorme acolhimento universal<sup>62</sup>, procura, simultaneamente, evitar que os seus súbditos gregos se mostrassem excessivamente permeáveis aos cultos locais, tradicionais, egípcios, e que, se conservassem, no essencial, dentro do espírito da *interpretatio graeca*: o antropomorfismo das representações plástica-artísticas e a simbologia imanente do mundo helénico ou helenizado.

Os cultos de Alexandria eram, antes de mais, destinados à população grega, mas a sua proximidade em relação às massas indígenas deu lugar a uma nova expressão da religião egípcia. Com efeito, a instituição de um culto oficial a uma divindade com as características de Serápis, pretendia combater o crescente divórcio entre a elite e a massa da população, ou seja, entre os greco-macedónios e os egípcios. A dupla *facies* da divindade satisfazia imigrantes e nativos e permitia ao poder político manter a sua hegemonia de decisão sobre a vida colectiva. Ao convocar a(s) memória(s) de gregos e egípcios, o culto alexandrino de Serápis trabalhava em prol da unificação cultural-política e vivia dessa unificação. Pela sua aparência física, Serápis é grego (assemelha-se claramente a Zeus, Hades ou Poséidon), mas a sua natureza profunda é egípcia. O aspecto exterior aproxima-o do presente helenístico; o conteúdo funcional liga-o ao passado egípcio<sup>63</sup>. O sucesso de Serápis provém, pois, da combinação dos traços dos antigos deuses egípcios (nomeadamente Osiris e Ísis) com os deuses olímpicos (por exemplo Dioniso, que desde a época de Heródoto era associado a Osiris<sup>64</sup>).

A criação deste culto no Egipto ptolomaico pode ser entendido como uma manifestação suplementar, isto é, além da própria presença física do poder político em território egípcio, da *parousia* (παρουσία), presença real. Expressa uma

vontade política e uma preocupação da realeza. Em torno de uma imagem única e híbrida, constrói-se um deus dinástico por excelência, unificador das crenças de gregos e de egípcios, para agir no presente e no futuro. A divindade poliade de Alexandria passa, de facto, a presidir regularmente a actos políticos e sociais de grande significado na vida da *pólis*<sup>65</sup>.

## Conclusão

Sendo a existência humana caracterizada pela «historicidade» (o que não significa, contudo, que seja eminentemente «histórica») e sendo o tempo o horizonte de todo o Ser (individual e colectivo), a memória é imprescindível para a integração no tempo, para a apreensão do seu sentido na temporalidade.

A arquitectura de poder desenhada e desejada pelos primeiros lágidas utilizou o olhar retrospectivo sobre a história passada da terra dos faraós e a instauração de uma nova divindade, híbrida e sintética, como expressões integrantes desse poder. Ao mesmo tempo, foram recipientes de poder: cenários cultural-mentais que expressaram esse poder e esses desejos. Ao veicularem e perfilharem assumidamente visões e concepções sobre o devir histórico, os faraós ptolomaicos intervieram ideologicamente na sociedade do seu tempo e organizaram o todo social. Neste sentido, a memória ptolomaica ajudou a implementar uma (nova) teoria de organização social, onde tradição e inovação, antigo e novo, mediterrânico e nilótico, ocidental e oriental, se associaram criativamente.

A sociedade lágida, não obstante as suas efectivas divisões étnicas, religiosas e culturais, estava unificada quando aos princípios orientadores da sua *praxis*. Egípcios e macedónios, persas e indianos, judeus e gregos, todos encontravam no Egipto ptolomaico, particularmente em Alexandria, condições sustentadoras das suas maneiras de viver. Esse foi o sonho dos primeiros Ptolomeus; esse fora já, em tempos, o sonho de Alexandre.

A história de Maneton, escrita sob o patrocínio e a comissão de Ptolomeu II Filadelfo tinha um objectivo cultural e propagandístico idêntico ao das estelas louvando os reis e/ ou a sua política<sup>66</sup>. O culto de Serápis, devido à sua intrínseca natureza híbrida, correspondia à necessidade de implantar uma divindade comum a egípcios e gregos, ou seja, destinava-se a facilitar a simbiose religiosa entre os elementos gregos e egípcios da população do Egipto ptolomaico<sup>67</sup>. Tratava-se de uma união religiosa para populações heterogéneas. Os reis lágidas tentaram realizar no plano religioso uma integração das etnias que recusavam noutros planos<sup>68</sup>.

Situada geográfica e historicamente na charneira de dois mundos, *Alexandria ad Aegyptum* possuía um clima eminentemente propício ao nascimento de deuses

«universais»<sup>69</sup>. Um traço significativo acrescido, no caso do culto de Serápis, é a sua estreita ligação à função real. Com efeito, os Lágidas manifestaram sempre um constante interesse e consideração pela sua veneração e, frequentemente, o casal divino Serápis-Ísis foi associado ao casal real nas fórmulas de oração, de dedicatória e de juramento. O maior e mais evidente testemunho do favor real foi, sem dúvida, o grande templo de Serápis em Alexandria<sup>70</sup>.

Se ao esforço de interpretação do passado dos primeiros Ptolomeus, acrescentarmos, a par do culto alexandrino de Serápis, o culto dos soberanos divinizados<sup>71</sup> (segundo um modelo fortemente aproximado dos ideais egípcios), a iconografia que adoptaram para as suas moedas (essencialmente motivos mitológicos gregos), a estatuária das rainhas divinizadas e as preocupações de se retratarem na arte egípcia segundo os cânones faraónicos, podemos afirmar que houve uma efectiva preocupação da realeza ptolomaica em se afirmar como tutelar de um país duplo, com distintas memórias e heranças.

Por fim, refira-se que o escriba dos templos, Maneton, esteve, segundo Plutarco, entre os eruditos que auxiliaram Ptolomeu I Soter a introduzir o culto da nova divindade de essência egípcia com aparência grega, Serápis, cerca de 285 a.C. O seu nome gravado na base de uma estátua de Serápis em Cartago confirma o elo entre a fundação do culto deste deus e o sacerdote greco-egípcio<sup>72</sup>. O mesmo homem que ajudou a corte lágida a cuidar da memória do passado desempenhou papel relevante na vertente prospectiva dessa mesma memória. Arauto dos tempos antigos, Maneton foi igualmente construtor dos tempos vindouros. O seu objectivo era instaurar no Egipto um culto comum aos egípcios, aos novos soberanos macedónios e a todos os quadrantes do mundo helénico<sup>73</sup>. Como dizem Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, *«ce n'est pas (...) un hasard si les premiers souverains lagides firent appel à Manéthon, prêtre de Sébennytos, dernière capitale indigène, pour rédiger en grec une histoire de son pays et servir de conseiller pour la mise en place du culte de Serápis»*<sup>74</sup>.

Reis lágidas e clero indígena cooperaram na aculturação dos cultos gregos ao meio egípcio e dos cultos egípcios em meio grego, procurando, ao mesmo tempo, conferir uma significativa continuidade histórico-político-cultural entre o passado e o presente/ futuro. Alexandria, lugar de memória, centro vital da história dos homens, grande metrópole helenística e verdadeiro emblema do helenismo, foi, sobretudo, o lugar onde as múltiplas heranças se cruzaram e se misturaram. Foi a cidade onde se materializou o encontro frutuoso da cultura grega e da cultura orientalo-egípcia.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. Jacques Le Goff, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, p. 46.

<sup>2</sup> Cf. Anthony Giddens, «Tempo e organização social» in *Actas do Encontro "A construção social do passado"*, Lisboa, A.P.H., 1992, p. 38.

<sup>3</sup> A história egípcia de Maneton é também chamada *Notas sobre o Egípto* (Cf. Peter Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994, p. 9).

<sup>4</sup> Algumas passagens de Maneton foram citadas nas *Antiguidades judaicas* e no *Contra Apion*.

<sup>5</sup> Sexto Júlio incorpora citações de Maneton na sua *Crónica*, que se estende até 220 a.C.

<sup>6</sup> Socorre-se de Maneton para as suas *Cronologias*, que se estendem até ao séc. IV (323).

<sup>7</sup> Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9, e Sir Alan Gardiner, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 46. Expressando um desejo, Peter Clayton questiona: «Peut-être trouvera-t-on, dans les cités du Fayoum qui ont déjà livré de nombreux papyrus littéraires et historiques gréco-romains, un exemplaire des écrits de Manéthon?» (P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9).

<sup>8</sup> As listas de Maneton fazem de Menés o fundador da monarquia egípcia e atribuem-lhe também a fundação da cidade de Mênfis (*Ineb hedj*) e a construção do principal templo da cidade (o *hut ka-Ptah*, «morada do ka de Ptah») - Cf. José das Candeias Sales, «Mênfis, a cidade do "Muro Branco": centro político-teológico do Egípto antigo» in *A Cidade - Jornadas Inter e pluri-disciplinares. Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46; e Jean-Luc Joubert, «L'ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.

<sup>9</sup> Como se sabe, desde o Império Antigo, uma titulação real completa (*nekhebet*) englobava 5 elementos: 1) O nome de Hórus (*Hor*), inserido no *serekh*, representação estilizada do primitivo palácio; 2) O nome de Nebti (*Nb.ty*, «das Duas Senhoras»), numa referência directa a uma altura em que o Egípto estava dividido em Baixo Egípto e Alto Egípto, cada um sob a protecção de uma deusa ou «senhora»: a deusa-cobra do Baixo Egípto, Uadjit, e Nekhebet, a deusa-abutre do Alto Egípto; 3) O nome de Hórus de Ouro, *Hor Nub*, que evoca um acontecimento mitológico: a vitória de Hórus sobre o tio Set, que lhe tentara roubar a herança do trono; 4) O *praenomen*/ prenome: nome de coroação que surgia dentro de uma cartela antecedido pela expressão «Rei do Alto e do Baixo Egípto» (*nesut bit*), que à letra se pode traduzir como «O do junco e da abelha», ou seja, a planta heráldica do Sul e o animal-símbolo do Norte, e 5) O *nomen*/ nome: nome de nascimento que surgia dentro de outra cartela e que é, em geral, o nome mais conhecido do faraó, antecedido pela designação *Sa Ré*, «filho de Ré». Maneton prefere claramente o nome secular do faraó, o *nomen*, ao passo que, por exemplo, as *Tabelas de Abidos* fornecem o *praenomen*, o nome real.

<sup>10</sup> Naturalmente, os períodos de transição, geralmente épocas conturbadas e de muitas convulsões, são pouco ou quase nada referidos na história do Egípto do sacerdote de Sebenitos.

<sup>11</sup> Os egípcios referiam-se aos chefes tribais destes Asiáticos como *hekat khasut*, «Príncipes de países estrangeiros», designação que Maneton transcreveu erradamente como *Hik-sos* e que traduziu por «Reis-pastores».

<sup>12</sup> No *Epítome* (lista dos soberanos compilada a partir do original manetoniano e transmitida na *Cronologia* de Georges Syncello) assinala-se também uma XXXI dinastia, que compreende os últimos reis persas da dinastia aqueménida e Alexandre Magno, ou seja, estendendo-se até 332 a.C. Alguns modernos egiptólogos acrescentam, por vezes, duas dinastias ao esquema de Maneton: a XXXI, isto é, os soberanos da Segunda Dominação Persa, a saber, Artaxerxes III Ochus (341-338 a.C.), Arsés ou Arsha (338-336 a.C.) e Dario III Codomano (336-330 a.C.), e a XXXII, ou seja, os reis da linhagem de Ptolomeu, a dinastia lagída, de 305 a 30 a.C.

<sup>13</sup> O estabelecimento de uma divisão estandarizada da história egípcia representa um dos obstáculos mais sérios da moderna Egíptologia e, por isso, há uma clara preferência na maioria dos autores pelo uso de uma cronologia de datas relativas, baseada justamente no sistema de Maneton.

<sup>14</sup> Cf. Jaromír Málek, *Egyptian art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999, p. 32.

<sup>15</sup> Cf. Antônio Augusto Tavares, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983, pp. 33, 34.

<sup>16</sup> Para os defensores de Maneton, os erros que se constatarem no texto de Maneton não lhe devem ser imputados, mas sim aos copistas (Cf. *Ibidem*, pp. 34, 35).

<sup>17</sup> Cf. Sir A. Gardiner, *Ob. Cit.*, p. 46. No fundo, o primeiro grande defensor de Maneton foi Jean-François Champollion que, na 2ª edição do seu *Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens*, onde define de forma penetrante e concisa o sistema hieroglífico, publicada em 1828 (a 1.ª edição é de 1824), anunciou a descoberta em vários monumentos de cartelas de reis manetonianos: Achoris, Neferitês, Ramsês, Tutmês, Osorkon, Chechonk, Amenhotep ... (Cf. *Ibidem*, p. 47).

<sup>18</sup> Na sequência das duas «guerras sírias», Ptolomeu II Filadelfo casou a sua filha Berenice (filha do seu primeiro casamento com Arsinoe I, filha de Lisímaco da Trácia) com Antíoco II Theos, «Deus» (c. 278-247 a.C.), filho de Antíoco I Soter, a quem sucedeu em 261 a.C.

<sup>19</sup> O próprio nome de Maneton, que significa talvez «Amado de Tot» ou «Dom de Tot», evoca uma associação com o deus da sabedoria e inventor dos hieróglifos, comumente representado com cabeça de íbis, um dos seus animais sagrados. De acordo com a concepção que considerava o deus Tot (em egípcio Djehuti) como o inventor dos hieróglifos, os egípcios referiam-se aos seus signos de escrita como *medu netjer*, isto é, «palavras do deus». Nesta qualidade de inventor dos hieróglifos, Tot, tinha o título de «O Senhor das Palavras Divinas», *neb medu netjer* (Cf. José das Candeias Sales, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, pp. 181-187).

<sup>20</sup> O *Cânone Real de Turim*, papiro do reinado de Ramsês II, escrito em hierático, conservado no Museu de Turim, apresenta a lista de todos os faraões, desde os da época mítica dos deuses-faraões até Ramsês II, com a duração dos seus reinados apresentada em anos, meses e dias. O total de anos de reinado de um mesmo período histórico é apresentado em tinta vermelha, distinto do resto do registo que é feito com tinta negra. Trata-se da mais completa e da mais fiável das listas reais egípcias, mau grado o seu desmembramento durante o transporte para o Museu em inúmeros bocados, 300 dos quais ainda utilizáveis. Manifesta claras preocupações de reflexão histórica e até de periodização, quando tenta, por exemplo, agrupar, distinguir e caracterizar os faraões por períodos históricos (mas não em dinastias), pela capital que escolheram ou pelo local de nascimento. Inclui até uma lista dos faraões hicsos que reinaram no Egípto. Neste sentido, o *Papiro de Turim* suplanta as outras listas, pois não se confina a uma visão local ou de uma elite sacerdotal local. Tal como Maneton, faz de Menés o fundador da monarquia egípcia, embora nem sempre os seus dados confirmem com os da lista manetoniana. No entanto, quer os informes de Turim quer também os de Palermo foram utilizados em Abidos e em Sakara. Jean-François Champollion seria o primeiro investigador a trabalhar sobre o *Papiro de Turim*.

<sup>21</sup> A *Pedra de Palermo* (assim denominada porque o fragmento principal de basalto se encontra no museu dessa cidade italiana, a quem foi doado, por um particular, em 1877; o University College, de Londres, possui outro fragmento, enquanto o Museu do Cairo possui outros quatro), datada de final da V dinastia, Império Antigo, é outro dos anais reais, que narra acontecimentos ocorridos durante o período pré-dinástico e o Império Antigo, mais exactamente desde a época dos *chemsu-Hor* («servidores de Hórus») até ao reinado de Niuserré Iní (6.º rei da V dinastia). A lista estabelece uma relação de continuidade entre os deuses-reis e os homens-reis. Quase todas as informações sobre os períodos mais antigos da história egípcia

derivam deste documento. A lista está incompleta (possuímos apenas 1/8 do conjunto), supondo-se que seria muito maior e que estivesse também, eventualmente, escrita em papiro (deste teria, aliás, passado à pedra). Sob o nome de cada faraó são indicados, em registos próprios, ano a ano, os principais acontecimentos desse reinado: celebração de festas, construção de templos, levantamento de estátuas, expedições militares, etc. Trata-se de uma espécie de calendário que denomina os anos segundo alguns acontecimentos epónimos (ex.: «ano da guerra»; «ano da vitória»; «ano da fundação do templo X»), com evidentes fins administrativos. Pelos *Anais de Palermo* conhecemos, por exemplo, as cerimónias da coroação e as festas do jubileu *sed*. A partir da V dinastia, perde-se o carácter de registo de chancelaria e aumenta a preocupação analítica e, em consequência, multiplicam-se os informes históricos anuais. Uma última nota sobre a *Pedra de Palermo*: devido ao seu carácter fragmentário e a sua origem desconhecida, há autores que a consideram uma cópia ou compilação arcaizante feita sob a XXV dinastia, o que tem alimentado uma viva controvérsia de cerca um século, não deixando, porém, de reconhecer alguns a plausibilidade das suas referências.

<sup>22</sup> A *tabela* cronológica dita *de Sakara*, encontrada em 1861, provém de um túmulo do Império Novo, da época de Ramsés II. Trata-se, no fundo, de uma lista real que vai de Adjib, sétimo rei da I dinastia (a quem Maneton, o *Papiro de Turim* e as listas de Abidos chamam Miébis), até Ramsés II. Dos 57 nomes reais que a lista devia conter, surgem só 47, sendo os soberanos das XI e XII dinastias citados apenas por contraponto com outros.

<sup>23</sup> Em Abidos, os faraós Seti I e seu filho, Ramsés II, fizeram esculpir, em santuários distintos, duas listas reais. Genericamente designadas *listas reais de Abidos* ou *tabelas de Abidos*, comportam as cartelas de soberanos egípcios, desde o mítico fundador da I dinastia, Menés, até aos faraós da XIX dinastia que estava em curso. Muitos reis de épocas anteriores, como sejam os dos Períodos Intermediários, os da época amarniana (de Amenhotep III «salta» para Horemheb, excluindo Akhenaton, Semenekhkaré, Tutankhamon e Ay) ou a faraó Hatchepsut não são mencionados. Não se enquadravam na concepção ortodoxa de reinados representativos da realeza egípcia, por um ou outro motivo. A *damnatio memoriae* expulsava da história os faraós indesejados, malditos. Sem memória, sem registo, era como se, efectivamente, nunca tivessem existido. A relação do templo de Seti I (lista de Seti I), descoberta, em 1864, por A. Mariette, ocupando a parede de um corredor do templo, é a mais bem conservada e a mais exaustiva das listas reais: contam-se 76 reis (de Menés até ao próprio Seti I). A lista de Ramsés II (hoje no Museu Britânico), conhecida desde 1818, menos exaustiva, é uma cópia da primeira, mas muito mutilada (conserva apenas 29 nomes reais). Está dividida em três registos, onde os nomes de alguns faraós se alternam com o de Ramsés. Não obstante as suas características, as tabelas de Abidos permitiram a ordenação de faraós e completar outros relatos, como o de Maneton.

<sup>24</sup> A *Câmara dos Antepassados* ou *Tabela de Karnak* é uma lista de todos os reis egípcios até Tutmés III. Oriunda de Karnak, esta parede foi transportada por Prisse d'Avennes, em 1843, para o Museu do Louvre, onde ainda hoje se encontra, tendo sido feita uma cópia que foi colocada no local de origem. Esta lista estava, portanto, colocada na parede da entrada da sala de festas e constituía, como no caso de Seti I em Abidos, uma oferenda feita pelo novo rei aos seus predecessores no trono do Egipto. A decoração da *Câmara* mostra o faraó Tutmés III «fazendo a oferenda que o rei faz aos soberanos do Alto e do Baixo Egipto», evocados pelas suas estátuas. Contam-se 61 desses faraós antepassados, sendo o mais antigo Seneferu, o fundador da IV dinastia. São exclusivamente soberanos anteriores ao Império Novo. Esta lista tem a desvantagem de não dar uma verdadeira ordem de sucessão dos faraós.

<sup>25</sup> Jacques Vandier e Etienne Drioton, na obra *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre* (Paris, P.U.F., 1975, pp. 627-632) fornecem uma utilíssima «liste chronologique des rois d'Égypte», anotada, estabelecendo as correspondências entre a nomenclatura dos faraós egípcios fornecida pelos monumentos egípcios, pelo *Cânone de Turim* (T), pelas *Listas de Abidos* (A) e de *Sakara* (S) e por Maneton.

<sup>26</sup> Já no séc. V a.C., Heródoto testemunhara esta conservação dos testemunhos do passado egípcio: *Les Égyptiens des régions où l'on ensemence la terre sont, de tous les hommes, les gens les plus attachés à leur passé, et, de tous ceux que j'ai pu interroger, les plus instruits de beaucoup sur ce sujet* (L'Enquête, Livro II, 77).

<sup>27</sup> A *intelligentsia* egípcia desempenhou um papel preponderante no desenvolvimento intelectual do Egito ptolomaico, mesmo se o principal veículo do seu pensamento passou a ser a língua grega (Cf. Mounir Shoucri, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n<sup>os</sup> 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 67).

<sup>28</sup> Sobre os anais egípcios como fontes históricas, Cf. Claire Lalouette, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986, pp. 273-376; Dominique Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998; Marie-Ange Bonhême, Annie Forgeau, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988; Nicolas Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, pp. 256-260; Pascal Vernus, Jean Yoyotte, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988, pp. 144-145, 163.

<sup>29</sup> Trata-se, no fundo, do mesmo patamar reflexivo que levou Lucien Febvre a afirmar que a História era filha do seu tempo («*Histoire, fille du temps*»).

<sup>30</sup> O deus Osorápis era já objecto de culto na Época Baixa: representava o deus-touro Ápis que se tornara, após a morte, como todo o defunto humano, um Osiris. Provavelmente, a sua adoração não estava muito difundida fora de Mênfis. As suas imagens são relativamente raras: um ser híbrido, corpo de homem mumificado e cabeça de touro, tendo sobre a cabeça, entre os cornos, o disco solar (Cf. Françoise Dunand, «La fabrique des dieux» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 180).

<sup>31</sup> Há uma outra teoria que advoga que a responsabilidade da criação do culto helenizado de Serápis deve ser atribuída ao próprio Alexandre Magno. Essa é, aliás, a visão do Pseudo-Calístenes que, no *Roman d'Alexandre* (I, 33), atribui a construção do *Serapeum* ao grande conquistador macedônio. Esta concepção é anacrónica e está provado que a construção data da época dos Lágidas, sem dúvida do reinado de Ptolomeu I Soter (Cf. Jean Louis Durand, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247 e André Bernard, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS Éditions, 1995, p. 81). Uma outra tese pretende ver no Serápis alexandrino o Serápis de Babilónia, referido, por exemplo, por Arriano. Quando Alexandre adoeceu em Babilónia (onde viria a morrer), muitos dos seus seguidores oraram ao deus babilónico (ARRIANO, VII, 26). O general Ptolomeu, o futuro Ptolomeu I do Egito, assistiu de perto a esses acontecimentos. Está, porém, provado que não há qualquer relação entre o Serápis de Alexandria e o deus babilónico (Cf. Violaine Vanoyeke, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Editions Tallandier, 1998, p. 59).

<sup>32</sup> «The most important new god of the period was Serapis, a Hellenized version of the combined Memphite Osiris and Apis Bull (Osor-Apis)» (R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995, p. 65).

<sup>33</sup> Cf. Pascale Ballet, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999, p. 154; e J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247. É Tácito quem valoriza a vertente onírica associada à criação e institucionalização do culto de Serápis, embora proponha três origens diferentes: Sinopo do Ponto, Seléucia da Síria e Mênfis (*Histórias*, IV, 83-84).

<sup>34</sup> Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 363-364 e A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 84. As qualidades de deus curandeiro eram um elemento novo no meio egípcio, onde não existia uma divindade «especializada» nessa função, embora o divinizado Imhotep cobrisse alguns desses atributos (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 130 e J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 375-378).

<sup>35</sup> Ao assimilar as características de Osiris, Serâpis toma-lhe também a esposa, Ísis. Já conhecida no mundo grego, a deusa prosseguirá a sua carreira em Alexandria, embora no tempo dos primeiros Ptolomeus um pouco na sombra de Serâpis. Apesar disso, há muito mais estátuas de Ísis do que há de Serâpis. Embora pareça não ter tido um santuário próprio no *temenos* do *Serapeum*, Ísis possuía vários templos na ilha de Pharos (onde seria honrada como Ísis *Pharia*) e na ilhota de Lochias (actual El Selsela). Em Alexandria, a antiga deusa egípcia assumiria as funções de protectora da navegação e dos marinheiros, como *Ísis Euploia*. A «Ísis» de Alexandria seria representada com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretação «grega». Não obstante usar elementos da simbólica grega (coroa de flores, espigas de trigo, tochas, cornos de abundância), Ísis continua a usar as suas coroas (disco solar entre cornos de vaca) e os seus atributos (sistro e situla), de acordo com o multissecular repertório egípcio. Aliás, uma característica marcante desta divindade é ter conseguido conservar a sua identidade egípcia, mau grado as suas múltiplas metamorfoses, reinterpretações, assimilações e locais de adoração (Cf. *Ibidem*, pp. 134-143; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156 e F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 176, 177). Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serâpis (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 84). Quer Ísis, quer Serâpis, «the two new major deities promoted in the Hellenistic pantheon through Alexandria» tornaram-se conhecidas sobretudo por cópias tardias (Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 206). Vide elementos iconográficos in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, pp. 244, 245.

<sup>36</sup> O Horpakhred/ Harpócrates alexandrino era representado de pé, nu ou com uma simples clâmide no braço esquerdo, um pouco desengonçado, com o corno da abundância, insignia da prosperidade do reino. Os elementos que recordam a sua origem indigena são a coroa *pschent* (a dupla coroa da antiga realeza egípcia) e o dedo indicador na boca (gesto típico dos antigos deuses-criança egípcios (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp.168-170; P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 157 e Marie-Françoise Boussac, «Harpocrate» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 247). Vide elementos iconográficos in *Ob.Cit.*, pp. 235 e 247.

<sup>37</sup> Na época romana, a função de deus dos mortos de Anupu/ Anúbis ficou bem patente nos túmulos de Alexandria. Era o equivalente egípcio de Hermes e chegou a ser honrado sob a forma de Hermanubis (Cf. *Ibidem*, p. 157).

<sup>38</sup> Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 157, 158.

<sup>39</sup> É preciso frisar que o culto de Serâpis estabelecido por Ptolomeu I Soter durou todo o tempo da dinastia lágida (Cf. Madeleine Della Monica, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997, p. 30). As escavações realizadas no *Serapeum* por G. Botti, Th. Schreider, E. Breccia, A. Rowe e A. Adriani revelaram estruturas que provam que todos os Ptolomeus se empenharam em reparar e aumentar o santuário (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 81).

<sup>40</sup> A deusa Deméter (divindade trazida pelos imigrantes gregos sediados em Alexandria, onde tinha o seu próprio templo) usava também o *calathos* sobre a cabeça, uma vez que se considerava, segundo a mentalidade helénica, que inventara e dera aos Homens a agricultura. Nas representações iconográficas, o «equivalente grego» de Ísis segurava nas mãos uma tocha e espigas de trigo (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 172, 173).

<sup>41</sup> Cf. R. R. R. Smith, *Ob. Cit.*, p. 73, figs. 81 e 82.

<sup>42</sup> Cf. J. L. Durand, *Ob. Cit.*, p. 247. Sem pretendermos recensear todos os bustos de Serâpis, são de citar pela mestria técnica da sua execução o busto em mármore, datado do início da época imperial romana, com 27 cm de altura, que se encontra no Museu Greco-Romano de Alexandria (Vide *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 45). No mesmo Museu, há um Serâpis em majestade, com 1,90 m de altura, em mármore

branco com veios azul-acinzentados, onde o deus surge sentado com a túnica e o manto, calçado com sandálias e provavelmente com um ceptro na mão direita (o braço está partido). Apresenta as canónicas cabeleira e barba e ostenta um ar severo (Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 75). Cf. também Georges Nachtergaele, «Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, número double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 19, 20.

<sup>41</sup> Segundo o Pseudo-Calistenes (*Roman d'Alexandre*), Alexandre Magno instituiu já em Alexandria, com os mesmos intuitos, o culto do génio Agatodaimon. Esta divindade, figurada como uma comprida e enroscada serpente com barbicha, merecia a adoração e a protecção dos alexandrinos pois, segundo a lenda, um grande número de pequenas serpentes aparecera a Alexandre, o Grande, aquando da fundação da cidade. Histórico é que, cerca do séc. II a.C., o culto estava implementado e gozava de enorme popularidade entre os habitantes de Alexandria, com uma origem verosimilmente egípcia, fortemente influenciada pelo deus-serpente Chai, personificação do Destino ou da Sorte ligada à história individual de cada sujeito e em quem se reconheciam funções agrárias e domésticas do Agatodaimon grego (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 329, 330). Vide elementos iconográficos sobre o deus Agatodaimon in *La Gloire d'Alexandrie*, pp. 237, 246.

<sup>44</sup> Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 83.

<sup>45</sup> Cf. *Ibidem*, p. 79. A famosa povoação de Rakotis estava localizada ente a costa mediterrânica e o Lago Mareótis, a poucos Km a oeste do braço de Canopo do Nilo, que desaguava na foz de Roseta (Cf. Ashraf, Iskander Sadek, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, p. 15.)

<sup>46</sup> Também chamadas «depósitos de fundação»; estas placas estavam colocadas sob os quatro ângulos dos edifícios.

<sup>47</sup> Os elementos decisivos para o conhecimento do *Serapeum* de Alexandria resultaram das escavações arqueológicas de 1943-1945, conduzidas por Alan Rowe, altura em que se descobriram as referidas inscrições. A inscrição grega da placa de fundação (onde surge também o registo hieroglífico) do templo de Serápis, datada do reinado de Ptolomeu III (246-221 a.C.), é a seguinte: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν Σαρᾶπει τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενο (-O rei Ptolomeu [III], filho de Ptolomeu [II] e de Arsinoe [II], os deuses irmãos, dedicou a Serápis o templo e o recinto amuralhado-) - Cf. Jean-Yves Empereur, *La Gloire d'Alexandrie*, p. 95.

<sup>48</sup> A placa de fundação do templo de Harpócrates reza, em grego: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Βασιλέως Πτολεμαίου καὶ Βασιλίσσης Βερενίκης θεῶν Εὐεργετῶν Ἀρποκράτει κατὰ Πρόσταγμα Σαρᾶπιδος καὶ Ἰσιδος (-O rei Ptolomeu [IV], filho do rei Ptolomeu [III] e da rainha Berenice?, os deuses Evergetas, dedicaram este templo a Harpócrates sob ordem de Serápis e de Ísis-) - Cf. *Ibidem*, p. 95.

<sup>49</sup> A estátua original de Serápis desapareceu, mas conhecem-se inúmeras réplicas helenísticas e romanas. A estátua do Serápis alexandrino criada por Briaxis (escultor que, cerca de 350 a. C., trabalhara no mausoléu de Halicarnasso), de tamanho majestoso mas numa escala mais humana do que a de Zeus de Olímpia, tem levantado um curioso debate quanto a disposição do cabelo: teria já as celebrizadas cinco mechas na testa ou risco ao meio, repartindo o cabelo pelos dois lados da cabeça? (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 156). Há, todavia, elementos que, embora se afastem dos antigos testemunhos literários, parecem atribuir a paternidade desta obra ao famoso escultor Cario (segunda metade do séc. IV a.C.).

<sup>50</sup> Cf. *Ibidem*, p. 147. Quando se afirma - e isso é muito frequente entre os especialistas - que o Egipto foi o mais forte e importante dos reinos helenísticos do Mediterrâneo oriental, tal classificação engloba, também, precisamente, a dimensão religioso-cultural. A metrópole egípcia que Alexandria foi durante os séculos III e II a.C., sem se poder separar da sua feição industrial

comercial, cultural e de centro acadêmico, não se pode igualmente afastar do seu panteão híbrido, artificial, novo, em que se conciliaram traços funcionais e formais ancestrais com outros emergentes, na demanda de um sincretismo original, frutífero e eficaz.

<sup>51</sup> Cf. Gunther Grimm, «Le Sérapéion» in *La Gloire d'Alexandrie*, p. 94. Ver reconstituição do *Serapeum* de Alexandria (in *antis* e prostilo tetrastilo) in *Ibidem*, p. 94.

<sup>52</sup> Cf. François de Polignac, «Une ville singulière» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 136. É preciso considerar que os habitantes da egípcia Rakotis, não obstante a integração da sua localidade como «bairro indígena» da capital Alexandria, conservaram provavelmente os seus deuses, da mesma forma como os novos habitantes greco-macedônios trouxeram as suas próprias divindades (ex.: Deméter e Dioniso), lhes construíram templos e capelas e lhes dedicaram festas específicas (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 171, 172).

<sup>53</sup> Cf. *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 135 e Mounir Shoucri, *Ob. Cit.*, p. 66.

<sup>54</sup> Cf. Guy Rachtet, «Sérapéum» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 228, e Serge Sauneron, «Sérapéum» in Georges Posener, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Ed. Fernand Hazan, 1970, p. 164. François Chamoux, *La civilisation hellénistique*, Paris, Les Éditions Arthaud, 1985, p. 367.

<sup>55</sup> Cf. Paul Petit e André Laronde, *La Civilisation Hellénistique*, 7.<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1996, p. 78. Significativo do desenvolvimento do culto de Serápis fora do Egípto, neste caso no mundo mediterrânico centro-oriental, é a cidade de Delos, onde o deus possuía três templos, três *Serapeia* (Cf. P. Lévêque, *Empires et barbaries. III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. - I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, p. 74).

<sup>56</sup> Cf. Pierre Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 74.

<sup>57</sup> Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9 e M. D. Monica, *Ob. Cit.*, p. 30.

<sup>58</sup> Cf. A. Bernard, *Ob. Cit.*, p. 84; Soheir Bakhoum, «La vie religieuse alexandrine d'après les monnaies» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n<sup>os</sup> 27-28, Juin 1997, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1997, pp. 73-75, e G. Nachtergaele, *Ob. Cit.*, pp. 19, 20.

<sup>59</sup> Cf. P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 69.

<sup>60</sup> Cf. P. Lévêque, *Ob. Cit.*, p. 74. F. Chamoux afirma a este propósito: «(...) le cas de Sérapis (...) c'est en effet un excellent exemple de la façon dont les Grecs, mis en contact avec les religions des peuples barbares qu'ils avaient conquis, leur empruntèrent à l'occasion des divinités pour les introduire dans le panthéon hellénique» (F. Chamoux, *Ob. Cit.*, p. 366).

<sup>61</sup> Se é verdade que a *pax romana* facilitou a difusão do Cristianismo no séc. III, não é menos verdade que a diápora helenística, que tornou os homens do Mediterrâneo mais permeáveis aos sincretismos orientais, o preparou eficazmente. (Cf. P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, pp. 73, 74, e Jean-Yves Empereur, «Sarapis» in *La gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998, p. 24).

<sup>62</sup> Para Paul Petit e André Laronde, Serápis é mesmo «le premier dieu dont l'audience fut universelle» (P. Petit e A. Laronde, *Ob. Cit.*, p. 78).

<sup>63</sup> Embora não seja a sua representação típica, é de referir, pelo seu significado cultural-mental, que há figurações em que Serápis, além das habituais vestes, barba, cabelos encaracolados e *calathos*, surge com dois cornos de carneiro curvados, retorcidos. É uma clara associação com o deus Amon que, de acordo com a antiga tradição religiosa egípcia, assumia a forma do carneiro da espécie *ovis platyura aegyptiaca* - vide Fig. 8. Já Alexandre Magno convocara essa simbologia para as suas moedas para estabelecer a sua ligação à tradição e à cultura egípcia (Cf. J. C. Sales, *Ob. Cit.*, pp. 215, 216 e 364, fig. 176, e *Idem*, «As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Língua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 1 *Regiões / Identidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, p. 61).

<sup>64</sup> O culto alexandrino de Serápis, mais regrado e institucional, superava os malefícios sociais inerentes aos rituais dionisiacos, mais favoráveis ao irracional, ao místico, ao extático e ao frenético. Não obstante, o *Serapeum* de Mênfis parece ter tido ainda algo de santuário funerário dionisiaco (*Ibidem*, p. 78). Isto não significa que o culto a Dionísio tenha desaparecido. Antes pelo contrário: na grande procissão das *Ptolemaia*, de 271-270 a.C., além dos reis divinizados, celebrava-se também Dionísio. Ademais, é preciso recordar que, como antepassado da dinastia lágida, Dionísio gozou de uma atenção redobrada por parte dos governantes ptolomaicos, como seu protetor e modelo, como, aliás, já gozara junto de Alexandre Magno. As próprias insígnias que os soberanos adotaram (a faixa na cabeça ou diadema, por exemplo) eram atributos de Dionísio. De certa forma, pode considerar-se Dionísio o deus por excelência dos alexandrinos (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, pp. 149-151 e F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 173).

<sup>65</sup> Na época romana, um rito de passagem para a efebria levava os jovens a cortarem o seu cabelo em honra da cidade precisamente no *temenos* do *Serapeum*, atestando claramente o lugar do santuário nas instituições da cidade (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 155).

<sup>66</sup> Cf. V. Vanoyeke, *Ob. Cit.*, pp. 273, 274.

<sup>67</sup> Cf. A. Bernand, *Ob. Cit.*, p. 77.

<sup>68</sup> É preciso não esquecer, por exemplo, que os casamentos mistos, entre gregos e «indígenas» eram interditos em Naucrátis e provavelmente também em Alexandria, e que houve sempre uma atitude favorável à primazia dos gregos na vida social da capital (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, pp. 181, 182).

<sup>69</sup> Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 17. Repare-se no significativo título do artigo de Françoise Dunand para caracterizar Alexandria: «*La fabrique des dieux*». Foi lá, com efeito, no séc. III a.C., numa cidade que era pela sua cultura e religião uma cidade grega que se elaborou uma imagem diferente, complexa e subtil dos deuses egípcios, nascida do encontro entre a religião tradicional egípcia e as técnicas e modos de expressão oriundos da Grécia (Cf. *Ibidem*, p. 183).

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 180, 181. Há autores que acentuam particularmente esta tonalidade do culto serapiano e consideram-no mais como um deus poliade de Alexandria, patrono da nova dinastia e suporte do seu poder, do que como um unificador de populações heterogêneas (Cf. *Ibidem*, p. 182).

<sup>71</sup> Ptolomeu I fundou o culto de Alexandre Magno; Ptolomeu II Filadelfo instituiu, em 279-278 a.C., o de seu pai e de sua mãe, Ptolomeu I Soter e Berenice I, entretanto divinizados e associados ao culto de Alexandre; mais tarde, em 272-271, Ptolomeu II Filadelfo cria o seu próprio culto associado ao da sua esposa, Arsinoe II Filadelfa (Cf. P. Ballet, *Ob. Cit.*, p. 150).

<sup>72</sup> Cf. P. Clayton, *Ob. Cit.*, p. 9.

<sup>73</sup> Cf. G. Grimm, *Ob. Cit.*, p. 94.

<sup>74</sup> Christine Favard-Meeks e Dimitri Meeks, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, p. 33.

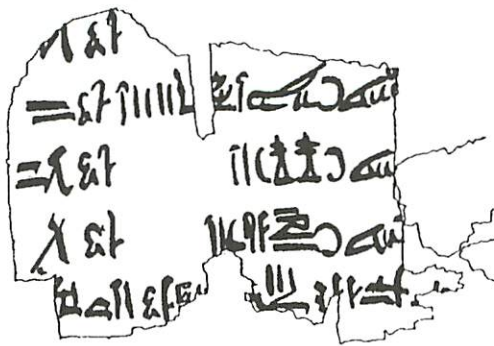


FIGURA 1 - Fragmento do *Cânone Real de Turim*



FIGURA 2 - Fragmento de uma *Tabelas de Abidos*



FIGURA 3 - Fragmento de outra das *Tabela de Abidos*

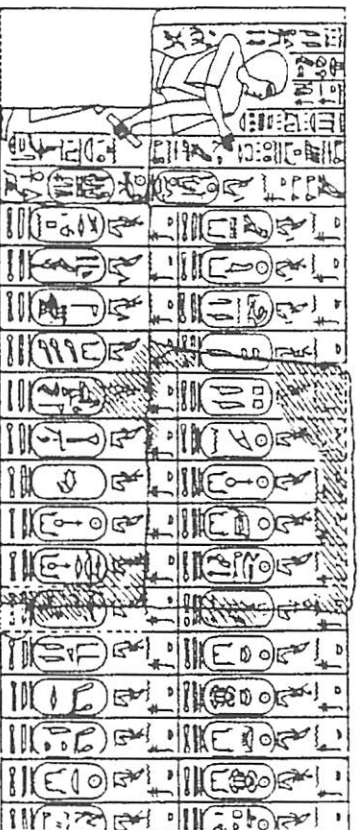


Figura 4 – Fragmento da Tabela de Sakara

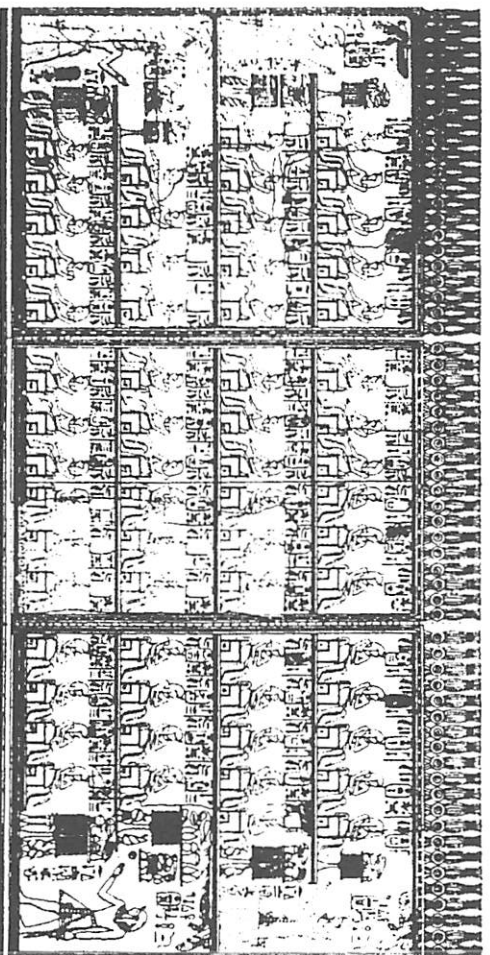


Figura 5 – A Câmara dos Artepassados de Tutmes III (Museu do Louvre)



FIGURAS 6-8 - Representações do deus Serápis: uma divindade para duas etnias

## Bibliografia

### Obras gerais

- Antiguidades egípcias*, Volume I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.
- BALLET, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BERNARD, André, *Alexandrie des Ptolémées*, Paris, CNRS Éditions, 1995.
- BONHÉME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.
- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte. des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, P.U.F., 1975.
- GARDINER, Sir Alan, *Egypt of pharaohs. An introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988.
- HART, George A *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Londres/ Nova Iorque, Routledge & Kegan Paul, 1988.
- La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998.
- La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue d'exposition du Musée du Petit Palais, Paris, Paris-Musées, 1998.
- LALOUETTE, Claire, *Thèbes ou la naissance d'un empire*, Paris, Fayard, 1986.
- LEFÈVRE, Pierre, *Empires et barbaries. III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. - I<sup>er</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Générale Française, 1996.
- MALEK, Jaromir, *Egyptian art*, Londres, Phaidon Press Limited, 1999.
- MONICA, Madeleine Della, *Les derniers pharaons. D'Alexandre à Cléopâtre: histoire méconnue des Ptolémées*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1997.
- PETT, Paul; LARONDE, André, *La Civilisation Hellénistique*, 7<sup>e</sup> ed., Paris, PUF, 1996.
- SALES, José das Candeias, *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.
- SMITH, R.R.R., *Hellenistic Sculpture. A handbook*, Londres, Thames and Hudson, 1995.
- TAVARES, António Augusto, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- VALBELLE, Dominique, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, P.U.F., 1998.
- VANOYEKE, Violaine, *Les Ptolémées, derniers pharaons d'Égypte. D'Alexandre à Cléopâtre*, Paris, Editions Tallandier, 1998.
- VERCOUTTER, Jean, *O Egíto antigo*, São Paulo, Difel, s.d.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Les pharaons*, Paris, Ma Éditions, 1988.

### Artigos

- BOUSSAC, Marie-Françoise, «Harpocrate» in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 247.
- DURAND, Jean Louis, «The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis» in Yves Bonnefoy, *Greek and Egyptian Mythologies*, Londres/ Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 247, 248.

- FAVARD-MEEKS, Christine e MEEKS, Dimitri, «L'héritière du Delta» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 22-33.
- GIDDENS, Anthony, «Tempo e organização social» in *Actas do Encontro - A construção social do passado-*, Lisboa, A.P.H., 1992, pp. 35-58.
- GRIMM, Gunther «Le Sérapéion» in *La Gloire d'Alexandrie*, Catalogue générale de la exposition «La Gloire d'Alexandrie» (Paris, 7 Mai-26 Juillet 1998), Paris, Paris-Musées, 1998, p. 94.
- JOUBERT, Jean-Luc, «L'ancêtre du Caire: Memphis» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 17, Paris, Imprimerie S. I. P. E., 1992, pp. 3-8.
- LE GOFF, Jacques, «Memória» in *Enciclopédia Einaudi*, volume I. Memória-História, Lisboa, Imprensa Nacional, 1984, pp. 11-47.
- NACHTERGAEL, Georges, A. «Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine» in *Le monde copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, numéro double 14-15, Paris, Imprimerie S. I. P. E., troisième trimestre 1988, pp. 5-27.
- POLIGNAC, François de, «Une ville singulière» in *Alexandrie III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, Éditions Autrement, 1992, pp. 135-137.
- RACHET, Guy, «Dynasties» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 95.  
«Sérapéum» in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 228.
- SADEK, Ashraf Iskander, «Alexandrie, fille de Rakotis et fruit des relations égypto-grecques» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 7-20.
- SALES, José das Candeias, «Mênfis, a cidade do "Muro Branco": centro político-teológico do Egípto antigo» in *A Cidade - Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.  
«As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.» in *Discursos. Lingua, Cultura e Sociedade*, III Série, n.º 1 *Regiões / Identidade*, Lisboa, Universidade Aberta, 1999, pp. 57-89.
- SAUNERON, Serge, «Sérapéum» in Georges Posener, *Dictionnaire de la Civilisation Égyptienne*, Paris, Ed. Fernand Hazan, 1970, p. 164.
- SHOUCRI, Mounir, «Alexandrie hier et aujourd'hui» in *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.º 27-28, Paris, S. I. P. E., 1997, pp. 63-69.

## A MENORIDADE DE SANCHO II: BREVE ESTUDO DE UM PROCESSO EXEMPLAR

MARIA JOÃO VIOLANTE BRANCO

Desde que sobre ela se debruçou Alexandre Herculano, a minoridade de Sancho II tem sido tomada como a causa mais próxima da sua debilidade e como um dos factores que maior responsabilidade teriam tido no processo que acabaria por determinar que o rei viesse a ser considerado *rex inutilis* e afastado do governo do reino<sup>1</sup>.

A teoria de Herculano obedecia a uma estrutura bastante lógica, segundo os padrões interpretativos a que nos habituou: Sancho II fora um monarca sem culpas, re-criança refém da ganância e ambições dos seus nobres e dos seus curadores, rodeado de influências perniciosas às quais não pudera reagir por ser ainda demasiado jovem, acabando, por isso, enredado no *complot* que haveria de o perder<sup>2</sup>.

A sedução do argumento de Herculano, proposto com a sua habitual paixão, erudição e empenho, granjeou-lhe o favor com que o recebeu a maioria dos nossos historiadores mais recentes, quase sem reticências<sup>3</sup>. A minoridade de Sancho II é hoje em dia vista e ensinada como a causa primeira da debilidade do seu poder e como elemento catalisador do crescimento das rivalidades na corte e no reino, especialmente fomentadas pela facção da nobreza conservadora que fora prejudicada com as tentativas de controle de Afonso II. Em suma, como causa directa da instabilidade de que o seu reinado foi palco<sup>4</sup>.

E no entanto, alguns elementos perturbadores parecem comprometer esse cenário, aparentemente inquestionável. Ou, pelo menos, obrigar-nos a redefinir-lhe os contornos.

Trata-se sobretudo das razões para o misterioso silêncio a que as fontes narrativas coevas votaram a minoridade do rei na altura em que herdou o trono, e das questões que levanta a constatação de que, da

documentação corrente, também quase não transparece qualquer indício que possa fazer suspeitar dessa menoridade. Tais considerações parecem sugerir de forma bastante eloquente que estamos, no caso desta menoridade, perante mais um exemplo de manipulação da memória histórica, desta feita em torno da reconstrução do reinado de Sancho II. Resta averiguar se a manipulação, a ter existido, como parece, teria sido obra dos contemporâneos do rei, dos autores nossos contemporâneos, ou de ambos.

Com efeito, uma menoridade régia nunca fora um factor de somenos importância, muito menos no século XIII e ainda menos num espaço em permanente guerra e convulsão, como era o da Península Ibérica.

Um rei menor era um campo propício à desordem, à influência dos conselheiros, maus e bons, exercida sobre os *reis-criança* e sobre as alegadamente frágeis rainhas-regentes. A falta de discernimento atribuída a uma criança, *infans* ou *puer*, concepção que a equiparava juridicamente ao louco, ao ébrio ou ao senil era um impedimento absoluto a que ascendesse ao controle do reino<sup>5</sup>. Os períodos de vacância do trono eram, assim, particularmente perigosos, e indutores de um duplo efeito perverso: não só podiam fazer o infante cair nas mãos das guerras de facções e o território no caos, mas ainda podiam dar origem a danos irreparáveis no perfil dos futuros reis, pelo efeito de uma *criatio* deficiente, na qual a forte influência de conselheiros mal intencionados se faria sentir com particular incidência na falta de carácter dos futuros reis, tornados brandos e influenciáveis, demasiado dependentes das intrigas de corte.

É esta a imagem e são estes os medos, fantasmas e realidades com que nos confrontamos quando lemos as crónicas hispánicas elaboradas ainda dentro da primeira metade do século XIII, quer a de Lucas de Tuy, quer a de Rodrigo de Toledo, quer a do anónimo autor da Crónica Latina dos reis de Castela<sup>6</sup>, quer mesmo, embora a outro nível, a do vivíssimo relato "em primeira mão" de Jaime I<sup>7</sup>.

Qualquer um destes homens que se dedicaram a escrever a memória dos seus reis, não se esqueceram nunca como, ao fazer história faziam também filosofia da história, nem se esqueceram de utilizar os acontecimentos relatados como se fossem *exempla*, conferindo-lhes a tradicional dupla função de formação e informação<sup>8</sup>.

Em qualquer destes autores, embora se possam evidentemente detectar todas as características que os distinguem entre si, e todos os "tiques" derivados de trabalharem sob/para a óptica leonesa ou castelhana<sup>9</sup>, as menoridades régias sucedem-se e aparecem como momentos privilegiados para ilustrar as virtudes e defeitos do regime, os erros a evitar, os designios de Deus.

Todos os monarcas que nos finais do século XII ou inícios do XIII deixaram filhos menores à sua morte foram desenvolvidamente aproveitados, para relatar

como se processavam as guerras de facções, que jogos de alianças uniam e separavam os nobres que tinham jurado obedecer ao monarca falecido, como se alteravam as coligações, como agiam as rainhas, enfim, como eram tratados os infantes. No fundo, somos postos perante momentos de grande tensão, durante os quais as linhagens mais destacadas e influentes na corte procuravam lucrar com uma ausência temporária de senhor e investir o seu poder na conquista da tutela do futuro rei<sup>10</sup>.

Caberia à Providência, sempre vigilante, engendrar a ordem da confusão, quer inspirando, contra tudo e contra todos, as virtudes mais destacadas nos jovens príncipes, que desde cedo demonstravam premonitórios sinais de grande distinção, quer proporcionando a esses infelizes infantes uma morte prematura que permitiria a ascensão ao trono de outro sucessor mais digno, o qual, esse sim, já carregaria em si os sinais do favor divino. A desordem acabaria sempre por ser aniquilada pela mão de um eleito, que traria ao seu reino de novo a paz, a estabilidade, a prosperidade e, desejavelmente, a tão perseguida unidade.

A descrição destes períodos ocupa, assim, um lugar fundamental em narrativas que se deslocam do caos para a ordem e nas quais, quer um, quer a outra, funcionam como núcleos catalisadores da energia da escrita e ilustrativos das razões para a harmonia.

Tão atentos a todas as situações de menoridade, chegando mesmo a referenciar como menoridades algumas que não o tinham sido<sup>11</sup>, é, por isso, muito de estranhar o silêncio destes autores quanto ao caso de Sancho II de Portugal. Silêncio tanto mais estranho quanto podemos atestar que todos eles conheciam perfeitamente o rei em causa e referenciaram outros acontecimentos do seu reinado<sup>12</sup>.

Se considerarmos o ambiente de anarquia que se vivia nesta época no reino português, é forçoso reconhecer que o caso de um rei como Sancho II, deveria ter servido de forma ideal aos padrões retóricos destes cronistas e ao seu ideário. Decerto esse exemplo não lhes teria escapado.

Com efeito, sobretudo desde os dois reinados anteriores podiam detectar-se fortes indícios da instabilidade e desordem que se costuma atribuir aos efeitos da juventude de Sancho II nas estruturas governativas.

As questões sobre a inalienabilidade do património real que tinham dominado os primeiros anos do reinado de Afonso II, tinham ladeado e potenciado a guerra e os conflitos com Leão e Castela, mas tinham sobretudo evidenciado as cisões dentro da própria nobreza portuguesa, que o renascido quadro de expansionismo reconquistador que caracterizaria a fase do seu reinado no seu impulso "post-Alcácer", e as consequentes tentativas de centralização régia mais não fizeram que agravar e alargar à elite eclesiástica do seu reino.<sup>13</sup>

A este conjunto de conflitos a nível interno juntavam-se as questões abertas que se continuavam a manter contra os monarcas e os magnates castelhano-leoneses, a nível externo. Estes, cujos reinos também sentiam com especial acuidade os efeitos de crises semelhantes, provocadas também, essas sim, por menoridades régias prolongadas e complexas, tal como exemplarmente evidentes nas menoridades que tinham protagonizado Afonso VIII (1158-1214) e Henrique I (1214-1217) de Castela, não só interfeririam na actividade política e militar no reino português, como sobretudo procurariam protagonizá-la na primeira pessoa<sup>14</sup>.

O ambiente vivido em Portugal no período que antecedeu a morte de Afonso II e que acompanharia a primeira fase do reinado de Sancho II não era diferente do que se vivia em Leão ou Castela, com as guerras de facções nobiliárquicas a potenciarem e a aproveitarem da permanente instabilidade interna e de fronteiras, para a definirem e reforçarem as suas posições políticas no quadro de relações entre grupos clientelares e bandos de nobres de fidelidade oscilante<sup>15</sup>.

Mesmo que Sancho II tivesse sido maior de idade quando seu pai faleceu, o estado do reino que recebeu em 1223 teria sempre dado origem a grandes fragilidades, como resultado que era de uma conjuntura interna e externa de tensões internobiliárquicas e de antagonismo entre o monarca e seus nobres e eclesiásticos, herdadas dos últimos anos de confronto entre os corpos sociais do reino e das ambições que sobre ele mantinham todos os que estavam envolvidos na desordem que se estabeleceu nesses anos.<sup>16</sup>

Tendo em vista esse ambiente de dissolução e caos, teria sido muito natural que a menoridade de Sancho II quando este foi chamado a suceder a seu pai, em 25 de Março de 1223, tivesse sido fonte de deleite para os cronistas mencionados, tal como as menoridades de Fernando III, Afonso VIII e Afonso VII já o tinham sido<sup>17</sup>.

Mas a verdade é que nas crónicas cronologicamente mais próximas de Sancho II, nem uma só palavra é dedicada à sua idade: nenhum dos três autores acima mencionados a referiu, tal como, mais tarde, nem o texto editado como II.ª parte de *Primera Cronica General de España*, nem a versão editada como *Cónica de Veinte Reyes*<sup>18</sup> o fariam.

No panorama da cronística 'portuguesa', atestada apenas a partir de finais do século XIII ou inícios do século XIV, o silêncio sobre a idade com que Sancho II ascendeu ao trono ou sobre os efeitos da sua tenra idade sobre a alegada má governação do reino é idêntico ao dos seus congéneres leoneses e castelhanos.

A Tradução Galego-portuguesa da Versão Ampliada da Primeira Cronica Geral de Espanha de 1289, a Crónica Geral de 1344, o Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, a IVª Crónica Breve de Santa Cruz de Coimbra<sup>19</sup>, a Crónica de 1419, a Crónica de Ruy de Pina<sup>20</sup> ou qualquer dos autores dos séculos XVI a XVII, todos referem a ascensão de Sancho II ao trono, mas sem fazerem menção a qualquer menoridade. Pelo contrário, algumas dessas narrativas chegam mesmo a definir-lhe uma idade entre os 16 e os 26 anos quando ascendera ao trono<sup>21</sup>.

Contra todas as expectativas que a relevância de uma menoridade como a de Sancho II nos deveria criar, o fulcro central da descrição narrativa do seu reinado nunca recaiu sobre os inícios do mesmo nem sobre a sua pouca idade. Recaiu invariavelmente nos anos finais do seu reinado e no seu espectacular desenlace: "despercia a terra e hia todo en perdiçom", dizia-se logo no século XIV<sup>22</sup>.

Mas nunca se refere que a terra se perdia por efeito da debilidade de um rei menor. O afastamento de Sancho II da governação do reino e a necessidade de justificar essa opção pela falta de exercício de justiça e desordem que se estabelecera em Portugal é, realmente, a pedra de toque de todas as narrativas, que, quase sem excepção passam directamente da alusão a que o rei era brando, simples e manso, de carácter quase beato e muito religioso (ao que parece características pouco aconselháveis para um rei), para a asserção de que o que o perdeu foi a influência perniciosa de maus conselheiros, não acatar os conselhos de sua tia Berenguela de Castela e o mau casamento com uma mulher de linhagem desmerecedora, que o enfeitiçou<sup>23</sup>

Os relatos, todos muito próximos nas suas mútuas interdependências, pretendem fazer passar a tradicional imagem do rei isento de culpas. A "brandura" e a "simpresz" de espírito do rei são a chave explicativa para os anos de caos e desarmonia, assim como o facto de não ter acatado os conselhos de sua tia Berenguela. Nunca há, contudo, alguma alusão a que esse carácter lhe tivesse advindo do facto de ser menor quando herdou o reino, ou da sujeição a qualquer tutoria ou regência, como seria de esperar que fosse mencionado, se ela tivesse existido ou se tivesse tido qualquer real impacto na governação de Sancho II.

Na verdade, como vimos mais acima, teríamos de esperar por Herculano e sua crítica histórica para ver surgir a teoria da menoridade do rei como causa do descontrolo e desordem do reino<sup>24</sup>.

E no entanto, Herculano estava absolutamente certo quanto à idade do rei quando ascendeu ao trono, tal como puderam verificar todos os autores que ao assunto se dedicaram com atenção, sendo de afastar de uma vez por todas a tradição que o situava na casa dos vinte anos em 1223. O próprio Gonzaga de Azevedo, tradicionalmente tão céptico em relação a Herculano, concordava em como a data do consórcio dos progenitores de Sancho II só poderia ter ocorrido em finais de 1208 ou inícios de 1209<sup>25</sup>.

Casados em fins de 1208 ou em inícios de 1209, a verdade é que em dois anos o real casal já produzira dois herdeiros, Sancho e Leonor, tal como atesta o primeiro documento régio de Afonso II que chegou até nós, de 6 de Abril de 1211, no qual os infantes já corroboram a confirmação<sup>26</sup>. Não parece, pois, susceptível de levantar qualquer dúvida o facto de que em Março de 1223, quando seu pai morreu, Sancho teria à roda de treze anos, talvez treze anos e meio. Não deveria ter mais porque em Junho de 1223, quando assina a famosa concórdia com suas tias

é referido que o acordo entraria em vigor mal o infante atingisse a idade de róbora, o que quer dizer que nessa altura ainda não teria 14 anos<sup>27</sup>. Não se deve, contudo, inferir que estivesse muito longe de atingir essa idade, porque a própria expressão latina implica que esse momento estava muito perto<sup>28</sup>, e é precisamente nesse ponto que a teoria de Herculano fica fragilizada.

Coube-lhe o mérito de descobrir nesse documento, com a sagacidade que o caracterizava, a menção à situação legal do rei menor. Foi essa referência à sua condição de menor de idade, aliada à expressão de Inocêncio IV, quando, na bula *Grandi non immerito*, na hora de retirar a Sancho II o governo do reino, relembra como o rei estava ainda na infância quando herdara o trono de seu pai<sup>29</sup>, que despoletou toda a exagerada teoria sobre os efeitos que a menoridade do rei teria tido no seu governo e no decurso do caos em que o reino mergulhara. Herculano, apesar de ser o primeiro a afirmar que a idade de róbora eram os catorze anos<sup>30</sup>, não deixou de propor a tese de que a menoridade do rei tinha sido a responsável pelo descalabro em que o reino mergulhou pelo menos até o jovem rei atingir a maioridade, que Herculano assumiu como tendo ocorrido apenas quando o rei atingiu os dezasseis anos, altura em que, com a sua participação na campanha de Elvas, teria iniciado a sua tomada do poder<sup>31</sup>.

Embora não haja lugar para dúvidas sobre a menoridade de Sancho II nesses Março e Junho de 1223, não me parece possível continuar a propor, como Herculano e seus seguidores<sup>32</sup>, que esse dado teria condicionado os três anos seguintes do reinado e a alegada desordem que eles parecem patentear, escudando-se apenas na constatação de que os principais oficiais da corte do rei variaram muito e assumindo que a maioridade se atingia apenas aos dezasseis anos.

Por tudo isso, e para tentar entender melhor os contornos desta menoridade e do tratamento a que a historiografia posterior a votou, há que regressar aos documentos, régios e pontifícios, e tentar verificar que respostas nos dão quanto à relação que podem ter com toda a historiografia sobre o tema.

Na verdade, a certeza de que o rei tinha apenas treze anos quando ascendeu ao trono obriga-nos a re-colocar de novo o problema da menoridade do rei em termos muito diferentes dos que tinham começado por orientar este inquérito. Se não há dúvidas sobre a sua tenra idade, então porque razão esse elemento foi absolutamente omitido nas narrativas dos cronistas coevos, a quem, como vimos, deveria pelo contrário ter servido tão bem? Quais as razões dessa sub-valorização e quais os contornos que terá então assumido essa menoridade?

A questão não se prende, assim, tanto com a idade do rei, mas antes com os efeitos dessa condição sobre o seu exercício da realeza e o problema já não é o de saber que idade tinha o monarca, mas o de tentar definir como exercia o poder real, pois parece ser desse exercício que se alimentou o seu governo do reino, um

reino mergulhado em crise, que o assumir de uma menoridade régia só poderia agravar.

Tudo parece indicar que, por mais jovem que o rei possa ter sido em 1223, o que se quis preservar por escrito foi a memória de um rei em plenas funções, e não a de um reinado determinado pela incapacidade jurídica de um menor para exercer essa dignidade. Tal como convinha a um reino ameaçado por várias frentes, onde era decerto preferível promover a ideia de que o rei já estava em plenas funções do que assumir uma menoridade que poderia atrair problemas de amplitude ainda mais grave.

Se em termos jurídicos a menoridade de Sancho II deve ter durado apenas breves meses, em termos práticos, não chegam até nós muitos traços dessa condição.

Com efeito, a constatação de que há interesse em promover a imagem de um rei em pleno exercício da sua soberania não deriva apenas do estudo dos testemunhos narrativos e do silêncio a que votaram a idade do sucessor de Afonso II. Também a documentação corrente, especialmente a documentação que saiu da sua chancelaria, não deixa supor qualquer limitação ao exercício das suas prerrogativas de autoridade, nem qualquer indício de tutoria ou diminuição de poderes que sobre ele tivesse sido exercida. Pelo contrário, do confronto dos dados que a historiografia nos legou com a documentação disponível, a resultante imagem do rei parece poder ter uma leitura diferente da já quase tradicional tese da menoridade régia do infante que se teria prolongado pelo menos durante cerca de três anos<sup>33</sup>.

Analisemos então o que sabemos do governo deste rei.

Se começarmos pela questão do vazio no trono que a menoridade de Sancho II teria criado, seremos forçados a concluir que não subsistem provas de que tenha havido qualquer órgão de tutela, ou qualquer forma de tutoria institucional, como já Gonzaga de Azevedo adiantara<sup>34</sup> e como José Mattoso confirmou de forma ainda mais convincente<sup>35</sup>. Qualquer que tivesse sido o carácter dessa menoridade, ela nunca revestiu uma forma institucionalmente aceite. Nada na documentação nos permite assumir sequer a presença de nobres junto ao rei a assessorá-lo, para além do que é comum e característico também na documentação dos seus antecessores.

Não que Afonso II não tivesse tomado as devidas providências para a eventualidade de o seu sucessor ser menor à sua morte. Em qualquer dos seus três testamentos<sup>36</sup>, o rei definira minuciosamente as formas pelas quais a sua sucessão se deveria processar. Embora em muitos aspectos haja diferenças sensíveis, sobretudo no que respeita aos beneficiários dos seus três testamentos conhecidos<sup>37</sup>, na questão específica da sucessão, a semelhança entre as disposições testamentárias dos três documentos é marcante. A forma de sucessão escolhida

obedecia aos moldes mais canónicos da época e seguia os mesmos padrões que mais tarde Afonso X faria fixar nas *Partidas*<sup>38</sup>.

Nos dois primeiros testamentos, feitos ainda em vida da rainha Urraca, definia-se que, na falta de um herdeiro com idade para governar, o rei-criança deveria ser entregue à tutela da sua mãe até ser maior, e nessa altura os seus vassallos far-lhe-iam juramento de obediência pela homenagem dos castelos<sup>39</sup>.

Mas D. Urraca faleceu antes de Afonso II, em 1220, e essa deve ser a razão pela qual, no seu último testamento, elaborado em 1221, numa altura em que o infante teria ainda cerca de onze anos, Afonso II encomendava a tutela daquele que lhe sucedesse ao Papa, e deixava a sua guarda ao cuidado dos seus vassallos<sup>40</sup>.

Tem-se especulado muito sobre o alcance destas disposições, e sobre a realidade e influência desse alegado "corpo de vassallos" nos acontecimentos que se seguiram durante as duas décadas seguintes, sem que pareça levar-se em conta que, na verdade, ele nunca entrou em funções e que talvez seja extemporâneo querer ver numa suspeitada tomada de poder os prenúncios da desordem que levaria ao afastamento de Sancho II da governação do reino<sup>41</sup>. Convém não esquecer que, fosse qual fosse a determinação de Afonso II em 1221, quando, dois anos mais tarde e muito próximo de aceder à maioridade, o seu filho primogénito herdou o reino, o jovem príncipe assumiu imediatamente a titulação real de pleno direito e de acordo com a tradição anterior. Não há qualquer indício de fase de transição ou de regência intercalar.

Logo em Maio de 1223, mesmo antes da concórdia com as tias e com o arcebispo de Braga, no primeiro documento que se lhe conhece, Sancho II confirmava o padroado de Soure aos Templários, intitulado-se, já aí, rei pela graça de Deus<sup>42</sup>. Quando, imediatamente após a concórdia aludida, o rei concede aos cônegos da Sé de Coimbra a isenção do dizimo de Ponte de Barcas<sup>43</sup>, em Julho desse mesmo ano, a sua intitulação continua a obedecer ao mesmo padrão: rei pela graça de Deus, tal como aconteceria quando, no mesmo mês e ano concedeu, ainda à Sé de Coimbra, por uma carta aberta selada do seu selo, um privilégio de protecção a Belmonte e suas possessões, que terminava com a típica fórmula "*facta (...) per meum mandatum*"<sup>44</sup>.

Com efeito, se não fosse a referida cláusula da concórdia de Junho de 1223 que refere como as determinações tomadas entrariam imediatamente em vigor mal acesse à idade de róbora, e a menção da *Grandi non immerito* à sua *pueritia* na altura da ascensão ao trono, nada nos faria suspeitar da sua menoridade.

Na bula de 22 de Outubro de 1224 pela qual Honório III recomendava a Mestre Vicente que desempenhasse o seu cargo de chanceler do rei com moderação, afirmava-se o facto de Vicente ter sido nomeado directamente pelo rei<sup>45</sup>, sem qualquer reserva quanto à capacidade jurídica de Sancho II para poder exercer tal

manifestação de soberania, como seria natural ter sido referido se tratasse de um menor. Uma coisa era a juventude do rei, outra coisa era a sua menoridade.

Numa outra bula datada do mesmo dia e ano, pela qual se exortava o jovem rei a que progredisse na guerra contra o infiel, aludia-se ao facto de Sancho II ser já *adulescens constitutus*<sup>46</sup>. Esta designação tem sido tomada como mais uma prova da sua pouca idade<sup>47</sup>, mas, na verdade, não se pode aplicar o conceito de adolescente dos dias de hoje ao do século XIII. Na centúria de Duzentos, *adulescens* era a palavra pela qual se distinguiu a fase da vida em que se tinha saído da *pueritia* e se entrava na idade onde a reprodução já era possível, o que qualificava esses indivíduos como maiores de idade e capazes para a guerra<sup>48</sup>.

Não pode ser nestes testemunhos, por isso, que se encontram as provas da menoridade de um rei que era indubitavelmente muito jovem, mas cuja juventude nunca serviu de escudo para não assumir o reino como atributo das suas funções<sup>49</sup>.

Tal como antes das concórdias com Estevão Soares da Silva e suas tias, o jovem rei continuará a exercer a sua autoridade de pleno direito sem qualquer aparente restrição. Ainda em Julho de 1223, concederia à Sé de Coimbra uma carta de protecção do castelo de Belmonte e a isenção de pagamento de foros ao rei em Ponte das Barcas<sup>50</sup>; em Setembro e Novembro daria forais a Barqueiros e Sanguinhedo<sup>51</sup>. No ano de 1224 a sua acção governativa chegou até nós em treze documentos onde sobressaem de novo os forais a Trás-os-Montes (como se quisesse reforçar a sua soberania nesses recantos) as cartas de privilégio e doações à Igreja de Évora e Lisboa, à ordem do Hospital, aos Mosteiros de Santa Cruz, Santo Tirso e Tojos Altos e mais uma carta de couto a Tarouquela<sup>52</sup>. Os anos de 1225 e 1226, embora entre ambos somem pouco mais de metade da documentação de 1224, continuam, no entanto a deixar-nos perceber um rei que concede forais e coutos, manda demarcar termos e recompensa os seus nobres súbditos.

Em termos do tipo de doações e privilégios, também não se encontram diferenças formais entre os documentos que foram exarados nos dois primeiros anos de reinado e os dos dois seguintes. Pelo menos, não se detectam tais variações naqueles dos documentos que chegaram até nós<sup>53</sup>. Apesar de uma certa multiplicidade nas fórmulas de chancelaria, e de variações nos detentores dos cargos de mordomo-mor e alferes-mor, a afirmação da soberania régia através da sua capacidade de dispor do reino e seus assuntos não parece revelar qualquer alteração entre os anos em que alegadamente seria menor e aqueles em que, ainda alegadamente, já era sem sombra de dúvida um adulto maduro<sup>54</sup>.

Mesmo a alternância dos nobres que detinham os oficialatos mais altos da corte pode ser matizada. O próprio José Mattoso reconhecia numa das últimas reflexões que dedicou a este período, que o cargo de chanceler não tinha sofrido

qualquer alteração e que tinha sido apenas ao nível dos cargos de alferes e mordomo da cúria que se tinham sentido mudanças rápidas<sup>55</sup>.

Com efeito, a presença do último chanceler de Afonso II na documentação do seu herdeiro prolongar-se-ia até Julho de 1226, ano em que Mestre Vicente assumiria o cargo que desempenharia até 1237<sup>56</sup>. Quanto aos restantes oficialatos, o que se constata de forma mais evidente é a sua frequente omissão, em muitos dos documentos que costumam ser usados para comprovar a desordem nesses anos. Mas essas frequentes omissões devem ser também relacionadas com o tipo de documentação que até nós chegou. Não só estamos em presença de um número significativo de cartas abertas, nas quais a referência aos oficiais de corte e testemunhas seria redundante, desnecessária e contra a fórmula correcta, como ainda, em muitos casos, estamos perante cópias tardias, o que pode explicar algumas irregularidades<sup>57</sup> nos documentos de entre Julho de 1223 e Julho de 1226. A constância de Martim Anes de Riba de Vizela como alferes até Janeiro de 1224 e a partir provavelmente de Junho de 1226, apenas é posta em causa pela alternância, em Abril de 1224 com Henrique Mendes de Sousa, mencionado apenas num documento, em Dezembro de 1224 com João Fernandes de Límia, recenseado apenas como tal nessa data e com Fernando Fernandes de Bragança, a quem se menciona como o alferes-mor também apenas uma vez, em Junho de 1225. Quanto ao mordomo, as variações são muito mais sensíveis, como José Mattoso já notou<sup>58</sup>. Assim, Pedro Anes da Nóvoa apenas aparece na documentação como mordomo até Junho de 1223. Depois das concórdias com as irmãs de Afonso II e com o arcebispo de Braga, deixa de ser mencionado e não regressa à documentação senão depois de 1228. Com efeito, se atentarmos nos testemunhos, verifica-se que, à excepção de uma menção episódica a Martim Anes<sup>59</sup>, é a própria referência ao cargo que é eliminada de toda a documentação, ao longo dos dezasseis documentos que chegaram até nós do período entre Junho de 1223 e Dezembro de 1224. Essa omissão afecta mesmo os documentos solenes, nos quais deveria estar patente, tal como acontece com o chanceler, o alferes e os confirmantes e testemunhas leigas e eclesiásticas, todos devidamente mencionados<sup>60</sup>. Quando a figura do mordomo reaparece na documentação, é já na pessoa de Gonçalo Mendes de Sousa, em Dezembro de 1224, de João Fernandes de Límia ou Fernando Fernandes de Bragança<sup>61</sup> em Junho de 1225, e de João Fernandes, Abril Pires e Martim Sanches em Junho/Julho de 1226.

Se observarmos atentamente o quadro dos supremos oficiais de corte, verificaremos que a sua alternância não é tão vertiginosa como se tem pretendido, que continuam a estar presentes junto ao rei as famílias que anteriormente ladeavam Afonso II e que só se verifica uma real sobreposição dos detentores do cargo de mordomo-mor durante os meses de Junho e Julho de 1226, quando alegadamente se está em campanha no cerco de Elvas, o que poderia justificar muitas irregularidades.

Todas as restantes considerações devem ser relativizadas e perspectivadas sobretudo numa óptica que entre em linha de conta com a tipologia documental e a qualidade da informação. O ano de 1225, sobre o qual tanto se tem dito, apenas nos surge atestado por três documentos, dos quais apenas um é um original de carta aberta; do ano de 1226 apenas possuímos seis documentos, dois deles cópias mais tardias; de 1227 apenas nos chegou uma carta aberta e de 1228 apenas nos resta um documento com uma data crítica que o coloca ou em 1228 ou em 1229. Há, por isso, que tentar avaliar a evidência com uma perspectiva crítica, e não ceder à tentação de avaliar indícios sem os integrar em contextos documentais e conjunturais que permitam que eles se transformem em testemunhos significativos.

Quanto à documentação emanada da cúria pontifícia, a imagem do rei que perpassa por entre as bulas que foram enviadas a Portugal e que se destinavam a lidar com questões derivadas dos problemas suscitados pelo inter-relacionamento dos poderes régio e pontifício, não contrariam a imagem de um rei em plenas funções.

Dos cinquenta e sete privilégios pontifícios que saíram de Roma destinados a Portugal, entre 12 de Abril de 1223 e 23 de Dezembro de 1226, apenas vinte e um dizem directa ou indirectamente respeito a conflitos entre o poder temporal e o espiritual, nomeadamente entre a realza e as liberdades eclesiásticas. Estes documentos centram-se fundamentalmente em torno das questões que durante 1224 o rei manteve contra o bispo de Lisboa, Soeiro Viegas<sup>62</sup>, mas trazem apenas muitas alusões ao papel que um rei deve desempenhar na sua função de protector da Igreja e explicitam de forma muito conveniente o modo como o Papado olhava e tratava este monarca, cujos antecessores lhe tinham legado uma longa tradição de conflitualidade e rebelião.

Este aspecto, já mais acima brevemente afluído, parece especialmente evidente na bula de protecção que Honório III enviou ao rei em 22 de Outubro de 1224, onde se reafirma, decerto não por acaso, que o rei necessitava do favor apostólico e da protecção de S. Pedro, por estar na adolescência e por estar na proximidade dos inimigos da fé cristã, colocando por isso o reino e o rei sob a protecção apostólica e reiterando nesse mesmo diploma a inalienabilidade do reino e a inviolabilidade dos direitos do rei. A importância desta carta, enviada em duas cópias distintas, uma ao rei e outra aos executores, nas pessoas do bispo de Évora e dos abades de S. João de Tarouca e de Salzeda<sup>63</sup>, não deve ser ignorada. Ela revela de forma bem evidente que este rei, que se representa e apresenta como legítimo detentor de todos os seus direitos e do reino, apesar de jovem, não negligencia a parte jurídica e o peso simbólico que uma carta de protecção pontifícia, elaborada nestes termos, permite alcançar. Ele, ou os seus conselheiros mais próximos, que o mesmo Papa, em Janeiro desse mesmo ano, conhecia pelo

nome e nomeava. Sabemos quem eram, pelas cartas em que os exortava a que colaborassem na causa do bispo de Lisboa contra o rei, a que entregassem ao rei as mensagens apostólicas<sup>64</sup> e a que o aconselhassem com sagesa. Eram eles Mestre Vicente, deão de Lisboa, Mestre Paio, chantre do Porto, Mestre Julião Juliães, prior da colegiada de Santarém e deão de Coimbra<sup>65</sup> Gonçalo Mendes, chanceler da cúria, Pero Anes da Nóvoa, o anterior mordomo e Henrique Mendes de Sousa<sup>66</sup>. Entre Março de 1223 e Outubro de 1224 não podemos inferir que tivesse havido alterações sensíveis nos quadros dos conselheiros régios que ladeavam o rei, em relação ao que acontecia antes da morte de Afonso II, junto de quem os mesmos indivíduos são identificáveis<sup>67</sup>.

Entre 12 e 16 de Janeiro de 1224 foram exaradas na chancelaria pontificia doze bulas sobre as questões relacionadas com os desentendimentos de Soeiro II de Lisboa com o seu cabido e com o rei<sup>68</sup>. Nelas se refere especificamente a acção do rei ou elementos relacionados com o seu exercício do poder, mencionando as atitudes do monarca e seus sequazes, chamando-se à letra os conselheiros régios, e pedindo-se a Sancho II que não reeditasse os abusos de seu pai<sup>69</sup>.

Ora, em todo este processo também não se detecta qualquer alusão à *pueritia* do rei, muito embora abundem as menções à sua juventude e adolescência e ao importante papel que os conselheiros deveriam desempenhar neste contexto e na formação do rei.

Pelo contrário, o que se pode detectar são expressões que parecem revelar um monarca em acto, exercendo os seus poderes, por vezes de forma até prepotente, como indica o uso de expressões como a que descreve que a *regia potestas nititur conculcare*<sup>70</sup> as liberdades eclesiásticas, ou a que explica como *idem rex [Sancho II] dampnabili patris sui exemplo(...) Ulixbonensem episcopum, et ecclesiam et ecclesiasticos suos gravet, sicut accepimus et multipliciter et fatiget (...)* <sup>71</sup>, assim como as que mais acima já verificámos como classificavam a sua realza<sup>72</sup>.

Assim, tudo o que a critica atenta da documentação régia e pontificia revela parece ser a realidade de um mundo no qual Sancho II é considerado e age como rei de pleno direito. Dos actos governativos dos seus primeiros quatro anos de governo, nada transparece que nos permita sequer suspeitar que não estivesse a exercer a sua função como os seus antepassados: concede cartas de foral e de couto, dá isenções e privilégios a instituições religiosas e a particulares, nomeia oficiais, lidera abusos contra as liberdades eclesiásticas na diocese de Lisboa, recusa-se a conceder o dizimo que seu pai doara quer a Braga quer ao Porto<sup>73</sup>, e até entabula negociações concertadas de estratégia militar com o seu tio e congénere leonês<sup>74</sup>.

A documentação quase parece confirmar o silêncio a que as crónicas votaram esta menoridade de Sancho II, confirmando a asserção inicial de que ela poderia não ser mais do que apenas outro mito historiográfico.

E, no entanto, tal não parece ter sido a real realidade, como costuma ser típico da sua eterna e multifacetada complexidade. E isto porque a mesma documentação que cala a referência à menoridade do rei enferma também, ao mesmo tempo, indícios incontornáveis que nos falam da juventude de Sancho II, do papel fulcral que os conselheiros régios desempenhavam no governo do reino e do iniludível esforço que por certo esses homens devem ter feito para escamotear os efeitos nefastos que o assumir de uma menoridade régia no contexto em que ela surgiu acarretariam ao reino.

A menoridade de Sancho II teve contornos muito distintos das outras menoridades hispânicas suas contemporâneas descritas pelas crônicas coevas, por ter sido escondida e "apagada" dos registos da memória colectiva. Mas aproxima-se de quase todas elas pelo facto de podermos com alguma segurança ver como ela foi objecto de uma manipulação. Não no sentido de a aproveitar como um recurso retórico e um *exemplum* com intenções ideológicas, nem no sentido de reflectir como frequentes vezes a prática e a norma se contrariam, mas no sentido de evidenciar como, neste caso, parece que se quis adiantar uma maioridade que deveria estar relativamente próxima, para preservar a estabilidade, por razões práticas e conjunturais.

Na realidade, uma breve sondagem às idades que as crônicas coevas atribuem aos reis peninsulares do século XIII quando chegou a hora de assumir o trono revela que ela oscilava muito e dependia fundamentalmente de factores conjunturais e do contexto em que se desenrolavam as tutorias ou regências a que estavam sujeitos. Consoante as políticas, o momento de assumir a dignidade régia na sua plenitude podia ser atrasado ou adiantado<sup>75</sup>. O mesmo parece ter acontecido com Sancho II.

Os episódios de lutas de facções nobiliárquicas que perpassaram os reinados de Sancho I e de Afonso II tiveram as suas sequelas na instabilidade revelada pela variação dos detentores de alguns cargos curiais com Sancho II, mas essa evidência, não sustenta de forma alguma a teoria de uma época de guerra civil, de revolução no palácio ou de reviravolta política na qual o partido anti-monárquico tivesse tomado as rédeas do poder, sobretudo se se quiser situar esse período no primeiro triénio do seu reinado. Pelo contrário, os conselheiros régios que ladeavam Sancho II nesses anos revelam uma constância muito superior ao que se costuma assumir.

Deve ter sido esta facção que procurou reforçar junto a Roma o apoio ao jovem Sancho II que revela a carta de protecção pontificia de fins de Outubro de 1224, e que permitiu que uma menoridade de alguns meses fosse "disfarçada" de maioridade, ao propor para o *puer* Sancho uma imagem e uma prática de um *adulescens* Sancho, rei adulto de pleno direito.

Provavelmente em 1223 não havia espaço para pôr em risco a soberania de um reino que se encontrava rodeado de lutas de facções nobiliárquicas de expressão

ibérica, com uma definição ainda muito pouco clara, e por isso não se quis dar um estatuto político visível a uma situação que uma regência de natureza difícil de definir à partida não poderia senão potenciar. O espectro da possibilidade de intervenção leonesa ou castelhana deve ter pesado então, como pesou mais tarde, a atendermos nas atitudes políticas de Afonso IX e no seu intervencionismo no território português<sup>76</sup> e na ambição e protagonismo de Berenguela e seu filho Fernando III, intenções e protagonismos que até a cronística coeva preservou, como a alusão à sua tentativa de influir nas escolhas matrimoniais do seu sobrinho e a notação expressa da proximidade desse parentesco parecem indicar com muita veemência.

Essas devem ser as chaves explicativas de todo o estranho processo que acabou por determinar a ambiguidade que envolve os primeiros anos de reinado de um rei que acabaria por ser afastado do governo do seu reino por causa da desordem e da incapacidade de o controlar que demonstrou. Mas, por estranho que possa parecer, esse ambiente caótico de rebelião e guerra civil permanente não se consumaria de facto senão nos anos mais nucleares da sua maturidade.

Apenas então, quando todos os que o tinham apoiado o abandonaram e quando uma concertada orquestração de alguns dos corpos sociais do reino acabaria por conseguir que Inocêncio IV decretasse o afastamento de Sancho II da administração do reino e nomeasse para o seu lugar um “curador”, se inauguraria o primeiro e único momento de regência atestável ao longo dos vinte e dois anos de reinado de Sancho II.

Ocorreu no final do seu reinado e não no início. Foi decretada pelo mesmo poder que legitimara seu bisavô, o Papado, embora escudado pelo assentimento e pedido de todos os corpos do reino. Teve por base a alegação de inutilidade para o exercício do poder real e não a de menoridade<sup>77</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Alexandre Herculano, *História de Portugal, desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III*, (notas críticas de J. Mattoso), tomo II, Lisboa, Bertrand, 1981, p. 348 (= Herculano, *História de Portugal*).

<sup>2</sup> “(...) o novo rei era demasiado moço e não dava aos actos dos seus mais tutores que ministros a força moral da própria vontade. Os historiadores desprezaram ou controverteram um facto bem simples e que, todavia, é como o elo e origem da cadeia de acontecimentos que prepararam a queda do infeliz príncipe – o facto da sua menoridade” (Idem, *ibidem*). Sobre os convincentes argumentos sobre a sua menoridade, discutir-se-á mais adiante. Cf. ainda *ibidem*, pp. 601-603, nota XIV de fim de volume, e as respectivas notas críticas de José Mattoso.

<sup>3</sup> Dos historiadores contemporâneos de Herculano e dos mais recentes, apenas Gonzaga de Azevedo, *História de Portugal*, prefácio e revisão de Domingos Mauricio dos Santos, vol. 6, Lisboa, Ed. Biblion, 1944, pp. 1-3 (= Azevedo, *História de Portugal*), não aceitou a tese da sua menoridade

como fonte de debilidade, embora não ponha em causa os treze anos do príncipe quando sucedeu ao pai. À revelia dos restantes historiadores, Gonzaga de Azevedo defendia, pelo contrário, que o seu governo tinha até sido orientado por uma personalidade voluntariosa: 'De facto, era uma menoridade que começava; mas como o novo rei estava próximo à idade que chamam de róbora, ou dos quatorze anos, (...) não lhe deram tutores, nem ele os aceitaria' (*Ibidem*, p. 1). Não obstante os também convincentes argumentos de Gonzaga de Azevedo sobre a vigorosa actividade régia de Sancho II desde os primeiros tempos, os posteriores historiadores que a esse reinado se dedicaram, preferiram optar pela tese de Herculano e reforçar a ideia de um monarca menor e fraco. Cf., entre outros, José Mattoso, "D. Sancho II, o Capelo", in *História de Portugal* (dir. José Hermano Saraiva) v. II, Lisboa, ed. Alfa, 1983, pp. 139-140 (=Mattoso, *História de Portugal I*); idem, "Dois séculos de vicissitudes políticas" in *História de Portugal* (dir. José Mattoso), v. II, Lisboa, Circulo de Leitores, 1993, pp. 119-123 (Mattoso, *História de Portugal II*); Leontina Ventura, "A Crise de meados do século XIII", in *Nova História de Portugal*, (dir. Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques), Vol. III- *Portugal em definição de fronteiras. Do condado Portucalense à crise do século XIV*, (coord. Maria Helena Coelho e Armando Carvalho Homem), Lisboa, Presença, 1996, pp. 104-109 (=L. Ventura, *História de Portugal*); idem, *A nobreza de corte de Afonso III*, 2 vols., Coimbra, dissertação de doutoramento policopiada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1992, pp. 429-432 (= L. Ventura, *Nobreza de corte*) e o artigo de José Antunes, António R. Oliveira e João Gouveia Monteiro, "Conflitos políticos no reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão. Estado da questão" *Revista de História das Ideias*, 6 (1984), 25-103 (=Antunes *et alii*, *Conflitos políticos*).

<sup>4</sup> Leontina Ventura chega mesmo a classificar esta época de "revolução no palácio", alegando que: "uma vez ele [Afonso II] morto e sendo seu filho menor, a nobreza senhorial, entregue a si a tutoria do herdeiro, tratou de afirmar a sua posição, em defesa dos seus privilégios, das suas liberdades e das leis estabelecidas". (L. Ventura, *História de Portugal*, pp. 106-107).

<sup>5</sup> Cf. o que mais adiante, nota 48 se diz sobre esta questão.

<sup>6</sup> Isto é, Lucas de Tuy, Rodrigo de Toledo e a Crónica latina dos reis de Castela. Cf. Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, ed. A. Schottus, *Hispania Illustrata*, iv, Frankfurt, 1608, (= *Chronicon Mundi*); Rodrigo de Toledo, *Historia de Rebus Hispaniae sive historia Gothica*, (ed. J. Fernandez Valverde), CCCM 72, Turnhout, Brepols, 1987 (= *De Rebus*); *Cronica latina de los reyes de Castilla* (intr., trad. e ed. Luis Charlo Brea), Cadiz, Univ. Cadiz, 1984 (= *Crónica latina*).

<sup>7</sup> Cf. Jaume I, *Crònica o Llibre dels feits*, (ed. Ferrand Soldevila), 3.<sup>a</sup>ed., Barcelona, Ediciones 62, 1994. No caso de Jaime I, porque o relato que faz da sua menoridade e das vicissitudes desse período da sua vida foi feito como se tivesse sido o próprio rei a escrever a sua autobiografia, decidimos não o considerar neste artigo. Com efeito, muito embora o interesse do relato do rei seja muito grande por derivar alegadamente de um testemunho pessoal, e apesar de não se afastar dos padrões também veiculados pelos autores anteriormente referenciados, não ajuda em termos de caracterização da atitude mental face ao conjunto dos períodos das menoridades, exactamente porque apenas analisa a sua própria menoridade. A importância deste período para a história da Catalunha medieval foi ainda realçada num recente artigo de Damian Smith, "Pope Innocent III and the minority of James I", *Anuario de Estudios Medievales*, 30/1 (2000) 19-50.

<sup>8</sup> A utilização dos relatos históricos como *exempla* não era de todo uma novidade, nem ficaria por aqui. Sobre esse tipo de utilização bem como de exemplos retirados na história mais remota e mitologia, cf. o ponto de situação e as observações relativamente à utilização desta estratégia narrativa na Crónica de 1344 e na historiografia afonsina em Isabel Barros Dias, *Metamorfoses de Babel. A historiografia ibérica (sécs. XIII-XIV): construções e estratégias textuais*, tese de doutoramento policopiada, apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 2000, vol. I, pp. 49-64, 455-464.

<sup>9</sup> Sobre a parcialidade destes cronistas e das respectivas narrativas, muito tem sido escrito. Cf., por todos, o que sobre Lucas de Tuy e Rodrigo de Toledo diz Peter Linehan, "On further thought: Lucas of Tuy, Rodrigo of Toledo, and the Alfonsine histories" *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1 (1997) 415-36, especialmente pp. 425-430, onde os programas de ambos os autores são postos em confronto. V., também, do mesmo autor *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon, 1993, pp. 350-384 e 385-412, onde quer Rodrigo quer as relações entre as narrativas de Rodrigo e Lucas em relação com os acontecimentos coevos são sistematicamente dissecadas. O mesmo se diga da obra de Georges Martin, *Les Juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck, 1992, onde os mesmos tópicos são focados de forma muito próxima.

<sup>10</sup> Dos três relatos hispânicos castelhano-leoneses da primeira metade do século XIII, Lucas de Tuy é talvez o menos expressivo na sua avaliação das menoridades e seus efeitos, mas não deixa de no-las reportar em número abundante. Refere o caso de Ramiro III (*Chronicon Mundi*, p. 85), de Afonso V (*Chronicon Mundi*, p. 89), de Afonso VIII de Castela (*Chronicon Mundi*, p. 106-107) e de Henrique I (*Chronicon Mundi*, p. 112). Embora o destaque vá logicamente para os casos mais próximos afectiva e cronologicamente, envolvendo as realezas leonesa e castelhana, a enunciação de todos estes casos corresponde à importância que era dada a essas fases, consideradas de evidente fragilidade. Não parece ser só a menoridade de facto que o preocupa, mas também a pouca idade, como já tinha feito notar quando descreveu como o reinado de Urraca tinha sido desastroso e como isso em parte se prendia com o facto de Afonso VII ainda estar a ser criado na Galiza quando sua mãe ascendera ao trono. É ainda o que acontece quando refere a (aliás contestável) puerilidade de Fernando III de Castela quando sua mãe Berengária o traz para o reino e a forma como ele foi moldado por ela e por seus conselheiros eclesiásticos. Visão leonesa, sem dúvida, mas para o caso que nos traz aqui, bem significativa. Não é aqui o lugar para analisar demoradamente o percurso de Lucas de Tuy como cronista de feição leonesa. Com efeito, embora se assuma sempre como inegável a sua fidelidade à monarquia leonesa, haveria que equacionar esse facto com a afirmação que deixa bem patente no prólogo da sua crónica quanto ao facto de a ter elaborado a pedido e a mando de Berengária de Castela, o que parece contradizer essa fidelidade tão incontestada. Sobre o percurso de Lucas de Tuy, cf. Peter Linehan, "Dates and doubts about D. Lucas", *Cahiers de Linguistique Hispanique Medievale*, no prelo. Já Rodrigo de Toledo faz do destino do rei Ramiro III (*De Rebus*, Lib. V, caps. XI-XII), de Afonso V (*De Rebus*, Lib. V, cap. XVIII), de Jaime I de Aragão (*De Rebus*, Lib. VI, cap. V), mas sobretudo de Afonso VIII de Castela (*De Rebus*, Lib. VII, cap. XVI-XVIII), e de Henrique I de Castela (*De Rebus*, Lib. IX, cap. I-IV), momentos centrais da sua narrativa. A pequena idade de Afonso VII de Leão não poderia ser considerada uma menoridade régia, pois sua mãe era a rainha, no entanto o desenvolvimento do tema também lhe mereceu alguns reparos (*De Rebus*, Lib. VII, cap. I-V). A guerra civil, quase sempre inevitável, as facções entre os Travas, os Castro, os Lara, e os Haro ou os Teles de Menezes, multiplicam os episódios em que a sedução das rainhas regentes e os raptos de reis, quer para os proteger, quer para os manter afastados de alianças prejudiciais à nobreza imperante são o espelho do que se quer provar: as menoridades régias potenciam épocas de crise, de debilidade, de caos e guerra civil, durante as quais os reinos hispânicos perdem coerência e, presas da cobiça uns dos outros, esquecem a sua grande missão de luta contra o infiel. Iniciando-se mais tarde que as outras duas, a *Crónica latina dos reis de Castela*, não deixa de referenciar as atribuladas menoridades de Afonso VIII (*Crónica latina*, pp. 9-10, 43), e de Henrique I de Castela (*Crónica latina*, p. 47-51), as mais próximas cronologicamente e que mais consequências viriam a ter. Também não deixa de chamar a atenção para o reinado de Urraca como deplorável e caótico e para o quanto tal se ficara a dever ao facto de "aquele que se viria a chamar imperador" ser ainda por essa altura um *puer tenellus* a ser criado na Galiza (*Crónica latina*, pp. 3-4). Embora de passagem, as menoridades de Pedro de Aragão e de Luis IX de França

são também mencionadas (*Crónica latina*, pp. 17, 74), obedecendo ao mesmo esquema mental e narrativo.

<sup>11</sup> É o que acontece com o paradigmático caso de Afonso VII, a cuja infância se atribuem certas responsabilidades pelo facto de sua mãe ter assumido a realeza. Cf. exemplos e citações da nota anterior

<sup>12</sup> Tal é o caso das referências ao pacto que Sancho II e Afonso IX tinham firmado para as conquistas de Elvas e Badajoz, e à posterior conquista dessa cidade, tal como o referencia a *Crónica latina* (pp. 73, 80), da menção a essa campanha de 1226 em Lucas de Tuy (*Cronicon Mundi*, p. 114) ou à entusiasmada descrição que Rodrigo de Toledo faz das vitórias de Sancho II em Elvas, Serpa e Juromenha (*De Rebus*, L<sup>o</sup> VII, cap. VI).

<sup>13</sup> Sobre estes aspectos ver, por todos, Antunes *et alii*, *Conflitos políticos*, pp. 34-73, e M.<sup>a</sup> João Branco, *Poder Real e Eclesiásticos: e evolução do conceito de soberania régia e a sua relação com a praxis política de Sancho I e Afonso II*, tese de doutoramento policopiada, apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 1999, pp. 409-502.

<sup>14</sup> Quando Alvaro Nunes de Lara procurara casar a infanta Mafalda com Henrique I de Castela em 1215 com a colaboração de Mestre Vicente ou, quando esse esquema falha, com Dulce, a filha mais velha que Alfonso IX de Leão tivera do seu casamento com a infanta Teresa Sanches, as suas intenções prendem-se sobretudo com a situação em Castela durante a regência de Henrique I e com a sua própria situação no xadrez do poder. A utilização dos apoios e manobras "diplomáticas" entre Portugal e Castela ou entre Portugal e Leão, não passavam somente pelas relações entre esses dois reinos, mas eram também reflexo dos acontecimentos que afectavam Leão e Castela, na fase conturbada que os anos de 1214-1220 representaram para esses dois reinos. O mesmo tipo de lógica se poderia aplicar às razões que, muito mais tarde, teriam levado Sancho II a despozar Mécia Lopes de Haro e à feroz oposição que a rainha Berenguela lhe terá feito, segundo as crónicas, decerto não apenas por querer para ele um casamento mais ao nível da sua condição, como as narrativas mais tardias pretenderam. De facto, quer antes quer depois da morte de Afonso II, a situação de ingerência leonesa e castelhana nos assuntos internos e externos portugueses não estava clarificada e não parecia nitido o futuro da soberania portuguesa. Alianças demasiado próximas e a ameaça da união de Castela-Leão contra Portugal a juntar à atitude dos reis de Castela e Leão em relação às terras fronteiriças onde detinham bens patrimoniais, não aligeirava a situação. Nem alteravam a gravidade das intromissões, facto que aliás deve ter estado em parte na base da instauração das inquirições de 1220 e da reacção contra elas. Relembre-se como quer em 1219, com a paz do Baronal, quer nos inícios da década de 20, com as surtidas de Martim Sanchez, o ambiente de tensão e o jogo de influências era dubio e as intromissões nos respectivos reinos múltiplas. Pense-se ainda no significado das repetidas doações e confirmações de doações e escambos que os monarcas leoneses fazem ao arcebispo de Braga e ao mosteiro de Alcobaça (IANTT, *Mosteiro de Alcobaça*, DR, m. I, docs. 3, 22) ou Santa Cruz, para já não mencionar as das terras de fronteira onde tal atitude é mais natural (cf., a título de exemplo, a documentação de IANTT, *Gavetas*, XVIII, m. 9, doc. 15) tudo parecendo indicar no sentido de uma intervenção permanente nas altas esferas de decisão ao nível do reino português, mas também ao nível da ingerência patrimonial em território teoricamente pertencente aos monarcas portugueses. A atitude do rei de Leão, ao receber infantes régios e nobres na sua corte, a quem confia cargos da mais destacada relevância e as múltiplas e persistentes infiltrações que fazia no território, não se limitaram de forma alguma ao campo de batalha nem à cavaleiresca defesa dos interesses das suas cunhadas, ex-mulher, e filhos em 1210. Em 1219 vemos como ele concede o couto de Ervededo confirmando uma doação já antiga ao arcebispo de Braga, a quem protegeria quando o rei português se hostilizou com ele. Em 1224 sabemos do agradecimento rasgado que Honório III faz ao mesmo Afonso IX pela defesa das liberdades do bispo de Lisboa, e pela intervenção que nesse assunto tinha tido. Em 1224 troca

propriedades com o mosteiro de Santa Cruz em Castelo Rodrigo (IANTT, *Santa Cruz de Coimbra*, DR, m.2, doc. 7, m. 3, doc. 4). Em 1224 ainda retinha Chaves e Sabugal, que não entregara. A seu lado mantinha-se Martim Sanches, o bastado real, e Pedro Sanches, o infante da sua confiança, entre tantos outros. Para estes elementos, v. , por todos, J. Mattoso, *História de Portugal II*, pp. 118-127 e as obras clássicas de Julio González, *Alfonso IX*, 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1944, e *Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vols., Madrid, C.S.I.C., 1960.

<sup>15</sup> Cf. Julio González, *Alfonso IX*, vol. I, pp. 322-330, 334-368; Idem, *Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, vol. I, pp. 259-321, 735-760.

<sup>16</sup> A descrição detalhada destes acontecimentos foi feita já quer por Antunes *et alii*, *Conflitos políticos*, pp. 73-86, quer por L. Ventura, *História de Portugal*, pp. 104-106 e Mattoso, *História de Portugal II*, p. 119-123. Mas foi num artigo deste último autor "A crise de 1245" in *Portugal Medieval. Novas interpretações*, Lisboa, Estampa, 1985, pp. 57-75, que o aspecto das tensões sociais e sua integração numa crise conjuntural foi mais valorizado.

<sup>17</sup> Cf. nota 10.

<sup>18</sup> Cf. para a versão do protótipo afonsino, cf. *Primera Cronica General de España*, (ed. Ramón Menendez Pidal, reed. Diego Catalán), Madrid, Gredos, 1977, pp. 651b, 653<sup>a</sup>, onde se repete o que já Rodrigo de Toledo dissera; para o texto tardio, cf. *Crónica de Veinte Reyes* (ed. José Manuel Ruiz Asencio e Mauricio Herrero Jimenez), Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1991, p.262b, onde o nome do rei apenas é referido como o sucessor de Afonso II.

<sup>19</sup> Cf. *Crónica Geral de 1344* (ed. crit. Luis Filipe Lindley Cintra), vol. I, Lisboa, INCM, 1983, p. CDLXXV; *Crónica Geral de 1344* (ed. crit. Luis Filipe Lindley Cintra), vol. IV, Lisboa, INCM, 1990, pp. 238-241 (= *Crónica 1344*); *Livros de Linhagens do conde D. Pedro*, (ed. critica de José Mattoso) *Portugaliae Monumenta Historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum*, Nova série, Vol. II- tomo I Lisboa, Academia das Ciências, 1980, 7C7, p. 1289; *IVª Crónica Breve de Santa Cruz*, in *Anais e Crónicas Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*, (ed. António Cruz) Porto, Bib. Pública Municipal, 1968, pp. 146-147.

<sup>20</sup> *Crónica de Portugal de 1419*, (ed. crit., introd. e notas de Adelino de Almeida Calado), Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 104, 119-142; Rui de Pina, *Crónica de Sancho II*, Lisboa, Of. Ferreyriana, 1728.

<sup>21</sup> De todos os textos analisados até ao século XV, Rui de Pina é o único e o primeiro a mencionar o tópico da maioridade e primogenitura de Sancho II, referindo que: "(...) alevantado e obedecido por rei, o infante Dom Sancho, seu filho mayor legitimo, e erdeyro, a que diceram Capelo (...) em idade de dezasseis anos (...) " (*op. cit.*, p. 1). Dos posteriores, apenas Duarte Nunes de Leão, na sua *Crónica de Sancho II* lhe atribuiria uma idade de 26 anos quando assumiu o trono (*Crónicas dos Reis de Portugal, reformadas pelo licenciado Duarte Nunes do Leão*, (intr. e notas M. Lopes de Almeida) Porto, Lello e Irmãos ed., 1975, p. 125); António Brandão, no século XVII, atribuiu-lhe uma idade de vinte anos quando recebeu o reino como primogénito de Afonso II (*Monarquia Lusitana*, Parte Quarta (introd. Silva Rego e notas A. Dias Farinha e E. dos Santos) edição facsimilada, Lisboa, INCM, 1974, Livro XIII, cap. I, f. 115). Esta constatação baseava-se num documento cuja data estava mal lida, tal como Herculano demonstraria e a crítica moderna confirmaria (cf. Herculano, *História de Portugal*, nota critica XIV, p. 602 e nota de José Mattoso, *ibidem*, p. 653).

<sup>22</sup> *Crónica de 1344*, cap. DCCXVII, p. 238.

<sup>23</sup> Os relatos vêm todos numa linha muito semelhante. Leontina Ventura, *Nobreza de corte*, v. I, pp. 410-414 já compilou e transcreveu todas estas referências. Apenas a título exemplificativo, veja-se o testemunho da *IVª Crónica Breve de Santa Cruz, Anais e Crónicas...*, p. 146: "E começou de seer boo rey e de Justiça mais ouve maaos conselheiros. E despois allli em diante nom foy justicosso. E sayo de mandado da Rainha dona Biringeira sua tia e cassousse com Miçia Lopes. E des alla foi pera mal"; veja-se também o testemunho da *Crónica de 1419* (p. 119): "(...) começou de

seer bom rey e depois, por sua synpreza e maos conselheiros, ya-se a terra toda a perder, fazendo-se todo mal em ela, e sayo-se do mandado da raynha Berenguena, sua ty a e casou-se com dona Mecia Lopez (...). É muito interessante a referência a um alegado ascendente que Berenguela, por ser irmã de Urraca, queria ter tido na conduta do rei, cuja tutela não conseguiria nunca consumir. Estas alusões da cronística mais antiga, cuja amplitude os cronistas dos séculos posteriores haveriam de aprofundar, nunca foi verdadeiramente levada em conta pelos nossos historiadores. Na verdade, não seria de estranhar se Berenguela tivesse tentado influir nos sucessos políticos de Portugal com artificios semelhantes aos que utilizava para promover os interesses de seu filho em Leão, nos mesmos anos, servindo-se, para tal, do parentesco que a unia ao jovem rei Sancho II. Uma historiografia atenta e influenciada pelas construções afonsinas, poderia perfeitamente ter recebido a tradição de um fracasso como governante por causa de alianças perniciosas com conselheiros que desaconselhavam a aliança e o ascendente castelhano. Talvez não se deva esquecer também, que a questão da sucessão de Leão na pessoa das sobrinhas de Sancho II (filhas do seu tio por afinidade Afonso IX com a tia Teresa Sanches) apenas se resolveria em 1231, quando Teresa e Berenguela acordaram na sucessão de Leão na pessoa de Fernando III. O mesmo se diga da formação francesa de Afonso III que desde 1226 provavelmente estava ausente do reino e que encontrou refúgio na corte onde pontificava uma outra filha de Afonso VIII, Branca de Castela, cujas ligações aos meios hispânicos, a Berenguela e a Mécia Lopes de Haro também estão carregadas de linhas explicativas para os sucessos posteriores no reino. Sobre a estadia de Afonso III na corte de Branca de Castela, cf., Solange Corbin, "Notes sur le séjour et le mariage d'Alphonse III de Portugal a la cour de France" *Bulletin des études portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, 10 (1945) pp. 159-166.

<sup>24</sup> Cf. nota 2.

<sup>25</sup> Isto mesmo antes da publicação sistemática da documentação de Sancho I, que veio permitir definir o processo com muito maiores certezas. Cf. Rui de Azevedo, Avelino Jesus da Costa e Marcelino Pereira, *Documentos de D. Sancho I (1174-1211)*, vol. I, Coimbra, Univ. Coimbra, 1979 (= *DSI*). Com efeito, a rainha D. Urraca apenas começa a aparecer na documentação como *uxor* de Afonso II em documentação de Fevereiro de 1209 (*DSI*, 180, p.272). Como o único documento anterior a esse data conhecido é de Novembro de 1208 e nele ainda não consta a rainha Urraca (*DSI*, 179, p. 271) o casamento decerto ocorreu entre uma data e a outra.

<sup>26</sup> Trata-se da confirmação da concessão de Alcobaca a Claraval, feita por Afonso Henriques (IANTT, *Mosteiro de Alcobaca*, Documentos régios, m.1, docs. 10, 11, 31, 32).

<sup>27</sup> "Et dominus rex S [ancius] supradictus (...) iuravit et hominium fecit quod quam cito pervenit ad roboram hec omnia concedet et faciet concedere" pub. por Sousa Costa, *Mestre Silvestre e Mestre Vicente, juristas da contenda entre D. Afonso II e suas irmãs*, Braga, ed. Franciscana, 1963 (=Sousa Costa, *Mestre Vicente*), p. 120, nota 221. Numa versão ligeiramente diferente (leu *omagium* por *hominium* e *vito* por *cito*), Herculano fez a mesma referência e transcreveu o mesmo passo da concórdia que Sousa Costa publicou na íntegra e sem erros de leitura. Cf. Herculano, *História de Portugal*, nota crítica de fim de volume XIV, p. 602.

<sup>28</sup> O advérbio "cito", indicando que o momento estava para muito breve, não nos permite, como quiseram muitos, pensar na hipótese de o rei dever ainda esperar alguns anos até atingir a maioridade. Nem faria qualquer sentido assumir esta posição tendo em vista a urgência em fazer implementar a concórdia em causa.

<sup>29</sup> A expressão da bula é: "[Sancius] a pueritia sua, clare memorie [Afonso] patre suo uiam uniuerse carnis ingresso, Regni Portugalie gubernatione suscepta", (=Sousa Costa, *Mestre Vicente*), p. 436, nota, 547.

<sup>30</sup> Herculano, *História de Portugal*, nota XIV de fim de volume, p. 602.

<sup>31</sup> Esta é, de facto, a visão de Herculano, que propõe para este rei um percurso ao longo do

qual, durante os anos que medeiam entre 1223 e 1226, todo o seu governo teria sido marcado pela guerra civil, pela influência dos tutores e pela imaturidade. Para tudo isto ver Herculano, *História de Portugal*, pp. 357-375, e nota XXVI de fim de volume, pp. 604-616. Nesta última nota, e baseando-se apenas nas sucessivas mudanças de oficiais de corte, Herculano pretende ver em todos os documentos que enunciou marcas de rebeliões e revoltas que não estão lá, e tirar ilações da composição de listas de confirmantes de documentos cujos originais em certos casos se perderam.

<sup>32</sup> Cf., por todos, L. Ventura, *História de Portugal*, pp. 106-109 onde se reafirmam precisamente estes traços, com base em argumentação idêntica.

<sup>33</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>34</sup> Cf. citação nota 2.

<sup>35</sup> Afirma José Mattoso em nota crítica ao texto de Herculano: "Embora fosse ainda menor, não diz Herculano, nem o afirmam as fontes conhecidas, que Sancho II não tivesse desde logo assumido o poder. Não se conhece, com efeito, qualquer referência a um tutor oficial ou a um conselho com poderes governativos." (Herculano, *História de Portugal*, nota [I], p. 543). No entanto, embora nunca o afirme explicitamente, Herculano refere-se sempre aos "tutores" de Sancho II (por exemplo *ibidem*, pp. 348, 350, 355, 359, 360, etc.), aceitando implicitamente uma tutoria para os homens da corte de Sancho II. O mesmo se diga de Leontina Ventura, *História de Portugal*, *loc. cit.*, que é menos crítica que José Mattoso em relação às formas que essa tutoria poderia ter assumido e refere com alguma frequência o papel de alegados tutores de Sancho II nos sucessos dos anos 1223 a 1226.

<sup>36</sup> Os testamentos datam de 27 de Junho de 1214 [em português vernáculo, do qual se guardam duas cópias, uma no cartório da Mitra de Braga (IANTT, *Mitra de Braga*, m. I, doc. 48) e outra no Arquivo de Toledo (ACT, Z 4.B.6)], 28 de Janeiro de 1218 (ADB, *Gaveta dos Testamentos*, doc. II) e de Novembro de 1221 (IANTT, *Mosteiro de Alcobaca*, D.R., m. I, doc. 21). Apenas o primeiro, foi publicado, por um número significativo de autores. Destaque-se a edição de Avelino Jesus da Costa, "Os mais antigos documentos escritos em português" *Revista Portuguesa de História*, XVII (1975) pp. 312-321.

<sup>37</sup> Por exemplo na questão da utilização do arcebispo de Toledo ou Compostela como testamenteiros e nas variações quanto às instituições beneficiadas, onde a alternância é sensível e deve corresponder a evoluções políticas. Sobre este aspecto, v. M<sup>a</sup> João Branco, *Poder Real e Eclesiásticos...*, pp. 484-487, 501, n.206.

<sup>38</sup> É interessante notar como a preocupação com a ordem decrescente da sucessão dinástica, ordenada a partir do primogénito, continuava a ser observada em Afonso II como já em Sancho I e como se conforma em absoluto às determinações que Afonso X, cinquenta anos mais tarde, deixaria consignado nas Partidas (*Partidas*, Partida II, tit. XV, lei II). Gama Barros, (*História da Administração Pública em Portugal nos séculos XII a XV*, (ed. T. S. Soares), 2<sup>a</sup> ed., vol. I, Lisboa, Sá da Costa, 1945, p. 115) refere como a ordem de sucessão estipulada no testamento do rei que ele conhecia, o de 1221, era mais um reflexo da introdução do direito romano em Portugal pela mão dos juristas do rei, e alude ao reparo que já Herculano fizera ao mesmo ponto do testamento do rei, no mesmo sentido (Herculano, *História de Portugal*, t. II, p. 324). A ordem regulamentada em 1221 é idêntica à estabelecida em 1214 e em 1218. Mas, como Gama Barros também repara (*ibidem*), já no testamento de 1188 de Sancho I é possível observar esta cláusula, e pode reconhecer-se os seus princípios também na legislação visigótica, pelo que, decerto estamos perante mais um caso de direito consuetudinário em coincidência com os direitos eruditos. Ainda sobre estas cláusulas dos testamentos de Afonso II, Nuno Pizarro Pinto Dias ("O dilema de Afonso X", in *Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval- As Relações de Fronteira no século de Alcanices*, separata do vol. XV- 2<sup>a</sup> série da *Revista da Faculdade de Letras do Porto - série História*, Porto, 1998, pp. 1355-1357) aventava recentemente a hipótese de serem

estas as mais antigas recensões do direito de representação. Tendo em vista uma anterior tradição existente e comprovada, a contaminação dos direitos e as análises acima mencionadas, será de proceder com cautela nestes domínios.

<sup>39</sup> Quanto à tutoria e sua ordenação, mais uma vez devia corresponder aos usos mais costumeiros, porquanto de novo podemos encontrar a mesma prática regulamentada de forma totalmente idêntica à estipulada nos testamentos do rei, desde 1214, nas Partidas de Afonso X (*Partidas. Partida II*, tit. XV, lei III), determinando que a guarda do menor deveria ficar nas mãos da rainha, assessorada de seus vassallos, excepto se a rainha já tivesse morrido, e nesse caso reverteria para os vassallos mais fiéis.

<sup>40</sup> \* *et si in tempore mortis mee filius meus uel filia qui uel que debuerit habere regnum non habuerit roboram, sit ipse uel ipsa et regnum in potestate uassalorum meorum quousque habeat roboram. Et si in die mortis mee filius meus uel filia uel que in loco meo regnauerit roboram non habuerit mando ad meos riquos homines qui de me tenent uel tenuerint meos castellos quod dent ipsos castellos filio meo uel filie mea, qui uel que in loco meo regnauerit quando roboram habuerit, sicut darent illos mihi. Et si ego mortuus fuero, rogo Summum Pontificem tamquam patrem et dominum terram coram pedibus ejus osculor ut ipse recipiat in sua comenda et sub protectione sua filios meos et regnum.*" (IANTT, *Mosteiro de Alcobaça*, D.R., m. I, doc. 21).

<sup>41</sup> A abordagem mais correcta parece continuar a ser a de José Mattoso, (*História de Portugal II*, p. 119-120) na qual refuta a improvável hipótese de que a expressão \**uassalorum meorum*\* pudesse referir-se aos súbditos em geral, mas reforça a constatação de que não existe qualquer prova de que esse corpo de ricos-homens tenha alguma vez desempenhado as funções que quase dois anos antes de morrer o rei lhes acometia.

<sup>42</sup> IANTT, *Gavetas*, VII, m. 6, doc. 3. Carta com vestígios de selo, dada em Lisboa, em Maio de 1223

<sup>43</sup> IANTT, *Sé de Coimbra*, D.R., m.2, doc 45.

<sup>44</sup> IANTT, *Sé de Coimbra*, D.R., m. 2, docs. 46, 47, um ainda com o selo pendente e o outro ainda com as fitas de seda.

<sup>45</sup> \* *Cum ergo karissimus in Christo filius noster Sancius illustris rex Portugalie tibi officium cancellarie sue duxerit committendum(...)*. Cf. Sousa Costa, *Mestre Vicente*, p. 136, nota 245.

<sup>46</sup> *Id.*, *ibidem*, p. 137, nota 247.

<sup>47</sup> Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal*, notas críticas de José Mattoso, p. 653, onde este autor vê nessa referência mais um indício da sua pouca idade.

<sup>48</sup> A falta de discernimento de uma criança, *infans* ou *puer*, condição que o equiparava juridicamente ao louco, ao senil ou ao ébrio, era um impedimento absoluto a que ascendesse ao controlo do reino. Mas não foi sempre evidente qual era a idade a partir da qual o *puer* passava a *adulescens*, e consequentemente a demonstrar ser *adultus et capax rationis* (para utilizar a mesma expressão que Sancho I usava ainda em 1188 no seu testamento, quando definia como devia ser feita a governação no seu reino se morresse antes do seu sucessor atingir a idade da razão (*DSI*, 30, p. 47). Para Isidoro de Sevilha (*Etimologías*, XI,2,2-6, pp. 38-41) *adulescentia* era a fase da vida que decorre entre os catorze e os vinte e oito anos e que se caracterizava pela capacidade de procriação, no que se distinguiu da *pueritia*, dos sete aos catorze, e que antecedia a *iuentus*, que decorre dos vinte e oito aos cinquenta. Canonistas (cf. *Dictionaire du Droit Canonique*, (dir. Naz), t. V, Paris, 1953, pp. 357-358, 402-407, 843-852, 859-890) e romanistas (cf. *DDR*, sobretudo as entradas que se referem à definição do estatuto de *pueritia*, *infans*, *pubertas*, *capacitas*, tutorias e curadorias, onde se torna fundamental definir qual é a idade da razão) tinham-se já esforçado por determinar as idades e os limites da maioridade. No direito canónico, a idade em que se entra na puberdade são os quatorze anos. Até aos sete são *infans*, dos sete aos quatorze *pueri* e daí em diante *puberes*. A maturidade biológica que permitia a um individuo ter capacidade para se

reproduzir implicava, segundo estes legisladores, a capacidade para assumir as suas atribuições jurídicas, aceder ao episcopado ou dispor de seus bens. Vicente Hispano, numa sua glosa à *Compilatio I. 14.2. ad v. pueri* (BNLisboa, *Alc* 381, f. 5 ra, no capítulo *De aeate et qualitate*) quando comenta uma decretal enviada ao arcebispo de Cantuária por Alexandre III, sobre a idade mínima em que se podia ser ordenado, explicita de forma bastante lacónica: “(...) *pueri dicitur a septennis usque ad xiiij.*”, sem mais comentários. Mais à frente, comentando a decretal seguinte, sobre o mesmo assunto e ao mesmo destinatário, quando o texto define que os menores de catorze anos não devem receber igrejas para governar, refere: “*quia quem sub tutela debet esse non debet alium habere sub se*” (*Ibidem*, f. 5rb, gl. *ad v. absurdum*). Contudo, estes contornos de idade nem sempre foram racionalmente respeitados.

<sup>49</sup> Prova mais concludente da juventude do rei que a patente na bula referida na nota 42, onde se menciona o rei “adolescente”, parece poder identificar-se no passo da bula de 15 de Janeiro de 1224 (pub. S. Costa, *Ibidem*, pp. 133-134, nota 236) no qual se refere a “*teneram eius aetatem* (do rei)”. Trata-se de uma bula na qual o Papa exorta os conselheiros régios a que exerçam uma boa influência sobre as acções do rei. Mas a alusão à tenra idade do rei e aos efeitos que sobre ele a influência dos conselheiros deveria exercer, não deve induzir-nos a considerar que se está a falar de uma criança, tal como a concebemos hoje em dia. Nesse mesmo diploma, pelo qual o Papa exortava os conselheiros do rei a que o aconselhassem com prudência, refere-se como era imperioso que o jovem monarca não seguisse as pegadas de seu pai, Afonso II, na perseguição ao bispo de Lisboa e reitera-se aos conselheiros que tentem dissuadi-lo de prosseguir na perseguição que ele mesmo já lhe movia pessoalmente. Este exemplo alerta para o facto de informações que para nós podem ter ressonâncias discordantes mas que na época não levantavam reservas. É o caso deste diploma onde se refere a tenra idade de um monarca que já liderava um conflito com o prelado de Lisboa.

<sup>50</sup> Cf. IANTT, *Sé de Coimbra*, Docs. régios, m. 2, docs. 45,46. Cartas com selo ou restos de selo. Na carta de isenção de pagamento de foros ao rei, refere-se como o cabido alegara junto a Sancho que uma anterior inquirição sobre o assunto, feita em tempos de Afonso II, fora mal feita. Refere-se que o rei mandara inquirir sobre esta situação e que, depois de realizada nova inquirição, decidira em favor das pretensões do cabido de Coimbra. Nunca se menciona qualquer outra autoridade no documento senão a do próprio rei.

<sup>51</sup> Pub. em P.M.H., *Leges*, vol. I, pp. 597-599. Em qualquer deste forais o rei também aparece no pleno uso da sua dignidade. No foral de Barqueiros menciona-se como o foral fora roborado pelo rei, que refere que o fez “*coram meis diuitibus hominibus et aulam meani*”; no foral de Sanguinhedo o rei refere que faz a doação desse diploma “*Ego, S. rex, una cum D. Roderico Menendi qui ipsam terram de me tenet*”.

<sup>52</sup> Para as referências documentais destes anos, cf. Quadro I- Documentação Régia dos anos de 1224 a 1228.

<sup>53</sup> Quanto à documentação particular, as variações e omissões não nos permitiram verificar qual a imagem do rei que reflectiam esses primeiros anos do seu reinado. Exceptua-se o caso da documentação da Sé de Viseu, onde geralmente se pode identificar, na datação dos seus documentos, a referência ao rei que na altura reinava. Também nesse núcleo documental, durante os anos aqui em consideração, a documentação particular revela séries continuas onde se menciona, *reinante rei dom Sancio*, apesar de o primeiro documento que se lhe refere ser apenas de Outubro de 1223 (IANTT, *Sé de Viseu*, Documentos particulares, m. 6, doc. 29) e de o documento cronologicamente anterior a esse ser ainda de pleno reinado de Afonso II (1222, Março- IANTT, *Sé de Viseu*, Documentos particulares, m. 6, doc. 27).

<sup>54</sup> Isto para seguirmos a linha de raciocínio dos que, na linha de Herculano, têm assumido que a maioridade do rei só teria acontecido em fase tardia, depois dos dezasseis anos, como Herculano, ou mesmo dos dezoito anos (L. Ventura, *História de Portugal*, p. 107, nota 63) e que, por

isso, pretendem ver na documentação de 1223 a 1226 o reflexo do caos que deveria ter-se instalado e da predominância dos nobres que tinham apoiado as infantas contra Afonso II.

<sup>55</sup> *História de Portugal II*, pp. 120-121.

<sup>56</sup> Cf. referências documentais e alternância no Quadro II- Oficiais superiores e sua rotatividade durante os anos de 1223-1228.

<sup>57</sup> Veja-se, por exemplo, a presença de Martim Anes assinalado como mordomo em Setembro de 1223, ou a referência a Fernando Fernandes de Bragança como alferes em Junho de 1225, no mesmo documento em que João Fernandes de Límia aparece como mordomo quando antes era alferes. Com efeito, na cópia deste documento patente no livro de Chancelaria de Afonso III, a seguir ao nome de João Fernandes tinha-se escrito *signifer*; que o copista traçou e corrigiu para mordomo, o que parece indicar alguma confusão e pôr-nos de sobreaviso em relação a incoerências que poderiam apenas ser fruto de enganos na transcrição documental. Cf. referências documentais no Quadro II.

<sup>58</sup> *História de Portugal II*, p. 121.

<sup>59</sup> Em Setembro de 1223. No entanto, este poderia ter sido um erro de transcrição na cópia ou na minuta, no qual se tivesse trocado o alferes pelo mordomo. Com efeito, em bula de 15 de Janeiro de 1224 (Sousa Costa, *Mestre Vicente*, nota 236) ainda se refere a presença de Pedro Anes da Nóvoa como conselheiro régio (junto com o chanceler Gonçalo Mendes e Henrique Mendes), o que parece indicar que, mesmo se não era ainda mordomo, não tinha saído do núcleo de nobres que tinham provindo do círculo de Afonso II e que continuavam a influenciar Sancho II durante estes primeiros anos.

<sup>60</sup> Os documentos de 13 de Setembro de 1223, de 24 de Dezembro de 1224, Janeiro de 1224, de 1 de Abril de 1224, de 7 e 8 de Maio de 1224 e de Novembro e Dezembro de 1224, todos têm confirmantes e testemunhas leigas e eclesiásticas.

<sup>61</sup> Cf. o que se disse na nota 57, sobre as especificidades da transcrição do documento que suporta esta evidência.

<sup>62</sup> O estabelecimento dos acontecimentos, bem como a análise do processo já foram estudados por Sousa Costa, *Mestre Vicente*, pp.118-138; Antunes *et alii*, *Conflitos políticos*, pp. 73-78 e M.<sup>a</sup> João Branco, "Bispos, reis e cabidos: a diocese de Lisboa no primeiro século da sua restauração", *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> série, X (1998), 55-94.

<sup>63</sup> \* (...) *quo es in adolescentie constitutus et uicinus inimicis fidei christiane, personam et regnum tuum cum omnibus iuribus et honoribus tuis sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et presentis scripti patrocinio communimus districtius inhibentes ne quis iura tua temere inuadere aut quomodo perturbare presumat(...)* Sousa Costa, *Mestre Vicente*, nota 247. Bula de 22 de Outubro de 1224.

<sup>64</sup> Enviada aos conselheiros régios diz o Papa: \* *mandamus quatinus litteras quas pro (...) episcopo carissimo in Christo [Sancho] illustri regi portugalie destinamus regi presentetis eidem et eas sibi fideliter exponentes (...)* ". Cf. Sousa Costa, *Mestre Vicente*, nota 233. Esta carta tem sido por vezes invocada como um sinal de que o governo do jovem Sancho II estava totalmente nas mãos dos seus conselheiros. Na verdade, embora decerto tal facto sucedesse, este não é um indicio suficiente para o comprovar, tal como parece evidente quando comparamos este episódio com um outro de contornos muito idênticos, que ocorreu durante o reinado de Sancho I, quando o chanceler Julião era acusado de sonegar e censurar as cartas da Cúria Romana que eram dirigidas ao rei (Cf. *Bulário Português- Inocência III (1189-1216)*, (ed. M.<sup>a</sup> Alegria Marques e Avelino Jesus da Costa), Lisboa, INIC, 1988, doc. 155, p. 298) . Nunca se viu nessa acusação sinais de falta de ânimo ou imaturidade de Sancho I.

<sup>65</sup> Para além de filho do anterior chanceler, Julião Pais

<sup>66</sup> Bulas de 13 e 15 de Janeiro de 1224. Sousa Costa, *Mestre Vicente*, notas 232, 233 e 236.

<sup>67</sup> Cf. M.<sup>a</sup> João Branco, *Poder Real e eclesiásticos...*, pp. 505-558.

<sup>68</sup> Publicadas na sua maioria por Sousa Costa, *Mestre Vicente*, notas 129, 218, 228-236.

<sup>69</sup> Sousa Costa, *Mestre Vicente*, nota 218

<sup>70</sup> *Ibidem*, notas 228, 229.

<sup>71</sup> *Ibidem*, nota 136.

<sup>72</sup> Cf. nota 45.

<sup>73</sup> Conforme atestam os documentos exarados em Roma logo em Abril de 1224, onde se referem as queixas sobre o não cumprimento do privilégio concedido por Afonso II apresentadas pelos prelados quer do Porto, quer de Braga (Sousa Costa, *Mestre Vicente*, notas 243,244. Mais tarde em Outubro do mesmo ano, seria a vez do prelado de Coimbra apresentar semelhante reclamação (IANTT, *Sé de Coimbra*, Documentos eclesiásticos, m. 2, doc. 65).

<sup>74</sup> Como parece poder inferir-se da *Crónica Latina dos reis de Castela*, que nos fala de um pacto entre Afonso IX de Leão e Sancho II de Portugal, antes das campanhas de Elvas e Badajoz (*Crónica latina*, p. 73). Este encontro, levado a efeito muito antes da campanha de 1226, conforme nos refere a narrativa, teria como fim preparar uma frente conjunta de ataque. Viriam a ser as malogradas campanhas de Cáceres e Elvas, que o anônimo de Castela relata com enorme gáudio, como seria de esperar de alguém que pendia para o lado de Castela.

<sup>75</sup> A compatibilização das normas do direito com a prática dá resultados surpreendentes. A maioria dos casos compulsados nas crônicas da primeira metade do século XIII dão como resultado que a idade mais comum para assumir o trono é entre os 15 e os 16 anos. Afonso VIII de Castela foi aclamado com quinze anos, e o alçamento de Fernando III por rei deu-se quando tinha dezasseis anos. Em contrapartida, Pedro de Aragão e Luis IX de França, terão de aguardar pacientemente que suas mães lhes confirmem a maioridade apesar de já a terem ultrapassado. Parece pois difícil de definir, em muitos casos, esta trama. No entanto, embora se multipliquem os casos em que a fidelidade à barreira cronológica dos catorze anos foi deslocada para um lado ou para o outro, segundo os ditames da conveniência política, parece-me que podemos continuar a considerar os catorze anos como a idade de acesso à maioridade.

<sup>76</sup> Cf. nota 15. Repare-se como esse intervencionismo teve expressão até na questão de Sancho II contra o bispo Soeiro II de Lisboa. Em bula de 12 de Janeiro de 1224 Honório III agradece ao rei de Leão o apoio que dera ao bispo de Lisboa. Cf. Sousa Costa, *Mestre Vicente*, nota 231. Convém não esquecer que Afonso IX também tivera um papel de destaque na defesa dos interesses do arcebispo de Braga, Estêvão Soares da Silva quando ele tivera de fugir da sua arquidiocese nos inícios dos anos vinte, ainda durante o reinado de Afonso II.

<sup>77</sup> Sobre o argumento da inutilidade de Sancho, e os meandros jurídicos do processo, cf. E. Peters, *The Shadow King, Rex Inutilis in Medieval Law and Literature, 715-1327*, New Haven and London, Yale University Press, 1970, pp. 135-169.

Quadro I - Documentação régia de Sancho II durante os anos de 1224 a 1228

1224

Data	Local	Documento	Referência
1224, Janeiro,	Covilhã	Confirmação à Ordem do Hospital do couto feito por Af <sup>o</sup> Henriques à Ordem do Hospital, a D. Raimundo, procurador dos pobres de Jerusalém e a D. Airas, prior da Galiza e de Portugal	pub. por Delaville Le Roulx, <i>Cartulaire Général des Hospitaliers</i> , II, n.º 1780, pp. 316-317
1224, Março, 3	Constantim	Foral de Cidadelhe.	IANTT, <i>Chancelaria de Af<sup>o</sup> III</i> , L.º II, ff.17v-18; P.M.H., <i>Leges</i> , pp. 599-600
1224, Abril, 1	Lisboa	Doação a Rodrigo Pais, prior do Hospital, do castelo e vila de Ulgoso	Delaville Le Roulx, <i>Cartulaire Générale</i> , II, n.º 1784, p. 320
1224, Abril,	Lisboa	Carta de protecção aos bens da Igreja de Évora, bispo e cabido	ACSE, <i>Cabido da Sé</i> , RR II, b); <i>Cartulários</i> , CEC 3-III, doc. 85, pub in Tarouca, <i>A cidade de Évora</i> , doc. XI
1224, Abril,	Lisboa	Doação das dizimas dos quintos régios e das portagens e do pão e dos gados e de todas as causas que o rei tiver em Évora em Montemor e em Marvão	ACSE, <i>Cartulários</i> , CEC 3-III, doc. 86
1224, Maio, 7	Celeiros	Foral de Corva, em Jales	IANTT, <i>Forais Velhos</i> , f. 126v-127v; cit. por Herculano, <i>Hist. Portugal</i> , pp. 600-601
1224, Maio, 8,	s.l.	Foral de Noura e Murça	ANTT, <i>Chanc<sup>a</sup> Af<sup>o</sup> III</i> , L.º II, ff. 66-66v;
1224, Junho, 10	Santarém	Carta de protecção ao deão e seus creados e bens em Lisboa	BNLisboa, <i>Inv<sup>o</sup> Antigo da Sé de Lisboa</i> , f. 113v., pub. <i>DHCLx</i> , p. 182
1224, Julho, 10 ou 16	Santarém	Carta de protecção ao cabido de Lisboa, seus bens e criados	BNLisboa, <i>Inv<sup>o</sup> Antigo da Sé de Lisboa</i> , f. 120v, pub. <i>DHCLx</i> , p. 190
1224, Julho, 25	Coimbra	Carta de protecção aos homens, vassallos, servidores e bens de Santa Cruz, onde quer que estejam em seu reino. Detalhada descrição dos tipos de oficiais do mosteiro e recomendações aos ricos homens sobre sanções aos malfeitores e expulsão do reino	IANTT, <i>Santa Cruz de Coimbra</i> , DR, m. 2, doc. 34
1224, Novembro, 16	Guimarães	Confirmação da doação de Afonso Henriques e da confirmação de Sancho I da doação da vila de Paredes ao mosteiro galego de Tojos Altos	AHNacional de Madrid, <i>Sección Clero</i> , Tombo de Tojos Outos, fl. 36v., pub. <i>DSI</i> , doc. 226, III)
1224, Dezembro	s.l.	Carta de Couto ao mosteiro de Tarouquela,	Alexandre Herculano, <i>História de Portugal</i> , p. 607
1224, Dezembro	Guimarães	Doação do reguengo de Sá a Santo Tirso	J. P. Ribeiro, <i>Diss. Cronol.</i> , I, Apend. 52

## 1225-1228

1225, Junho, 6	s.l.	Carta de Foral a Santa Cruz de Vilarça.	IANTT, <i>Chanc<sup>a</sup> Af<sup>o</sup> III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 68v-70 pub: PMH, <i>Leges</i> , pp. 601-604
1225, Junho, 18	Santarém	Carta de protecção ao mosteiro de Chelas.	IANTT, <i>Mosteiro de Chelas</i> m. 10, doc. 185
1225	s.l.	Carta de Foral de Abreiros	IANTT, <i>Chanc<sup>a</sup> Af<sup>o</sup> III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 66v; pub: PMH, <i>Leges</i> , pp. 604-605
1226, Abril	s.l.	Foral de Alijó	IANTT, <i>Chanc<sup>a</sup> Af<sup>o</sup> III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 5v-6; pub: PMH, <i>Leges</i> , pp. 605-606
1226, Junho, 22	Elvas	Ordem do rei para lhe serem comunicados os termos da vila de Mogofores, que ele dera a João Dias, <i>pro hereditate</i> .	IANTT, <i>Sê de Coimbra</i> , 2. <sup>a</sup> incorp., m. 8, doc. 365
1226 (Junho, 24?)	s.l.	Carta de definição e demarcação dos termos de Marvão	IANTT, <i>Gavetas</i> , III, m. 3, doc 7
1226 (Junho?)	s.l.	Carta de foral a Marvão, segundo o foro de Evora	IANTT, <i>Núcleo Antigo</i> , NA 469; pub: PMH, <i>Leges</i> , 606-607
1226, Julho, 29	Elvas (cerco de)	Doação da vila de Mogofores, a João Dias e sua mulher Beatriz, que lhe couta, <i>iure hereditario in perpetuum</i> pelo muito serviço que este lhe prestou e presta	IANTT, <i>Sê de Coimbra</i> , 2. <sup>a</sup> incorp., m. 8, doc 372
1226, Julho	Elvas	Doação a Afonso Mendes dos direitos régios no couto de Paredes, como paga pelo muito serviço e risco de vida que este cavaleiro tomou para salvar o rei em Elvas.	cit Herculano <i>História de Portugal</i> , p. 609
1227, Junho, 24	Coimbra	Carta ao Concelho de Lisboa, com determinações sobre protecção dos alvazis da cidade	AMLx, <i>Livro dos Pregos</i> , doc. 7, f. 28v- 29
[1228- 1229]		Foral de Sortelha	IANTT, <i>Gavetas</i> , XV, m. 3, doc. 7 Pub: PMH, <i>Leges</i> , 608-610

**Quadro II - Oficiais superiores e sua rotatividade durante os anos de 1223-1228**

<b>Data</b>	<b>Chanceleres</b>	<b>Alferes</b>	<b>Mordomos</b>	<b>Fonte</b>	<b>Notas</b>
1223, Maio	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Pedro Anes	IANTT, <i>Gavetas</i> , VII, m. 6, doc. 3	Solene, com vestígios de selo
1223, Junho, 23	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Pedro Anes	IANTT, <i>Gavetas</i> , I, m. 1, doc. 1	Marcas de 5 selos
1223, Junho	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Pedro Anes	IANTT, <i>Mitra de Braga</i> , Cx. 1, doc. 81	
1223, Junho	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Pedro Anes	IANTT, <i>Ibidem</i>	
1223, Julho				IANTT, <i>Sê de Coimbra</i> , DR., m. 2, doc. 45	Carta aberta, com selo
1223, Julho				IANTT, <i>Sê de Coimbra</i> , DR., m. 2, doc. 46	Carta aberta, com marcas de selo
1223, Setembro 13			Martim Anes	IANTT, <i>Chancelaria Afonso III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 29-29v	Cópia. No final anota-se que esta carta não tinha selo nem sinal e que o rei costumava selar suas cartas
1223, Dezembro, 24	Gonçalo Mendes			IANTT, <i>Chancelaria Afonso III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 1-1v	Cópia. No final anota-se que esta carta não tinha selo nem sinal e que a lista de nomes dados como confirmantes fora feita por outra mão, sendo a carta uma minuta
1223,				IANTT, <i>Mosteiro Santo Tirso</i> gaveta 9, apud J. P. Ribeiro, <i>Diss. Cronol.</i> , I, apend. 51, p. 272	Carta aberta, com selo
1224, Janeiro	Gonçalo Mendes	Martim Anes		Delaville Le Roux, <i>Cartulaire Général des Hospitaliers</i> , doc. 1780, pp. 316-317	Cópia inserida num cartulário do século XIV.
1224, Março, 3				IANTT, <i>Chancelaria Afonso III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 17v-18	Cópia. Não menciona ausência de selo.
1224, Abril, 1	Gonçalo Mendes	Henrique Mendes		Delaville Le Roux, <i>Cartulaire Général des Hospitaliers</i> , doc. 1784, pp. 320	Cópia inserida num cartulário do século XIV
1224, Abril				ACSE, RR, II, b)	Publica forma de 15/10/1300 onde se copia a carta aberta de Sancho II.
1224, Abril				ACSE, <i>Cartulários</i> , CEC, 3, III, doc. 86	Cópia de carta aberta em cartulário do século XIV
1224, Maio, 7				IANTT, <i>Forais Velhos</i> , ff. 126v-127v. Pub. PMH, <i>Leges</i> , pp. 600-601	Cópia. Refere que o documento do qual foi transcrito não tinha selo nem sinal
1224, Maio, 8				IANTT, <i>Chancelaria Afonso III</i> , L <sup>o</sup> II, ff. 66-66v	Cópia de documento solene.
1224, Junho, 10				BNLx, <i>Inventário Antigo da Sê de Lisboa</i> , f. 113	Apenas existe o resumo.
1224, Julho, 10/16 (?)				BNLx, <i>Inventário Antigo da Sê de Lisboa</i> , f. 120v	Apenas existe o resumo

1224. Julho, 25				IANTT. <i>Santa Cruz de Coimbra</i> DR, m. 2, doc. 34	Carta aberta com restos de fio de seda a marcas de selo
1224. Novembro, 16	Gonçalo Mendes			AH Nacional de Madrid. <i>Seccion Clero</i> , Tumbo de Tojos Outos. fl. 36v. pub. DSI, doc. 226. III	Cópia em tombo
1224. Dezembro	Gonçalo Mendes	João Fernandes	Gonçalo Mendes	Alexandre Herculano. <i>Historia de Portugal</i> , p. 607.	Cópia de documento em publica forma de 1469.
1224. Dezembro	Gonçalo Mendes	João Fernandes	Gonçalo Mendes	J.P. Ribeiro. <i>Dissertações Cronologicas</i> . 1. apend. 52	Solene, selado
1225. Junho, 6	Gonçalo Mendes	Fernando Fernandes	João Fernandes	IANTT. <i>Chancelaria Afº III</i> , Lº II, ff. 68v-70, pub. PMH, <i>Leges</i> , pp. 601-604	Cópia de doc. solene
1225. Junho, 18				IANTT. <i>Chelas</i> , m. 10, doc. 185	Carta aberta com marca de selo
1225. Agosto				ANTT. <i>Chancelaria Afº III</i> , ff. 66v. pub. PMH, <i>Leges</i> , pp. 604-605	Cópia. No final menciona-se que a carta não apresentava selo.
1226. Abril				ANTT. <i>Chancº Afonso III</i> , Lº II, ff. 5v-6, pub. PMH, <i>Leges</i> , pp. 605-606	Cópia. No final menciona-se que a carta não apresentava selo nem sinal
1226. Junho, 22				IANTT. <i>Se de Coimbra</i> , 2ª incorp., m. 8, doc. 365	Carta aberta. Restos de fita de pergaminho de onde pendia selo
1226 (Junho, 24?)	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Abril	IANTT. <i>Gavetas</i> , III, m. 3, doc. 7	Sem selo
1226. (Junho/Julho)	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Abril (?)	IANTT. <i>Nucleo Antigo</i> NA 469, pub. PMH, <i>Leges</i> , 606, 607	Solene. Restos de fio de seda e marca de selo.
1226. Julho, 29	Gonçalo Mendes	Martim Anes	Martim Sanches	ANTT. <i>Se de Coimbra</i> , 2ª incorp., m. 8, doc. 372	Solene, com vestígios de fio de seda e marcas de selo
1226. Julho	Mestre Vicente	Martim Anes	João Fernandes	Cit. Herculano. <i>Historia de Portugal</i> , p. 609	Cópia em publica forma de 1372 feita em Pendorada
1227. Junho, 24				AMLx. <i>Livro dos Pregos</i> , doc. 7, f. 28v-29	Cópia de carta aberta
[1228-1229]	Mestre Vicente	Martim Anes	Pedro Anes	IANTT. <i>Gavetas</i> , XV, m. 3, doc. 7, pub. PMH, <i>Leges</i> , 608-610	

# VIVÊNCIAS JURISDICIONAIS DO COUTO DE S. PEDRO DE RORIZ

## Fragmentos de Memória de uma Microsociedade

ROSÁRIO BASTOS

### Sumário

Sendo a temática da *Memória e Sociedade* o mote das reuniões de trabalho do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares no presente ano lectivo (1999/2000), apresentamos um trabalho que almeja captar, a uma micro escala, a organização de uma sociedade delimitada ao couto de Roriz, nomeada-mente no que concerne à jurisdição aí praticada. Correlacionando as duas vertentes de análise propostas (memória e sociedade), procurámos aferir quais os eventos que tinham subsistido em registo escrito e o porquê da selecção destes e não de outros, em ordem a percebermos os mecanismos subjacentes à selecção da(s) memória(s) nesse lugar, naquele tempo.

Toda a produção historiográfica almeja exumar, analisar e interpretar segmentos de memória, integráveis numa realidade cognitiva mais vasta, subjacente à construção estrutural de uma identidade, forçosamente individualizada pelos seus matizes; em geral, estes matizes provêm de um passado imemorial, passe o paradoxo, pois de preservação de memória se trata.

Dos vários níveis de análise possíveis e no âmbito de uma temática que vem sendo nosso objecto de estudo de há uns anos a esta parte, optámos por abordar aqui os padrões fundamentais que orientavam a convivência dos moradores do couto do mosteiro crúzio de S. Pedro de Roriz, no actual concelho de Santo Tirso.

Atente-se que no vertente caso, bem como em senhores congêneres, esta convivência obedecia a duas grandes linhas norteadoras: a das relações político-institucionais, por um lado e, por outro, a das relações socio-económicas. Ambas se entrecruzam e complementam. Todavia, vamos tentar isolar o mais possível o carácter político-institucional emergente do estudo do couto de Roriz, na tentativa de captar o nível de jurisdição aí praticado, designadamente no que concerne:

- aos tipos de comportamentos prescritos e proscritos;

- aos oficiais designados para a salvaguarda e manutenção dos preceitos estipulados;
- às instâncias jurídicas consignadas para os oficiais do couto, bem como às instâncias de recurso;
- à operacionalidade e eficácia de toda a estrutura jurisdicional detectada.

Enunciados os pressupostos e objectivos deste trabalho passemos à apresentação do instituto religioso que lhe dá corpo: o mosteiro de S. Pedro de Roriz.

### 1. Breve Historial de S. Pedro de Roriz

Neste, como na maioria dos cenóbios do norte de Portugal, torna-se extraordinariamente difícil determinar as suas origens e fixar a data da sua fundação.

Américo Costa, ao transcrever uma passagem – aliás duvidosa – da *Corografia Portuguesa* do Padre Carvalho da Costa, situa a fundação de Roriz no século VIII<sup>1</sup>. Por seu turno, Pinho Leal, muito embora sem referir a fonte em que se baseou, remete a origem deste mosteiro para o ano de 887, quando D. Afonso Magno reinando em Leão, Portugal e Galiza o deu à condessa Numa Dona<sup>2</sup>. Já o *Livro Velho de Linhagens* refere que «D. Nuno Velho el Vejo foi casado com Elvira Toures, filha de D. Toure Çarnão que fez Vairão e Roriz»<sup>3</sup>.

Manuel Luis Real e Nuno Sá, depois de analisarem criticamente esta última referência e após terem delineado a genealogia desta D. Elvira Toures ou Touriz, estabelecem a alegada fundação do mosteiro de Roriz na segunda metade do século XI<sup>4</sup>. Na verdade, a primeira referência documental alusiva a Roriz surge-nos em 1096 quando o mosteiro permuta umas propriedades que tem em S. Tomé de Negrelos e Monte Córdova por uma herdade situada em Negrelos, pertencente a *Gotierre Suaz e Unisco Osendiz*<sup>5</sup>. Este escambo enquadra-se perfeitamente num processo bastante vulgar, verificado em instituições semelhantes, materializado numa autêntica estratégia de afirmação, baseada na aquisição e organização do património fundiário, como se comprova pelo quadro apresentado no apêndice n.º I, em anexo<sup>6</sup>. Recorde-se que, para a época, a terra era simultaneamente fonte de poder e garante de riqueza.

No que respeita à observância do primitivo cenóbio nada podemos afirmar com segurança. Tem-se assumido, consensualmente, que o primeiro monarca português doou S. Pedro de Roriz aos cruzios, no ano de 1173. É provável que a passagem para os cônegos regrantas se tenha situado por esta altura pois:

- Santa Cruz de Coimbra, casa-mãe dos cónegos regrantes em Portugal, estava já fundada desde 1131<sup>7</sup>;
- D. Afonso Henriques nutria uma especial predilecção por Santa Cruz, pelo que não seria de estranhar uma certa prodigalidade para com este instituto religioso;
- A nova corrente monástica adoptada e difundida pelos Crúzios constituía simultaneamente, uma esperança de sobrevivência para os decrepitos mosteiros de tradição visigótica e uma alternativa aos interesses instalados da alta nobreza profusamente aliados a Cluny, sobretudo no norte do país<sup>8</sup>;
- Outros cenóbios semelhantes tenderam a abraçar esta observância em datas próximas (v.g. um diploma de S. Simão da Junqueira, datado de 1151, que refere explicitamente a *norma Sancti Augustini*)<sup>9</sup>;
- No último quartel do século XII, os cónegos teriam principiado a reconstruir, desde os alicerces, a igreja do mosteiro, o que indicia uma nova fase e um novo alento na história de Roriz, que poderiam ter por base a adopção da nova observância<sup>10</sup>.

No entanto, em boa verdade, apenas encontramos referência explícita à Ordem de Santo Agostinho numa composição amigável, de 15 de Junho de 1282<sup>11</sup>.

Quanto à diocese em que estava integrado, Roriz, à semelhança do “vizinho crúzio” S. Miguel de Vilarinho e de outros mosteiros situados entre os rios Ave e Tâmega, foi sendo alvo das imbricadas disputas que envolveram o estabelecimento inequívoco da fronteira sul/sudoeste da arquidiocese de Braga. De facto, pelo Breve de Calisto II, datado de 1120, no qual se estabelecem os limites do bispado do Porto, o mosteiro de Roriz ficara a pertencer à diocese portuense<sup>12</sup>. Não obstante, sucederam-se os litígios entre as dioceses do Porto e de Braga por causa da demarcação entre a foz do Corgo e o rio Ave, em Santo Tirso. «*Os arcebispos de Braga insistiam em que a diocese do Porto não ultrapassava uma linha que, da foz do Corgo, subia o Marão e passava pelo castro de Vila Chã e ponte de Amarante, descendo o Tâmega até Santo Isidro, onde inflectia para o Ave, que atingia em Santo Tirso, inscrevendo na jurisdição bracarense, além de muitas outras, as paróquias de Lousada e Burgães*». No fundo, o pomo da discórdia residia na interpretação prática a dar à expressão “antigos limites da diocese”, ou seja, em apurar com rigor os limites da fase anterior à invasão árabe<sup>13</sup>.

Na *Centúria Quatrocentista* viveu-se uma fase de acalmia entre as duas dioceses, a respeitarem mutuamente as balizas territoriais das suas circunscrições. Nesta altura Roriz já pertencia à arquidiocese de Braga e assim ficaria até 1881, quando, pela bula *Gravissimum Christi Ecclesiam*, se deu corpo à reorganização

administrativa eclesiástica do reino<sup>14</sup>. A partir de então e até hoje Roriz passou a fazer parte integrante da diocese do Porto.

Neste momento não pretendemos traçar uma panorâmica de S. Pedro de Roriz em tempos medievos. Cumpre-nos, isso sim - e para concluir esta breve alusão ao historial do mosteiro em foco - relembrar que este cenóbio fora também ele objecto de reestruturação, na sequência das directrizes reformistas emanadas de Trento<sup>15</sup>.

Tendo chegado a estar prevista a sua integração na Congregação de Santa Cruz, acabou por ser extinto e o seu património incorporado na poderosíssima Companhia de Jesus. Em 1573 o Papa Gregório XIII concedeu a anexação de Roriz ao Colégio de S. Paulo, sediado em Braga, com vista a que os seus rendimentos custeassem as obras do referido Colégio<sup>16</sup>. Com esta determinação ficaram os cruzios definitivamente privados deste mosteiro, como nos descreve, algo inconformado, D. Nicolau de Santa Maria: *«Tambem perderão os mesmos Conegos o Mosteiro Antigo de S. Pedro de Ròriz, por acharem sempre contra si ao Infante Cardeal Henrique, porque fundãdose o Collegio da Companhia de S. Paulo de Braga pelloos annos de 1560 succedeo vagar o dito Mosteiro de Ròriz por morte do vltimo Commendatario, & com estar prometido à nossa Congragação de Santa Cruz de Coimbra, se applicou ad tempus pera as obras da Igreja do dito Collegio de Braga, mas como são já passados quasi cem annos, & as obras da dita igraya se não acabem, poucas esperanças podemos ter deste Mosteiro tornar à nossa Ordem Canonica»*<sup>17</sup>.

Foram tempos conturbados estes da passagem de Roriz para a Companhia de Jesus.

No final do ano de 1572 e estando já o priorado vago por morte de Luis Fernandes d'Ouriques, o arcebispo de Braga, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, viu-se compelido a lançar a mais grave pena canónica - a excomunhão - sobre todos os que furtassem os haveres do mosteiro. E muitos seriam os prevaricadores uma vez que, quando Martim Bravo, meirinho eclesiástico de Braga, se deslocou a Roriz para fazer o inventário dos bens aí existentes, verificou que *«allguas pessoas com pouquo temor de Deos e grande dano de suas consciencias despegarom e levarom das ditas casas do prior ho pão vinho e as ditas peças e papeis e todo ho movel que nellas estava e era de muito peso e o levarom de noite e de dia em muitos cajos e não deixavom mais nas ditas casas e mosteiro mais que allguas vasilhas de pão e vinho despegadas e allguas cadeiras velhas e huum leito velho»*<sup>18</sup>.

Contudo, os desmandos não se ficaram por aqui. Num diploma de 1592 pode ler-se o seguinte: *«nas bullas da união do dito mosteiro ao collegio [de S. Paulo] consta Sua Santidade [h]aver por bem de extinguir os coneguos do mesmo mosteiro e fallecidos elles não [h]ouvesse mais que huum vigario com a porsão*

*taxada nas ditas bullas. E por hora ser fallecido huum dos dous coneguos que ainda [h]avia e o outro ser muito velho e ficar soo no dito mosteiro pedio licença para se hir morar a Guimarães ahonde hora estaa e se lhe daa sua porção inteira. E o vigairo do dito mosteiro depois que se vio sem coneguos não quis aceitar carrego alghuum da saacristia nem ter cuidado da igreja nem dos altares nem fechar nem abrir as portas nem benzer agoa benta dizendo que herão cousas que os coneguos fazião e que o não ha de fazer sem particular estipendio*<sup>19</sup>.

Andava a casa sem "rei nem roque" como soe dizer-se. A Companhia de Jesus interessaria sobretudo salvar o património descurando, eventualmente, o cumprimento das obrigações pastorais inerentes à posse da paróquia e respectivo benefício. Mas interessar-lhe-ia também acautelar a manutenção dos privilégios e mercês adquiridos por Roriz, ainda em tempos cruzios. É exactamente sobre um destes privilégios, porventura um dos mais importantes, que nos debruçaremos de imediato.

## 2. A jurisdição do couto de S. Pedro de Roriz

### 2.1 Enquadramento geral

António Manuel Hespanha define de forma clara e precisa o que entender por **couto**: *«terra tornada imune por concessão expressa do rei (carta de couto), na qual se indicavam os limites geográficos da terra coutada e o âmbito da imunidade (que podia não se estender a todos os direitos reais, embora o significado normal da expressão couto correspondesse a uma isenção geral)»*<sup>20</sup>. No tempo de D. Dinis coutar uma terra significava *«escusar os seus moradores da hoste e do fossado, do foro e de toda a peita»*; ou seja, *«desta isenção ou imunidade decorria, para o senhor, a possibilidade de se substituir ao rei, não só na cobrança das prestações inerentes ao poder real (...), como no exercício da justiça (embora, entre nós, o rei sempre tenha reservado para si a punição de certos crimes mais graves e, de qualquer modo, a justiça de segunda instância ou apelação e a correição)»*<sup>21</sup>.

Os coutos portugueses (e peninsulares, em geral) apresentaram características *sui generis*, as quais, em última análise, contribuem para que se tenha que distinguir o regime jurídico-político da nossa Idade Média do chamado regime feudal típico. Vejamos:

- a terra coutada era cedida gratuitamente (o concessionário não ficava sujeito a prestações económicas ou outras obrigações particulares);
- resultava da vontade expressa do monarca que transferia para o senhor muitos dos seus poderes magestáticos, reservando contudo para si

algumas prerrogativas importantes (expressas, v.g., na limitação do livre exercício da justiça);

- a concessão era temporária e, portanto, salvaguardava-se a sua não hereditariedade, estando sempre sujeita a confirmação quer “de rei a rei” quer “por sucessão”;
- não implicava preitos de vassalagem, distinguindo-se assim das concessões feudais em que a vassalagem era requisito essencial<sup>22</sup>.

Os reis portugueses estiveram sempre muito atentos à ambição dos senhores que, amiudadamente, procuravam alargar os seus privilégios à custa da extorsão e do abuso. Assim, estabelecidas as fronteiras territoriais, um considerável esforço dos nossos monarcas, a partir do século XIII, foi no sentido de obrigarem à exibição e confirmação dos títulos dos direitos senhoriais através das *Inquirições e Confirmações*<sup>23</sup>.

D. Afonso IV, fiel à tradição centralizadora encetada por seu avô e desenvolvida por seu pai, foi particularmente implacável no que respeita à averiguação da legitimidade da posse e usufruto das jurisdições praticadas nos coutos do reino<sup>24</sup>.

## 2.2 O caso em apreço

Mau grado não tenhamos encontrado a carta de couto de Roriz, através de uma tradição oral que perdurou até ao reinado de D. Dinis sabemos que o *couto de Roriz he por padrões e por marcos e dizem as testemunhas douvyda que o coutou a rainha dona Tareija*<sup>25</sup>.

Através do famoso traslado de Fernão Lopes, datado de 28 de Julho de 1451 e outorgado a instâncias de D. Afonso V para satisfazer um pedido de Dom João, prior do mosteiro de Roriz, ficamos a conhecer a *Enquiriçom que foy tirada sobre o couto de Roriz per onde parte e as divisões delle segundo em ella faz mençam da qual nom se escrepve della mais que o ditado de tres testemunhas porquanto todas falam per huã guisa e se nom fazer prolixidade da scriptura*<sup>26</sup>. Da leitura da inquirição (cuja sinopse apresentamos no apêndice n.º 2, em anexo), podemos inferir que as matérias visadas foram:

- 1.º - A existência do couto e sua delimitação;
- 2.º - A eleição dos juizes;
- 3.º - A jurisdição praticada pelos juizes;
- 4.º - A eleição dos mordomos e chegadores e respectivas funções;
- 5.º - A eleição dos jurados e respectivas funções;
- 6.º - A jurisdição praticada pelos jurados;
- 7.º - As apelações;

- 8.º – A eleição dos almotacés e respectivas funções;
- 9.º – Os homizios;
- 10.º – A jurisdição dos priores;
- 11.º – A fundamentação dos testemunhos prestados.

As três testemunhas inquiridas foram Martim Esteves de Pegueiros, morador no couto, Martim Gonçalves de Gelido e Domingues Geraldês, frade de Roriz. Todas elas apresentaram relatos muito coincidentes; talvez por isso D. Afonso IV, na sua carta de sentença (1336, Maio, 7 – Santarém), viesse a confirmar o testemunho da situação jurisdicional do couto atestado pelos inquiridos. Tendo por base o diploma afonsino conseguimos perspectivar a seguinte realidade vigente no couto de Roriz no segundo quartel do século XIV<sup>27</sup>:

OFICIAIS DO COUTO	ENTIDADE(S) ELEITORA(S)	ÂMBITO ELEIÇÃO	DATA DE	FUNÇÕES	INSTÂNCIAS DE RECURSO
• Juiz do Couto <sup>28</sup>	• Homens do couto reunidos no lugar da Peneda	• Cível (1.ª instância)	• Dia de S. João Baptista (p/ 2, 3 ou mais anos)	• Ouvir os feitos dos moradores do couto e de outos que vinham demandar direito	• 2.ª Inst. - Prior do mosteiro • Última Inst. - REI
• Mordomos e Chegadores <sup>29</sup>	• Prior do mosteiro			• Penhoras • Entregas • Execução das sentenças do juiz	
• Jurados	• Prior do mosteiro e juiz do couto			• Mandar cerrar os pães • Guardar as devesas e as vinhas • Prender os malfeitores e entregá-los ao juiz ou meirinho do Rei em caso de que-rela crime	
• Almotacés	• Prior do mosteiro e juiz do couto			• Almotaçavam o pão, o vinho, as carnes, pescados e outras coisas	

Da observação do quadro podemos imediatamente depreender o seguinte:

- 1- o esquema judiciário do couto de Roriz inscreve-se no normal exercício dos privilégios jurisdicionais dos senhores (aqui representados pelo Prior-mor do mosteiro), aos quais competia apenas a jurisdição intermédia, ou seja: nem podiam julgar em primeira instância nem decidir em última<sup>30</sup>. Note-se, porém, que o mecanismo de eleição dos juizes do couto parecendo perfeitamente "democrático" estava, em última análise, sujeito à confirmação do prior que podia formalizar a escolha ajuramentando o novo juiz ou, pura e simplesmente, inviabilizar o processo. Na prática, o prior controlava o exercício da justiça de primeira instância e a dita jurisdição intermédia, escapando-lhe o recurso em última instância e a jurisdição crime.
- 2- Excepção feita ao juiz, os restantes oficiais do couto eram designados directamente pelo Prior e as suas funções equiparavam-se às dos seus congéneres municipais, reflectindo uma estrutura organizativa *para-concelhia*. Assim, fazemos eco das palavras de José Marques quando afirma que *«a grande diferença dos coutos em relação aos concelhos residia na fonte do poder dos seus magistrados e oficiais, que eram investidos nessas funções por via hierárquica, descendente, enquanto os magistrados e oficiais concelhios as recebiam com os poderes a elas inerentes por via electiva»*<sup>31</sup>.

Segue-se um hiato de quase duzentos e cinquenta anos durante o qual nada nos é possível apurar acerca da jurisdição do couto de S. Pedro de Roriz. Só em 1579, estando já o mosteiro anexo ao Colégio de S. Paulo, sabemos terem os moradores do couto pedido licença para mudarem o local onde se faziam as audiências do lugar da Peneda para o da Rola. Para o efeito argumentavam que a Peneda *«he lugar mui incomodo por estar mui afastado de povoado em huã campina e agra que se costuma semear todos os annos onde se faz por essa causa dano nas novidades em tempo de chuva e calma e os juizes não podem nelle fazer as audiencias por estar em despovoado sem terem onde se recolham nem [h]aver aparelho d'onde os escrivães possão fazer seus officios e assi mesmo estar em parte d'onde não há gente nenhuã que possa lançar nos beens que por arrematação se vendem por ser despovoado alem d'outros muitos inconvenientes que nisto há pollos quaes os juizes fazem poucas audiencias no dito lugar para isso assinado e assy se dexa de administrar justiça as partes»*<sup>32</sup>.

A última referência que conseguimos obter data de 17 de Agosto de 1588, quando o procurador do couto requereu ao juiz do mesmo que mandasse refazer os caminhos, o que o dito juiz logo mandou executar pelos seus jurados e quadrilheiros<sup>33</sup>.

Aqui perdemos o «rasto» do couto de S. Pedro de Roriz. Porém, estes dois exemplos levam-nos a pressupor que, mesmo sob a alçada dos Padres da Companhia de Jesus, o funcionamento jurídico do couto se manteria semelhante ao verificado nas inquirições afonsinas. Continuavam a existir juizes que faziam as audiências num local determinado para o efeito, sendo coadjuvados por oficiais subalternos.

## Conclusão

Lembremos os objectivos propostos no início deste trabalho para concluir que: a regulamentação da convivência dos e com os moradores do couto de Roriz se inscrevia nas prescrições jurídicas coevas, as quais subentendiam sempre o respeito pelos usos e costumes. Ficavam os acusados sujeitos ao julgamento do juiz do couto que accionava a «máquina judicial» através de um conjunto de oficiais menores. Estes ocupavam-se indiscriminadamente de assuntos de natureza económica, fiscal e judicial. Mas se a querela fosse de natureza criminal, então cabia aos jurados prender os malfeitores e entregá-los à justiça régia, fazendo-os chegar ao juiz de Refojos de Riba de Ave, em cujo julgado o couto de Roriz estava inscrito.

Desta forma, os monarcas retiveram simultaneamente:

1. o direito de julgar em última instância os feitos cíveis (como julgamos ter deixado claro ao longo da nossa exposição);
2. o direito de julgar os pleitos de natureza criminal, em todas as instâncias.

Mesmo não sendo absolutos, os privilégios jurisdicionais foram constantemente defendidos e preservados. Desta forma se explica o pedido de traslados efectuado em meados do século XV por D. João, prior de Roriz; desta forma se explica igualmente que os jesuítas, já em posse do mosteiro, tenham conservado a estrutura jurisdicional vigente no couto.

Assim se viveu e conviveu; assim se julgou e condenou no couto de S. Pedro de Roriz.

Ao seu nível, este couto teve uma orgânica semelhante ao de muitos outros cenóbios. Não se pretendeu, em absoluto, apresentar neste trabalho um caso extraordinário ou singular. É nosso entender que é também na compilação e estudo destes fragmentos de memória, aparentemente insignificantes e vulgares, que devemos procurar o conhecimento e compreensão das raízes profundas da nossa sociedade.

# APÊNDICES

## N.º 1

### MECANISMOS DE AQUISIÇÃO E ORGANIZAÇÃO PATRIMONIAL DO MOSTEIRO DE RORIZ NO SÉCULO XII (a)

DATA	NATUREZA DO CONTRATO	OBJECTO CONTRATADO	LOCALIZAÇÃO	OUTORGANTE(S)	DESTINATÁRIO(S)	FONTE
1115, Jul., 28	Escambo	Vila da Varzea e uma herdade da mesma (em troca de uma herdade de S. Martinho de <i>Pelelis</i> que era de Roriz)	Riba d'Ave, abaixo do Monte Cavalos	<i>Menendo Veilaz</i> e <i>Aragunti Gondezindiz</i> , sua mulher	<i>Suario Onoriguiz</i> , prior de Roriz e seu convento	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 1
1115, Dez., 21	Venda	Herdade do Monte	Vila de Negrelos, onde corre o rio Vizela	Suariz Sorezendiz	<i>Odorio Petriz</i> e <i>Unisco Menendiz</i> , sua mulher	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 2
1116, Nov., 28	Doação 'pro anima'	Igreja de S. Pedro de Avioso e outras propriedades	S. Pedro de Avioso, Varzea, Paderne e Canaveses	<i>Menendo</i> , filho de <i>Gundiçalviz</i> , e <i>Exemena Plagiz</i> , sua mulher	Mosteiro de Roriz	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 3
1163, Mar., 20	Venda	1/4 de uma herdade e de todo o que possuía de S. Romão até S. Mamede	Lugar do Causo, no limite da vila de Negrelos	Garcia Garcizi	<i>D. Arias</i> , prior de Roriz e seu convento	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 4
1164, Out., 22	Venda	1 herdade	Vila de Lordelo, abaixo do Monte Cavalos, onde corre o rio Vizela	<i>Pelagio Suariz</i> e <i>Maria Petriz</i> , sua mulher	<i>D. Arias</i> , prior de Roriz e seu convento	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 5
1166, Abr., 30	Venda	1/8 de uma herdade	Vila <i>Esteriz</i> , abaixo do Monte Grande, onde corre o rio Tãmega	<i>Ermezinda Menendiz</i> , abadessa	<i>Petro Gundiçalvici</i> e <i>Maria Menendiz</i> , sua mulher	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 6
1171, Set., ?	Venda	1 herdade	Vila de Lordelo, abaixo do Monte Cavalos, onde corre o rio Vizela	<i>Pelagio Gunçalviz</i> e <i>Elvira Gunçalviz</i> , sua mulher	<i>D. Arias</i> , prior de Roriz e seu convento	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 7
1185, Jul., ?	Amigável composição (b)	Igreja de S. Paio e 1 casal que foi de <i>Maior Toeriz</i>				T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 8
1189, Nov., ?	Prazo fatiosim	1 sessega e moinho	Lugar de Calvos, no rio Cávado	<i>D. Arias</i> , prior de Roriz e seu convento	Petro Venegas	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 9
1193, Jul., ?	Venda	1 leira	Limite da Vila de Lordelo	<i>Petro Pelaiz</i> , seus irmãos e <i>Elvira Arias</i> , sua mãe	Petro Petriz	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço
1195, Jun., ?	Venda	1 herdade	Vila de Samoça, abaixo do Monte Penouco, onde corre o rio Vizela	<i>Pelagio Eriz</i> e <i>Maria Eriz</i> , sua irmã	?	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 11
1199, Jan., ?	Venda	1/2 de um casal	Vila de Negrelos, abaixo do Monte Penouco, onde corre o rio Vizela	<i>Marina Petriz</i> e <i>Martinus Petriz</i> , seu filho	<i>Pelagio</i> , prior de Roriz e seu convento	T. T. S. <i>Pedro de Roriz</i> , Maço único, doc. 12

- (a) Obviamente que o processo de aquisição e organização patrimonial do mosteiro de Roriz se irá prolongar pela Centúria de Duzentos. No entanto, julgamos que esta amostragem já nos permite ilustrar o pretendido.
- (b) Na verdade este documento envolve uma estratégia de afirmação e aquisição patrimonial já que por esta composição estabelecida entre D. Arias, prior de Roriz, e Afonso *Fubertiz* (as duas partes litigantes) ser pôs termo à contenda decorrente da posse da igreja de S. Paio. O mosteiro de Roriz ficou, para sempre, em posse da dita igreja, contra o pagamento de 5 soldos que o referido Afonso *Fuberti* logo recebeu.

## N.º 2

### SINOPSE DA INQUIRIÇÃO TIRADA SOBRE O COUTO DE RORIZ (a)

#### 1.º ARTIGO - [Sobre a existência do couto e sua delimitação]

<b>Martim Esteves de Pegueiros</b> , morador no couto de Roriz	O mosteiro tem um couto 'de rador de sy' partido por marcos e divisões. Apresenta as delimitações.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	O mosteiro tem um couto 'de rador de sy' partido por marcos e divisões. Apresenta as delimitações.
<b>Domingues Gerales</b> , frade de Roriz	O mosteiro tem um couto em redor, partido por marcos e divisões. Apresenta as delimitações.

#### 2.º ARTIGO - [Sobre a eleição dos juizes do couto]

<b>Martim Esteves de Pegueiros</b> , morador no couto de Roriz	O prior (à semelhança do que faziam os seus antecessores) mandava chamar os homens do couto, no dia de S. João, ao lugar da Peneda, para elegerem entre eles um juiz por 2, 3 ou mais anos (mas, p. ex. Pedro Anes, abade de Santa Maria, foi juiz aproximadamente durante 20 anos). Apresenta nomes de antigos juizes do couto.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	O prior (à semelhança do que faziam os seus antecessores) mandava chamar anualmente os homens do couto, no dia de S. João, ao lugar da Peneda, para elegerem entre eles um juiz; (mas, p. ex. Pedro Anes, abade de Santa Maria, foi juiz "grande tempo"). Apresenta nomes de antigos juizes do couto.
<b>Domingues Gerales</b> , frade de Roriz	Disse que vira os priores do mosteiro mandar chamar anualmente os homens do couto ao lugar da Peneda, para elegerem entre eles um juiz. Apresenta nomes de

#### 3.º ARTIGO - [Sobre a jurisdição dos juizes do couto]

<b>Martim Esteves de Pegueiros</b> , morador no couto de Roriz	Os juizes ouviam os feitos civeis dos moradores do couto e outros que vinham demandar direito. Os feitos crime eram levados ao juiz de Refojos.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Os juizes ouviam os feitos civeis dos moradores do couto e outros que vinham demandar direito. Os feitos crime eram levados ao juiz de Refojos 'que era d'El Rey'.
<b>Domingues Gerales</b> , frade de Roriz	Os juizes ouviam os feitos civeis dos moradores do couto e outros que vinham demandar direito. Os feitos crime eram levados ao juiz de Refojos, em cuja jurisdição o dito couto jaz.

4.º ARTIGO - [Sobre a eleição dos mordomos e chegadores do couto e respectivas funções]

<b>Martim Esteves de Pegueiros.</b> morador no couto de Roriz	Os priores do mosteiro metiam mordomos e chegadores no couto, os quais faziam as penhoras e as entregas por mandado dos juizes e 'cumprião as sentenças que davão esses juizes'. Como chegadores que se lembra refere João Anes, frade leigo, chegador aproximadamente 30 anos, outro João Anes, clérigo e João Vilarinho, leigo. Das penhoras e entregas davam 'huum soldo do maravidi'.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.
<b>Domingues Geraldês.</b> frade de Roriz	Idem. 'Perguntado que dereito levavão esses chegadores dessas penhoras e entregas disse que do maravidi huum soldo'.

5.º ARTIGO - [Sobre a eleição dos jurados do couto e respectivas funções]

<b>Martim Esteves de Pegueiros.</b> morador no couto de Roriz	Os priores e juizes punham jurados no dito couto 'para mandar tapar os pães e as vinhas e as devesas e frutas pera guarda las e pera saar os labores e que esses jurados com hos priores punham peas haquelles que essas cousas passarem. Perguntado que penas poem disse que do boy e da besta sinquo soldos e correger se o dano e haos homens aquillo que viam que hera gizado. E perguntado quem levava a qu[em] essas peas disse que ho preol ou quem elle mandava'.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.
<b>Domingues Geraldês.</b> frade de Roriz	Idem.

6.º ARTIGO - [Sobre a jurisdição dos jurados do couto]

<b>Martim Esteves de Pegueiros.</b> morador no couto de Roriz	Disse que os juizes do couto mandavam os jurados prender aqueles de que lhe davam querelas de crimes e os mandavam entregar ao juiz e meirinho de Refojos. E se não era feito crime (de palavras) ouvia os esse juiz do couto ou o prior.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.
<b>Domingues Geraldês.</b> frade de Roriz	Idem.

7.º ARTIGO - [Sobre as apelações]

<b>Martim Esteves de Pegueiros.</b> morador no couto de Roriz	Disse que os juizes do couto davam sentenças entre os moradores do couto e se alguém queria apelar que o fazia para o prior e deste para o Rei. 'Perguntado quais vira assy disse que muitos mas que se não acordava do nome delles'.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem. Também disse que não se recordava do nome dos que apelaram.
<b>Domingues Geraldês.</b> frade de Roriz	Idem. Omite-se a questão dos nomes de quem apelou.

8.º ARTIGO - [Sobre a eleição e funções dos almotacés]

<b>Martim Esteves de Pegueiros.</b> morador no couto de Roriz	Disse que os priores e juizes do couto metiam almotacés 'pera almotacar os pães e os vinhos e outras cousas que cumpriam desse almotacar'. Refere o nome de 2 almotacés. Disse que os almotacés punham penas mas que não sabia se as levavam e que lhes vira 'britar ho pão quando ho achavam pequeno'.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.

<b>Domingues Gerales,</b> frade de Roriz	Idem.
---	-------

9.º ARTIGO – [Sobre os homizios]

<b>Martim Esteves de Pegueiros,</b> morador no couro de Roriz	Disse que <i>‘vira agora a este que hora he prior do dito mosteiro levar huum Carneiro Mello e huum vaso d’agoa da Fonte de Samosa per razom da morte de João Esteves que morrera de huum salgeiro que caira.’</i> Perguntado quem pagou este homizio disse que foi o irmão falecido, que a tal se obrigou com sua mãe.
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Disse que não vira levar coimas mas que ouvira dizer que se alguém pelejava no dito couro e tirava sangue, que o mordomo do couro lhe levava 60 soldos.
<b>Domingues Gerales,</b> frade de Roriz	Respondeu que nunca vira levar voz nem coima, mas que ouviu dizer que se alguém pelejava e tirava sangue dos moradores do dito couro que o mordomo levava 60 soldos.

10.º ARTIGO – [Sobre a jurisdição dos priores]

<b>Martim Esteves de Pegueiros,</b> morador no couro de Roriz	Disse que <i>‘elle se acordava que sempre vira aos priores do dito mosteiro estar em posse e stavão ora das ditas jurdições’.</i>
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.
<b>Domingues Gerales,</b> frade de Roriz	Idem.

11.º ARTIGO – [Sobre o que testemunhou]

<b>Martim Esteves de Pegueiros,</b> morador no couro de Roriz	Disse que <i>‘assy era voz e fama e querensa no dito couro e no julgado de refojos e nos outros lugares darredor delle como que elle dito havia. Perguntado o que era voz e fama e querensa disse que ho todos dezião e criam’.</i>
<b>Martim Gonçalves de Gelido</b>	Idem.
<b>Domingues Gerales,</b> frade de Roriz	Idem.

(a) A fonte utilizada foi: A.D.P., nº 2776, fls. 31 a 45. Este mesmo diploma encontra-se já transcrito e publicado por MADAHIL, António Gomes da Rocha - *Uma certidão de Fernão Lopes passada ao mosteiro de Roriz em 1451*, Guimarães, Tipografia Minerva Vimaranesense, 1939, pp. 66-77.

N.º 3

1336, Maio, 7 - Santarém

D. Afonso IV julga a jurisdição do couro de Roriz, mantendo o prior na posse da jurisdição civil e reservando para si a crime.

T. T., *Além-Douro*, livro 2, fls. 193 vº - 194 vº e A.D.P., nº 2276, fls. 2 - 4.

Este mesmo diploma encontra-se já transcrito e publicado por MADAHIL, António Gomes da Rocha – *Uma certidão de Fernão Lopes passada ao mosteiro de Roriz em 1451*, Guimarães, Tipografia Minerva Vimaranesense, 1939, pp. 25-29 e em *Chancelarias Medievais Portuguesas. D. Afonso IV (1336-1340)*, dir. de A. H. de Oliveira Marques, vol. II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica-Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1192, pp. 69-72.

Ao mosteiro de Sam Pedro de Roriz sentença per que lhe foy julgada a jurdiçam civell no seu couto que tem d' arredor de sii per suas conffrontações declarado.

Dom Afonso pella graça de Deus Rey de Portugual e do Algarve a quamtos esta carta virem faço saber que eu per Louremço Martiinz Callado meu de criaçam que pera esto mandey Antre Doyro e Minho citar fez perante os ouvidores dos meus feitos o priol e convento do mosteiro de Sam Pedro de Roriz do arcebispado de Bragua do julgado de Reffoyos per razom d' alguas jurdições que os ditos priol e convento por o dicto seu mosteiro tragiã no couto do dito seu mosteiro que a dia certo contheudo na dita citaçam parecessem perante os ditos meus ouvidores sobre' lla dita razom como dito he Girald' Estevez meu procurador por mym da hua parte e os ditos prioll e convento per Martim Gonçalvez coniguo do dito mosteiro e seu procurador da outra perante Lourenço Martinz Calado e peramte Johan' Eannes Mello ouvidores dos meus feitos. E da parte dos ditos priol e convento per o dito seu procurador foy dito que o dito seu mosteiro avia huum couto arredor de sy chamado e possuido e husado por couto do dito mosteiro e coutado per certos marcos e devisões o quall chamavam couto de Rooriz no quall couto deziam que tragiã estas jurdições. Convem a saber. Que os moradores do dito couto ellegiam antre sy huum homem boom do dito couto por juiz do dito couto que o priol do dito mosteiro faze o jurar aos Avangelhos que faça dereito a cada huum e comffirma lho e da lho por juiz e que este juiz que assy era posto ouvia todos os feitos ceviis dos moradores do dito couto e outros que hi vinham demandar dereito. E outrossy deziam que o priol do dito mosteiro poyinha seu cheguador no dito douto e per mandado desse juiz e que fazia as penhoras e as entreguas e as eixecções das sentemças do dito juiz per mandado desse juiz. E outrossi que o priol do dito mosteiro e o dito juiz do convento porem pomham jurados no dito couto pera mandarem sarrar os pães e pera guardarem as devesas e as vinhas que se nom fizesse em ellas dano e o que o dito priol e juiz e homeens boons do dito couto pomham pera esto penas quaes viã que compriam e que estas levava o prioll do dito mosteiro daquelles que cayam em ellas ou quem elle mandava. Outrossy deziam que o dito juiz premdia ou mandava premder per os ditos jurados os mallfeitores que achavam no dito couto e outros quaeesquer de que lhis fosse dada

querella de crime e se era tall feito que tamgesse a pena de justiça que o entregava ao meu juiz fora do dito couto e se era feito de corregimento de cousa que no dito couto huum homeem<sup>34</sup> fizesse a outro filhava delles fiadores e que os ouvia o dito juiz do couto com seu direito e que o dito juiz dava sentenças em nos feitos que ouvia e das sentenças que assy dava se algua das partes queria apellar que apellava pera o dito priol e do priol pera mim. Outrossy deziam que o dito priol convento juiz e homens boons do dito couto metiam seus almotaces no dito couto que almotaçavam o pam e o vinho e as carnes e pescados e as outras cousas e viandas e que o dito priol levava a voz e a coima do dito couto e que destas juridições cousas sobreditas esteveira em posse per huum anno e dous e dez e vinte e trinte quarenta e cimquenta annos e per tamto tempo que a memoria dos homens nom era em contrairo. As quaaes razões assy postas da parte do dito moesteiro o dito meu procurador por mim empos essa petiçom contra os ditos priol e convento dizemdo que as sobreditas juridições que os ditos priol e convento tragiam no dito couto pertenciam a mim per derecho comum. E porem pedia aos ditos ouvidores que per sentença deffendessem aos ditos priol e convento que nom husassem das ditas juridições e as leixassem a mim. E da parte dos ditos priol e convento foy dito contra a dita petiçam que elles nom eram theudos a leixar d' usar das ditas juridições no dito couto nem as leixarem a mim per o que ja dito e aleguado aviam nas sobreditas sas razões as quaaes deziam que davam por deffesa comtra a dita petiçom as quaaes diziam que tragiam derecho e que deviam seer comtestadas pello dito meu procurador e pediam que as contestesse. E o dito meu procurador contestamdo as ditas razões dadas da parte dos ditos priol e convento disse que o nom sabia nem cria. E o procurador dos ditos priol e convento disse que o queria provar e veio com seus artigos os quaaes foram julgados per perteentes pollos sobreditos meus ouvidores e o dito meu procurador er (sic) veio com seus artigos pera provar por mim interruçom os quaaes lhi foram recebudos pollos ditos meu[s] ouvidores e julgados por perteentes. Per os quaaes artigos sobreditos<sup>35</sup> assy da hua parte como da outra os ditos meus ouvidores mandarom hi fazer emquirições e feitas e abertas e pubricadas. Johanes Anes Mellom e Domingos Paaez ouvidores dos meus feitos e da portaria vistas as ditas emquirições acharom que os ditos priol e convento por o dito seu moesteiro provava que o dito moesteiro avia jurdiçam de meter juiz no dito couto que conhecia dos feitos ceviis e que vinham as apellações do dito juiz pera o priol do dito moesteiro e do priol pera mim e que avia jurdiçom de meter moordomo no dito couto que fazia as cheguas e penhoras e entreguas e que metiam jurados e almotacees no dito couto. Outrossy acharom que eu provava que husava da jurdiçom do crime em prender o meu meirinho no dito couto e em ouvir o meu juiz de Reffoyos os feitos criminaaes dos moradores do dito couto no dito couto e fora e que eu nom provava a interruçom no cevil e que assy o julgarom per sentença. E estando pera dar a defenetiva o dito meu

procurador mostrou huum rool das detriminações que foram feitas sobre' llas emquirições que El Rey meu padre mandara fazer per Gonçallo Rodriguez Moreira e per o priol da Costa e per Domingos Paaez vogaudo de Bragua per razom dos coutos e honrras do seu senhorio no quall roll era contheudo hua escretura em que continha que trariam por honrras no dito couto huum herdamento que comprara seu padre de Martim Correa lavrador que avia nome de Meem Rodriguez e o logar que chamavom Barreiro hu morava Duram Joannes e o Poombal hu morava Dona Sancha e dezia o dito meu procurador que em estes tres lugares que trariam por honrras no dito couto entrava o meu porteiro a fazer as penhoras e entreguas e chegas e que nom entrava hy o moordomo do dito moesteiro. E deziam que esto ficava a mim reservado pera nom perder eu pella sentença que os ditos meus ouvidores dessem o meu direito de que estava em posse d' entrar o meu porteiro nos ditos logares. E os ditos ouvidores vendo a escritura do dito rol e o que o dito meu procuraador dezia e visto o dito feito per que o dito meu procurador al nom dezia pera embargar a defenetiva que os ditos priol e convento e o dito seu moesteiro husassem no dito couto das sobreditas jurdições que provaram e per a guisa que as provavam e que nom hi d' outra jurdiçom nenhua. E que outrossy husasse eu da jurdiçom do crime no dito couto pella guisa que o provara e que per esta sentença do dito moesteiro nom fizesse a mim perjuizo quamto era a entrada que o meu procurador dezia que o meu porteiro entrava nas sobreditas honrras que traziam no couto e que me ficasse hi aguardado o meu dereito. E em testemunho desto dei ende aos ditos priol e convento e ao dito seu moesteiro esta m[in]ha carta. Dante em Santarem sete dias de Mayo. El Rey o mandou per Joham Mellom e per Domingos Paaez ouvidores dos seus feitos e da portaria. Stevam Martinz a fez. Era de mil e trezentos e satenta e quatro annos. Joannes Johanis. Domingos Paaes.

## Notas

<sup>1</sup> REAL, Manuel Luis e SÁ, Pedro – *O Mosteiro de Roriz na Arte Românica do Douro Litoral*, Separata das *Actas do Colóquio de História Local e Regional*, Santo Tirso, 1982, pp. 7 e 8.

<sup>2</sup> LEAL, Pinho – *Portugal Antigo e Moderno*, vol. 7, Lisboa, 1978, p. 247.

<sup>3</sup> Cit in REAL, Manuel Luis e SÁ, Pedro – *O.c.*, pp. 7 e 8.

<sup>4</sup> Idem – *O.c.*, p. 9.

<sup>5</sup> *Portugaliae Monumenta Historica a seculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum*, jussu Academiae Scientiarum Olisiponensis edita, *Diplomata et Chartae*, Olisipone, 1867, p. 497 (doc. 833).

<sup>6</sup> Veja-se, por todos, o processo análogo verificado no mosteiro igualmente crúzio de S. Simão da Junqueira em LIRA, Sérgio – *O mosteiro de S. Simão da Junqueira (dos primórdios a 1300)*, vol. I, Porto, 1993, pp. 113-170 (policop.). Atente-se, sobretudo, na figura 17 intitulada *Distribuição cronológica dos tipos de cartas*, apresentada neste mesmo estudo, onde fica patente a preocupação de adquirir, organizar e consolidar o património de S. Simão da Junqueira.

<sup>7</sup> CRUZ, António – *Santa Cruz de Coimbra na Cultura portuguesa da Idade Média*, Porto, 1964, p. 15.

<sup>8</sup> Cf. o que já referimos em BASTOS, Maria Rosário – *Um Camino de Mudança. Subsídios para o estudo da reforma dos cruzios em Portugal*, in «Discursos», Lisboa, Universidade Aberta, III Série, n.º 1-Abril de 1999, pp. 92-93.

<sup>9</sup> LIRA, Sérgio – *O.c.*, vol. I, p. 101 e vol. II, pp. 96-97.

<sup>10</sup> Esta hipótese está implícita nas formulações de Manuel Luis Real e Pedro Sá – *O.c.*, pp. 11 e 12.

<sup>11</sup> T.T., *S. Pedro de Roriz*, maço único, n. 14.

<sup>12</sup> *Censual do Cabido da Sé do Porto*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1924, pp. 3 e 4, onde se pode ler a seguinte passagem alusiva ao limite norte dado bispado «(...) *peripsum fluuium [Ave] sicut descendit ad mare oceanum infra quos fines hic perhibentur monesteria continerj. Monasterium sancti Tirsi de rripa aue. Monasterium de Burguaes. Monasterium de Roderitis. Monasterium de Uilarinho (...)*».

<sup>13</sup> MARQUES, José – *A Arquidiocese de Braga no Séc. XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, pp. 242-243.

<sup>14</sup> Idem – *O.c.*, pp. 245-247.

<sup>15</sup> Acerca da reforma dos Cruzios cf. BASTOS, Maria Rosário – *O.c.*

<sup>16</sup> MADAHIL, António Gomes da Rocha – *Uma certidão de Fernão Lopes passada ao mosteiro de Roriz em 1451*, Guimarães, Tipografia Minerva Vimaranesense, 1939, p. 6. Quando a Companhia de Jesus foi extinta, em 1759, o mosteiro de Roriz passou para a Universidade de Coimbra, que o vendeu, continuando a igreja a ser a matriz da freguesia: cf. LEAL, Pinho – *O.c.*, p. 248.

<sup>17</sup> SANTA MARIA – Dom Nicolau de – *Chronica da Ordem dos Conegos Regrantes do Patriarcha S. Agostinho*, Lisboa, 1668, p. 330.

<sup>18</sup> Arquivo da Universidade de Coimbra, Dep. IV, Secção 1.ª E, Estante 21, Tab. 5, caixa 4, n.º 302.

<sup>19</sup> Arquivo da Universidade de Coimbra, Dep. IV, Secção 1.ª E, Estante 21, Tab. 5, n.º 307.

<sup>20</sup> HESPANHA, António Manuel – *História das Instituições. Epocas Medieval e Moderna*, Coimbra, Livreria Almedina, 1982, p. 133.

<sup>21</sup> Idem, p. 141.

<sup>22</sup> A este propósito cf. HESPANHA, António Manuel – *O.c.*, pp. 156-157.

<sup>23</sup> É certo que nos termos do direito comum se admitisse a aquisição de direitos reais por usucapião (nomeadamente das jurisdições): HESPANHA, António Manuel – *O.c.*, p. 163.

<sup>24</sup> MARQUES, José – *D. Afonso IV e as Jurisdições Senhoriais*, Porto, 1990.

<sup>25</sup> *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium*, vol. I – *Diplomata, Chartae et Inquisitiones*, Portucale, Typis Portugalensibus, MDCCCXCI, p. 147. Note-se que o sublinhado é nosso.

<sup>26</sup> Arquivo Distrital do Porto, n.º 2776, fls. 31 – 45 e a publicação do doc. feita por MADAHIL, António Gomes da Rocha – *O.c.*, pp. 66 e seguintes.

<sup>27</sup> As fontes utilizadas para a elaboração desta tabela foram: T.T., *Além-Douro*, livro 2, fls. 193 v.º – 194 v.º e A.D.P., n.º 2276, fls. 2 – 4, ambos de fácil leitura paleográfica. Além disso, este mesmo diploma encontra-se já transcrito e publicado por MADAHIL, António Gomes da Rocha – *Uma certidão de Fernão Lopes passada ao mosteiro de Roriz em 1451*, Guimarães, Tipografia Minerva Vimaranesense, 1939, pp. 25-29. No entanto, optámos por incluir a sua transcrição integral no apêndice n.º 3 do anexo para facilitar o seu acesso ao leitor que queira ter uma visão imediata do documento.

<sup>28</sup> Por **juiz** entenda-se um homem-bom designado e confirmado para exercer funções judiciais de primeira instância, normalmente por um ano, conforme o disposto na carta de couto e consignado nos costumes locais. Geralmente não tinham qualquer preparação jurídica e, não obstante beneficiarem do conselho de alguns homens-bons, previsto nos textos legais, aí residia um dos pontos frágeis da justiça medieval: in MARQUES, José – *Os forais da Póvoa de Varzim e de Rates*, edição fac-similada, com introdução, transcrição e notas, Póvoa de Varzim, Edição da Câmara Municipal, 1991, p. 43 (*Glossário*).

<sup>29</sup> Os **mordomos** eram oficiais do couto incumbidos de funções de natureza fiscal. Em certos casos, tanto em concelhos, como em coutos podem acumular as suas funções específicas com as judiciais. Quanto aos **chegadores**, estes eram oficiais subalternos que exerciam funções de natureza administrativo-económica, competindo-lhes, além de arrecadar os direitos, rendas e coimas, fazer penhoras e constranger os devedores e os que impediam o pagamento dos foros a comparecerem, em dia certo perante a autoridade judicial: in MARQUES, José – *Os forais da Póvoa de Varzim e de Rates*, p. 43 (*Glossário*).

<sup>30</sup> HESPANHA, António Manuel – *O.c.*, p. 300.

<sup>31</sup> MARQUES, José – *Os forais da Póvoa de Varzim e de Rates*, p. 18.

<sup>32</sup> Arquivo da Universidade de Coimbra, Dep. IV, Secção 1.ªE, Estante 25, Tab. 5, n.º 17.

<sup>33</sup> Arquivo da Universidade de Coimbra, Dep. IV, Secção 1.ªE, Estante 21, Tab. 5, n.º 56.

<sup>34</sup> Esta palavra encontra inserta na margem do documento.

<sup>35</sup> Esta palavra encontra-se inserta na margem do documento.

## CIRCULARIDADES DA MEMÓRIA. ENTRE O IMPENSADO SOCIAL E A FORMALIZAÇÃO

ADELAIDE MILLAN DA COSTA

O tema que preside aos encontros do *Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares* deste ano - **Memória e Sociedade** - é, por demais, generalizante. Conhecidos os mecanismos operativos da memória que a fazem iludir, preservar, calar, compor, abre-se caminho a uma multiplicidade de abordagens que, sem abandonar as áreas de pesquisa de cada um, exploram, com toda a acuidade, exemplos historicizados desses processos.

Assumindo estas directrizes, proponho-me reflectir sobre a matéria, não como um simples exercício descontextualizado da razão - tarefa a cumprir por outras jurisdições epistemológicas - mas tendo por base discursos concretos, quer os emergentes da sociedade ou emitidos pelos poderes, quer os historiográficos.

Não pretendo, contudo, como esta bipolarização parece indicar, contrapor memória e história. Actualmente, o paradigma de apreensão dos fenómenos sociais valoriza os vínculos em detrimento das rupturas, as solidariedades em desfavor dos confrontos<sup>1</sup>. E este expediente conceptual, bem mais subtil do que o que procura os antagonismos individualizantes, aplicar-se-á, também, às relações existentes entre as heranças informais e formalizadas do passado humano e a ciência cujo objecto coincide com esse passado.

Se, de algum modo, autonomizo em categorias estanques realidades indissociáveis, faço-o como diligência de análise que desde já considero necessária, mas redutora. Assim, distingo eventuais memórias existentes em estado bruto das que foram modeladas, ambas integrando o imaginário social. E, artificialmente, diferencio os sujeitos empenhados na sua construção, ou seja, os poderes, a sociedade e a historiografia. Como sustentáculo espacial e orgânico para observar o agir destes sujeitos e a substância temática das memórias escolhi uma cidade.

Longe de estrangular a pesquisa, a centralização da problemática num núcleo urbano alarga as suas perspectivas. Trata-se de um campo de apreensão simultaneamente circunscrito e complexo visto nesse território agirem vários poderes – e estou a limitar-me aos políticos<sup>2</sup> – que se traduzem em forças concorrentes ou convergentes na elaboração da memória. Nesse sentido, captam-se construções mentais com conteúdos e objectivos diferenciados: tanto as que garantem uma especificidade ao núcleo, quanto as que tendem a fundi-lo numa entidade política superior.

Cada cidade ou vila possui uma personalidade sustentada em factos, historicizados ou não, que a tornam única e definem o carácter das suas gentes; por outro lado, é também palco de concretizações que moldam uma memória que transcende os seus limites territoriais. Estabelece-se um fluxo de pressões circulares pelo qual as estruturas centrais incutem naquele espaço concreto ideais de uniformização e as autárquicas tendem a projectar para o exterior uma determinada imagem da comunidade<sup>3</sup>.

Pensem, agora, na sociedade. Afastada da formulação intencional da memória, ela exerce, inegavelmente, um papel activo; papel esse que torna urgente o desenvolvimento de uma arqueologia dos processos de recepção. A sociedade deturpa, esquece, valoriza as suas experiências vivenciais e as mensagens de que é destinatária; cria, por vezes, memórias alternativas que permanecem mesmo contra a vontade e a acção das estruturas políticas que a enquadram. De facto, os poderes não conseguem prever a aceitação coeva e, muito menos, o reflexo futuro dos métodos que usam para compor imagens da realidade.

E, a questão do futuro conduz-nos à história. Objectivar a historiografia construída sobre um centro urbano é aliciante para perceber a influência do impensado social<sup>4</sup> sobre o trabalho do historiador; não para o questionar o inquestionável – a influência que exerce no seu ofício – mas para desmontar mecanismos dessa ascendência.

Ultrapassando estas considerações em que se explicitam as categorias da abordagem e as várias linhas a explorar, passo a uma análise situacional, devidamente contextualizada no espaço e no tempo.

Previsivelmente o espaço coincide com a cidade do Porto e o tempo distende-se pelos últimos cinco séculos. Esta cronologia alargada justifica-se pela existência de épocas de aceleração em que se criam e reformulam os esteios das arquitecturas mentais estruturantes. Contudo, os factos em que tais construções se alicerçam podem ser historicamente mais longínquos, quando não integrar-se no âmbito do mito.

Abdicando de explorar as acções encetadas no sentido de fazer comungar a cidade de ideologias comuns ao país, limito-me a tomar por objecto memórias que tendem a garantir a identidade ao Porto.

É actualmente aceite pelo comum dos historiadores que as lutas em que os autarcas da cidade e os donatários – os bispos – se envolveram nos séculos XIII e XIV concederam uma inegável maturidade política aos homens que lideravam o concelho<sup>5</sup>. Assim, no século XV, o poder municipal portuense era forte – dentro dos limites impostos pela prática e pela doutrina políticas – mercê do estatuto económico do burgo e do seu posicionamento no sistema político do reino. A qualidade ideológica<sup>6</sup> dos indivíduos que o governavam reflecte-se, por exemplo, no esforço financeiro – em parte suportado por particulares – desenvolvido para reunir documentos onde a história, a definição jurisdicional e os privilégios da cidade se encontravam transcritos – o célebre *Livro Grande* que foi, ao tempo, acompanhado por outras compilações de similar importância. A recolha desse material, movida por fins pragmáticos porque os documentos serviam para negociar com a coroa e apresentar em juízo, não seria estranho o objectivo de lhes atribuir uma função simbólica a par do seu valor jurídico<sup>7</sup>.

Ao longo de toda a Idade Média sucederam-se conjunturas em que os direitos adquiridos pelo Porto foram postos em causa. Contudo, no século XV, certos acontecimentos funcionaram como precipitantes que desencadearam a formalização da memória.

Assim vejamos. O ordenamento preservado de forma mais arreigada pelo burgo era o que impedia a permanência de privilegiados no seu interior. Nos anos trinta do século XV, para além dos titulares de jurisdições no termo da cidade que reiteradamente a ela procuravam ter acesso, havia um fidalgo por demais temido: o duque de Bragança. Daí que o seu intuito de possuir casa no Porto tenha estado na origem de um sustentado protesto da autarquia apresentado em capítulo especial nas cortes de Évora de 1436. Neste agravamento, os dirigentes municipais transmitem uma interpretação da realidade que enaltece o burgo tentando, em simultâneo, acoplar-se à memória da coroa. O Porto é elevado a poderoso sustentáculo da dinastia de Avis; tal papel inicia-se no contexto da crise de 1383/85, transformando a cidade num pilar da independência do reino; mantém-se no contributo do burgo para a expansão territorial do mesmo, como o seu brilhante desempenho na conquista de Ceuta o prova<sup>8</sup>.

A argumentação expressa em 1436 teve, provavelmente e em exclusivo, intuítos imediatistas; a verdade é que foi retomada ciclicamente no diálogo estabelecido entre o concelho e a coroa, mantendo, cerca de um século depois, toda a sua acuidade<sup>9</sup>. Cumpre, assim, a sua qualidade de mensagem ideológica: é estruturada, intencional e utilizada de forma recorrente.

A longevidade deste discurso parece, contudo, ser mais prolongada: sofreu, obviamente, metamorfoses e desligou-se dos seus referentes iniciais. Mas terá permanecido como um facto determinante do imaginário da cidade e, também, da imagem externa dos portuenses.

Um sentir generalizado foi-se instalando na sociedade portuense, estruturado pelo governo municipal e eventualmente por outras elites; ter-se-á cimentado atendendo ao desajustamento crescente entre vários factores: o peso económico da cidade, o lugar que lhe cabia na geografia política e os seus desempenhos em prol do bem comum.

De facto, o Porto protagoniza a liderança de iniciativas políticas, sem que o poder instituído à escala do país sedeie no seu território. Aliás, já desde a Idade Média o burgo guardava a memória da ausência da pessoa física do rei e da sua corte<sup>10</sup>.

E é só nos momentos em que a ordem é gravemente posta em causa, e sempre a título provisório, que o Porto se transforma em "capital". Basta percorrer os acontecimentos políticos do século XIX para visualizar os portuenses como actores e o Porto como palco de factos de âmbito nacional: na luta contra os franceses em 1808, no pronunciamento de 24 de Agosto de 1820, na revolta de 1828 de apoio à Carta, na resistência ao cerco da cidade feita pelas tropas miguelistas em 1833, na liderança na Patuleia, no levantamento de 1850, na proclamação antecipada da República, em 31 de Janeiro de 1891. E a assunção deste papel – mais modesto durante o Estado Novo ainda que expresso em algumas revoltas – ganhou novo fôlego pelos anos de 75 do século XX<sup>11</sup>. Se o Palácio de Cristal, inaugurado em 1865, materializa a reivindicação portuense de um desenvolvimento que não se acantona apenas em Lisboa, certos acontecimentos de finais do século XIX "divorçam" a cidade nortenha da capital e fazem-na "fechar no seu provincianismo". Assim, o desfecho da revolta de 31 de Janeiro e os seis meses de isolamento sanitário a que foi sujeito mercê de uma epidemia, estimulam a corporização do sentimento do abandono a que o Porto é deixado pelas instâncias centrais<sup>12</sup>. Nestas circunstâncias é relativamente fácil emergirem os ódios. Porque o Porto sofre com a ingrata posição de ser o primeiro entre os segundos.

Ensaçando o esquisso de uma arqueologia do sentimento bairrista reiteradamente expresso e, de pronto, ridicularizado pelos de fora, vejamos algumas das imagens que povoam, actualmente, o impensado social portuense.

O imaginário tripeiro encontra-se intrinsecamente imbuído de legados historicizantes. Alguns remetem para o altruísmo das opções do burgo. Assim, a matéria substantiva da mensagem que os autarcas quatrocentistas construíram é retomada na actualidade: lembremos a auto-designação de *tripeiros* que radica na dieta alimentar deficiente a que, voluntariamente, as gentes do Porto se sujeitaram para que a carne abastecesse as embarcações que rumavam à conquista de Ceuta, em 1415<sup>13</sup>. Outras memórias apontam para uma ancestralidade e pureza étnica que escapa a quantos sejam naturais do sul do rio Douro: como é visível no paradigma do bairrismo acicatado traduzido na conotação pejorativa que os portuenses atribuem à palavra "mouros".

E qual o papel da historiografia em todo este processo<sup>14</sup>?

A mensagem ideológica elaborada no século XV para sustentar propósitos do concelho irá largamente imbuir o discurso historiográfico portuense. Pensemos nos autores dos anos sessenta, homens que guardavam a memória do burgo existente nos arquivos, tinham ligações ao poder político, em suma, eram os garantes da ortodoxia cultural portuense. Esses historiadores transformaram em factos históricos os argumentos que os homens do poder municipal utilizavam no âmbito específico de uma relação de poder com a coroa. Adoptavam-nos acriticamente. Ou, talvez, intencionalmente os adoptassem de uma forma acrítica<sup>15</sup>.

*De Portucale a Portugal: o nome cidadão volve-se nome nacional*<sup>16</sup>; *Quando o Porto socorreu Lisboa*<sup>17</sup>; *A cidade que viu nascer o Infante*<sup>18</sup>: são estes os títulos que os portuenses se habituaram a ver nos jornais, a ouvir em conferências, e alguns a ler *na História da Cidade do Porto*, escrita numa época em que a comemoração propiciava a existência de públicos mais alargados.

Actualmente joga-se com outras categorias. A historiografia sobre o Porto assume como tópicos de discurso o que, ainda há 30 anos, se acolhia como expressão da mais pura realidade<sup>19</sup>.

Mas será que os portuenses historiadores do Porto se encontram demasiado vinculados ao seu objecto, para lá das escolas históricas que perfilham, das metodologias utilizadas, dos pressupostos de base assumidos? Apesar dos esforços de racionalização o seu impensado social pesará em excesso no resultado do seu trabalho? Se, como escreve Georges Duby, o historiador é obrigado a fazer uso da sua liberdade<sup>20</sup>, até que ponto os estigmas que condicionam essa liberdade são, minimamente, consciencializados?

Concluindo, o discurso quatrocentista dos homens do governo municipal terá correspondido a uma formalização preliminar do que virá a ser a pedra de toque do imaginário da sociedade portuense. Verifica-se um processo de circularidade entre o impensado social e modelações várias cujos percursos dificilmente se definem mas que de não se pode negar a existência.

## Notas

<sup>1</sup> Refiro-me, concretamente, aos métodos actuais de pesquisa sobre grupos sociais em que a tradicional procura de critérios de separação foi superada pela análise das infindas ligações entre indivíduos que pertencem a vários grupos. Sobre o tema *vd.* José María Imízcoz Beunza, "Comunidad red social y élites. Un análisis de la vertebración social en el Antiguo Régimen", in *Elites, poder y red social. Las élites del País Vasco y Navarra en la Edad Moderna (Estado de la cuestión y perspectivas)*, Bilbao, Ed. Universidad País Vasco, 1996, pp. 14-15.

<sup>2</sup> Cf., sobre o conceito alargado de poderes que a actual história política contempla, *História de Portugal*, dir. José Mattoso, vol. 4, *O Antigo Regime* coord. António Manuel Hespanha, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, pp. 6-7.

<sup>3</sup> Esta ideia deve, contudo, ser matizada, porque a exploração da especificidade de um núcleo urbano não tem forçosamente de corresponder a um acto desenvolvido pelas instâncias políticas locais; também o poder central fomenta factos estruturantes da herança cultural de determinada cidade ou vila, movido pelos mais variados designios.

<sup>4</sup> Trata-se de um conceito assumido pelos historiadores do poder pretendendo significar as concepções profundas não racionalizadas que condicionam a sociedade – *vd.* António Manuel Hespanha, *História de Portugal Moderno (Político e Institucional)*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, pp. 18/19.

<sup>5</sup> Cf. Armindo de Sousa, "Tempos Medievais", in *História do Porto*, dir. Luís A. de Oliveira Ramos, Porto, Porto Editora, 1994, pp. 207 e ss..

<sup>6</sup> Ideologia corresponderá a uma interpretação da realidade estruturada, coerente, intencional e apresentada de forma recorrente. Esta definição foi colhida em Michel Vovelle e expressa por José Manuel Nieto Soria, "La ideología política bajomedieval en la historiografía española", in *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. 50/2, núm. 175, Madrid, CSIC, 1990, pp. 667-681 e "Ideología y centralización política en la crisis bajomedieval. Vías de aproximación y dificultades interpretativas", in *Historia a Debate. Medieval*, Carlos Barros editor, Madrid, 1995, p. 152. Com base nestes pressupostos, atribuir aos indivíduos que lideravam os destinos do Porto qualidade ideológica significa, tão somente, que eles têm consciência da sua função de líderes, constituem-se em grupo destacado da comunidade e prosseguem objectivos definidos orientados para adquirir vantagens para si próprios e para o bem comum.

<sup>7</sup> Em tempos posteriores o Porto viveu épocas que estimularam esse propósito de obter a consagração escrita de um estatuto da cidade e do grupo que a governava – *cf.* Adelaide Pereira Millán da Costa, *Projeção espacial de domínios. Das relações de poder ao burgo portuense (1385-1502)*, tese de doutoramento em História apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 1999, pp. 34-39.

<sup>8</sup> ANTT, *Chanc. D. Duarte*, liv. 1, fols. 182v/184, trasladado no *Corpus Codicum Latinorum et portugalsium eorum qui in Archivo Municipal portugalsensi asservantur antiquissimorum*, vol. 1, Porto, Câmara Municipal do Porto, 1891, pp. 141-144.

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, Arquivo Histórico Municipal do Porto, *Livro B*, fols. 264-265; *Id.*, *Livros de Vereações*, liv. 3, fols. 94-97v; *Id.*, *Ibid.*, liv. 4, fols. 25A-26; *Carta que os moradores da Cidade do Porto mandarão a ELRey Dom João o 3.º*, publicada por A. de Magalhães Basto, *Alguns documentos do Arquivo Municipal do Porto que fornecem subsídios para a história da cidade de Lisboa*, col. *Documentos e Memórias para a História do Porto*, 17, Porto, Publicações da Câmara Municipal do Porto – Gabinete de História da Cidade, 1947, pp. 99-104.

<sup>10</sup> Cf. o capítulo "A Corte e o Espaço" de Rita Costa Gomes, *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média* col. Memória e Sociedade, Lisboa, Difel, 1995, pp. 241-293.

<sup>11</sup> Cf. Maria do Carmo Serén e Gaspar Martins Pereira, "O Porto Oitocentista" e François Guichard, "O Século XX", in *História do Porto* ..., pp. 450-520 e 560-573.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 452-453 e 512-513.

<sup>13</sup> Cf. Artur de Magalhães Basto, *O Porto dos descobrimentos*, in *Nova Monografia do Porto*, org. por Carlos Bastos, Porto, Companhia Portuguesa Editora, 1938, pp. 99-100.

<sup>14</sup> Adiantam-se, apenas, algumas pistas norteadoras de um estudo mais alargado que, em tempo oportuno, se divulgará.

<sup>15</sup> Vd., por exemplo, de António Cruz, "O Porto na génese dos descobrimentos", in *Studium Generale. Boletim do Centro de Estudos Humanísticos*, 7, Número Especial dedicado ao Infante D. Henrique, Porto, 1960, pp. 1-2.

<sup>16</sup> Título de um sub-capítulo da autoria de Damião Peres, in *História da cidade do Porto*, dirig. por A. de Magalhães Basto, Damião Peres, António Cruz, vol. I, Porto, Portucalense Editora, 1962, p. 87.

<sup>17</sup> António Cruz, "Quando o Porto socorreu Lisboa (1384)", in *Velho burgo (Alguns aspectos, figuras e casos do Porto antigo)*, Porto, 1953.; "Auxílio (do) prestado a Lisboa pelos portuenses no cerco de 1384", in *Duas cidades ao serviço de Portugal*, vol. I, Porto, 1947.

<sup>18</sup> Título de um artigo de J. A. Pinto Ferreira, in *Studium Generale. Boletim do Centro de Estudos Humanísticos*, 7, ..., p. 185. Transformou-se, praticamente, numa expressão idiomática utilizada na actualidade; cf. o catálogo *Henrique o Navegador, Exposição Comemorativa do 6º Centenário do Nascimento do Infante D. Henrique*, 1994.

<sup>19</sup> Vd., por todos, Armindo de Sousa, "Tempos Medievais", in *História do Porto*...

<sup>20</sup> *A História Continua*, Lisboa, Edições Asa, 1991, p. 54.

## "DO DISCORRER DA MEMÓRIA NAS HISTÓRIAS DA EXPANSÃO"

ANA PAULA AVELAR

A partir do binómio Memória / Sociedade circunscrevemos as nossas deambulações discursivas ao nosso objecto de investigação, o discurso Histórico, nomeadamente traçando o campo de análise. Assim, partiremos de uma evidente interrogação, aquela que procura desvendar o papel que a memória teria desempenhado na vivência dos homens, ou melhor, o modo como estes a teriam manipulado na sua prática de aquisição do saber, do conhecimento, e da sua transmissão, num universo que se entende em si como o das *Histórias* escritas no século XVI.

É certo que tomamos a *memória* naquilo que definimos como a sua função social, enquanto instrumento que influiu directamente na construção de uma identidade colectiva. Subscrevemos, deste modo, Jacques le Golf quando este afirma: "The study of social memory is one of the fundamental approaches to the problems of time and history, in relation to which memory is sometimes retreating, sometimes overflowing."<sup>1</sup>

É igualmente claro que a memória colectiva funcionou ao longo da evolução humana como representando um dos elementos equacionados na luta pelo poder: o *esquecimento/o silêncio*, ou o *menção/a lembrança* elaboradas pela História, manipula a memória colectiva. Assim, a consciência da importância e função da memória social fundamenta o discurso histórico.

Não nos debruçamos sobre a utilização de uma prática memorativa no processo intelectualivo, ainda que ao longo dos tempos ela tenha sido objecto de análise de várias sociedades, formulando-se como solo construtor de um discurso intelectualivo - o retórico. A memória consubstanciar-se-ia como uma das cinco partes da retórica e seria indispensável para a interpretação do discurso. Ela funcionaria, portanto, como instrumento eficaz à acção da palavra proferida.

Contudo, no século XVI a arte da memória irá povoar as margens das disputas intelectuais<sup>2</sup>, até porque a introdução da imprensa coloca outras questões como as que se relacionam com as áreas de difusão que o texto escrito atinge e o público ao qual é dirigido. Esta noção de repetição do texto, de reprodução do mesmo em séries idênticas, cria um objecto uniforme e repetível<sup>3</sup>, problematizando por isso mesmo a sua elaboração. A obra publicada corre não só nas fronteiras mais ou menos naturais da língua em que foi produzida, espalhando-se também os seus círculos de difusão radialmente, nomeadamente através da sua tradução. Neste campo deve-se equacionar contudo toda uma série de questões próprias, como a fidelização ao objecto primeiro ou a praticabilidade dos instrumentos linguísticos utilizados. Mas estas são outras faces do objecto em análise.

O discurso ganha obviamente no Humanismo tonalidades que conciliam a síntese entre uma interioridade e a válida eloquência. A palavra impera como elemento a interrogar no trabalho histórico, ganhando contornos que podem tocar a anagoria, como acontece com Gaspar Correia<sup>4</sup> ou a sua formação enquanto objecto e funcionalidade, como o faz João de Barros. Com efeito, Barros formula-a numa nítida inscrição platónica da conceptualização da palavra, e da escrita, a qual se situaria, segundo Platão, do lado da exterioridade: "(...) como a mimética, dá a ilusão do vivo, sendo silenciosa e morta (...)”<sup>5</sup>

João de Barros partiu da descrição do mecanismo da fala, a qual se formaria mediante a acção do palato, língua, dentes e beijos, e de um respiro de ar movido dos bofes, causado por uma potência a que os latinos chamam *affatus*. O resultado seriam palavras significativas as quais captadas pelo ouvido, *seu natural objecto*, representariam ao entendimento *diversos significados e conceitos segundo a sua disposição*.

O cronista prossegue a sua exposição, continuando a discorrer sobre os processos mecânicos da leitura. Afirma, por exemplo, que os caracteres das letras são dispostos segundo uma ordem significativa, atribuída por cada *nação* ao seu alfabeto. Essa disposição surgia em função das línguas nacionais. Por seu turno, a visão é o objecto receptivo destes caracteres, formando, segundo ele, a *essência das cousas* e os *racionais conceitos*. Estes são transmitidos pela fala, a qual em seu *ofício* os denuncia.

É exactamente partindo da exposição de uma certa mecanicidade dos sentidos que Barros toca outras questões dela decorrentes, como a comunicabilidade do que é expresso e a sua memória, entendida esta como um perdurar no tempo. A equação destas questões parte do princípio platónico já enunciado. Consequentemente, este cronista da Expansão escreveria que: "(...)a elocução artificial das letras per beneficio de perpetuidade precedesse ao natural da fala. Porque esta sendo animada não tem mais vida que o instante da sua pronúnciação, e passa a semelhança do tempo que não tem regresso: e as letras

sendo uns caracteres mortos e não animados, contem em si o espirito da vida pois andam a cerca de nós(...)"<sup>6</sup>.

O interesse pelas formas de escrita, mesmo no que diz respeito ao grafismo (recorde-se o seu interesse pelos caracteres chineses), e pela constituição da língua, é algo de presente na escrita de Barros. Estas preocupações ecoam no seu discurso histórico, tendo sido objecto de tratamento específico da sua parte. Por outro lado, enquanto gramático, encontramos as ressonâncias de uma correspondência lógico-gramatical, na sua busca da *natureza das coisas*. São suas a *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja*, a *Gramática da Língua Portuguesa* ou o *Diálogo em louvor da nossa linguagem*<sup>7</sup>.

Este trabalho da língua inscreve-se numa concepção renascentista da mesma. Estamos perante uma revisão do conceito e esquema gramatical num considerar da diferença das línguas vernaculares relativamente ao latim. A própria introdução da imprensa e a necessária exigência de uma uniformidade regular na ortografia praticada, acentua este posicionamento.

É necessário que a escrita seja clara e perceptiva a um núcleo alargado de leitores. O papel da palavra escrita na construção da memória colectiva, exige que ela obedeça a critérios de clareza e que tenha em atenção uma multiplicidade de públicos a que o texto se dirige. Para que a comunicação se estabeleça é necessário que exista uma memória comum, a qual convive com as memórias diferenciadas<sup>8</sup>. A amplitude da sua acção desenvolver-se-á, sem dúvida, no alargamento do público leitor/ouvinte.

Historiar passará assim, no século XVI, por uma problematização que envolveria a utilização da língua vernacular, assim como pela dupla realidade de um texto que vive ainda da oralidade. Os textos são, numa primeira fase, apresentados oralmente pelo autor a um Mecenas, que no caso das crónicas da Expansão, seria o monarca. João de Barros relembra no seu prólogo à primeira *Década* o trabalho que desenvolveu na *Crónica do Imperador Clarimundo*, a qual funcionaria como prática de um discurso histórico envolto naquelas que seriam as fronteiras de uma prática do historiar.

Manuel Severim de Faria refere em João de Barros a prática classizante na sua escrita da História, pois para este: "É a História (...) o sujeito mais capaz da oratória que nenhum outro, porque nela se usa do género demonstrativo, contando vários feitos, condenando os vícios e louvando as virtudes; e do deliberativo, introduzindo orações, conselhos e discursos, e muitas vezes do judicial, o qual raramente se aparta do deliberativo.

Em todos estes géneros é esta história de João de Barros admirável(...)"<sup>9</sup>

A importância da língua vernacular é igualmente espelhada por outros cronistas da Expansão. Fernão Lopes de Castanheda escreve contra o engano que alguns teriam de que: " (...) na língua portuguesa não se podia escrever quanto

quisessem assim como nas outras, se houvesse quem o soubesse fazer e ajudou-me a mostrar esta verdade aquele grande poeta de muito grande erudição Francisco de Sá, com as obras que tem compostas(...)<sup>10</sup>. Francisco Sá de Miranda seria o cultor da língua portuguesa e da introdução de um novo estilo, sendo venerado pelos seus pares, tornando-se para este o exemplo da modernidade.

A língua vernacular espelharia a memória colectiva distinta de um povo. Enquanto instrumento de transmissão da sua singularidade na multiplicidade dos Estados/nação, ela funcionaria como instrumento da memória. Esta ideia é claramente expressa por Fernão de Oliveira, autor da primeira gramática da língua portuguesa impressa em 1536<sup>11</sup>. Fernão de Oliveira seria, ele próprio, um homem do seu tempo, dividindo a sua escrita por obras tão diversas quanto a *Arte da Guerra e do Mar* publicada em 1554, o *Livro da Fábrica das Naus* que permanece manuscrito até ao século XIX ou uma *História de Portugal*, cujos fragmentos se encontram na Biblioteca de Paris<sup>12</sup>.

Este homem do Renascimento delinea a funcionalidade pragmática da língua relativamente à memória, escrevendo: "(...) apliquemos nosso trabalho a nossa língua e gente e ficará com maior eternidade a memória dele e não trabalhemos em língua estrangeira, mas apuremos tanto a nossa com boas doutrinas, que a possamos ensinar a muitas outras gentes e sempre seremos delas louvados e amados porque a semelhança é causa do amor e mais em as línguas."<sup>13</sup>

O valor memorativo da escrita da História e desta sua assunção, espelhar-se-ia, por excelência, na cronística, seja esta a régia, seja a da Expansão. Recorde-se a propósito as crónicas sobre os monarcas que desenvolveram as políticas de Expansão, nomeadamente D. Manuel e D. João III. No prólogo à *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, Damião de Góis assinala aquele que seria o método de abordagem de todos os que se debruçam sobre "os cuidados das Crónicas."

Góis chama a atenção para o facto de *muitos e graves autores*, no início das suas obras, trabalharem por louvar a História, afirmando que: "(...) tudo o que dixeram foi sempre muito menos do que se deuia dizer (...)"<sup>14</sup>. Deste modo, acentua por um lado, a contenção discursiva dos textos introdutórios o *prodesse*, e, por outro, esboça a sua própria filosofia da História, assim traduzindo quer o ritmo inerente à sua natureza, quer a inerente condição limitativa do discurso histórico.

Como Góis explicita, a História: "(...) he infinita, assi seus lououres nam tem fim, nem termo a que possam reduzir, & pois tudo o trattado nesta parte, he quasi nada em comparaçam do que deue ser (...)"<sup>15</sup>. Além disso, o trabalho da História implica a selecção dos factos, e, necessariamente, a conceptualização da acção do Homem.

Exemplares são as palavras de Francisco de Andrade que, na dedicatória a Filipe III de Portugal, a propósito do relato das *cousas de África*, escreveria: "(...) em muyta quantidade de papeis que reuoluy, & outros que se me offerecerão, algumas

cousas erão tão friuolas & de tão pouca sustancia, que me perecerão impertinetes para a grandeza & autoridade do sogeito desta história, & outras me pareceo que erão pouco autenticas, que receey por me a risco de serem julgadas por pouco verdadeiras, que he o de que nas materias desta qualidade mais se deue fugir(...)"<sup>16</sup>.

Isto, apesar de, frequentemente, o cronista se auxiliar, mimeticamente, da obra de Gaspar Correia, sem referenciar a sua fonte, procedimento aliás frequente nesta época. As *Lendas da Índia* transmitem o desfilar de personalidades que numa nitida construção de uma imagem, de uma personalidade, consubstanciam aquilo que para alguns teóricos da História evoca a representação do Homem pelo pensamento cristão.

Collingwood é um desses teóricos. Para ele, o Homem do Renascimento era entendido numa vertente diferente da da filosofia antiga, na qual este seria percebido como o elemento que dominaria as suas acções e criaria o seu próprio destino. Para este filósofo da História, nos historiadores do Renascimento, o Homem seria concebido como uma criatura com paixões e impulsos, sendo o discurso historiográfico amplamente influenciado por tal princípio, e tornando a narrativa decorrente como a *História das Paixões e impulsos*<sup>17</sup>.

Esta ideia é a imagem que sobressai do discurso histórico escrito em Portugal no século XVI, seja numa crónica régia, seja numa crónica da Expansão, ou numa qualquer *Memória* histórica – reportemo-nos à narrativa de um cerco, ou a um discurso cuja centralidade ganha numa narrativa historiográfica, a descrição da actuação deste ou daquele interveniente na Expansão; refira-se a título de exemplo a *História das Cousas que fez o mui esforçado Capitão Dom Christouão da Gama*.

A memória implica uma selecção de factos. Além disso, ela desempenha um duplo movimento o de ultrapassar a morte/atraves da permanência num tempo e o esquecimento do que não é referenciado. Tal atitude subordina-se a um providencialismo na conceptualização do devir histórico; perspectiva que se consubstancia na escrita do *Passado*.

A figura tutelar da História sob o olhar da providência, enleada pela *Fama Bona* e pela *Fama Mala* que sobre o Mundo se debruçam, auxiliada pela experiência e pela Verdade, vence a Morte e o Esquecimento. Ainda que tradutora de uma ideia, a de Walter Raleigh, na sua *History of the World*, de 1614, exemplifica uma conceptualização que se vai construindo ao longo da Modernidade<sup>18</sup>.

Recorde-se a propósito as deambulações do *Soldado Prático*, de Diogo do Couto, e a sua interpretação do que seria a Sexta Idade, entendida como a sua. Esta teria sofrido o castigo de Deus, segundo o cronista, aplicado devido aos pecados particulares: "(...) em tanto reino cristão, Grécia, Hungria e outros, que tão oprimidos estão com o jugo do Turco nas Alemanhas altas e baixas; por pecados vimos castigar a vila de Schilstauna no Friburgo de Brisgoia, quase três léguas de Basileia, qual em espaço de uma hora se queimou toda, a 10 de Abril, Quarta-feira

de Trevas(...)”<sup>19</sup>. Diogo do Couto prossegue com a enunciação das continuas guerras na França, Flandres e Inglaterra, não deixando de evocar a Espanha e a sua entrega a Mouros, ou mesmo Portugal que teria passado os flagelos de terremotos, pestes e fomes.

A perenidade dos estados é evocada nomeadamente devido ao papel pedagógico que a História deverá desempenhar junto dos Príncipes. Evocando o mesmo propósito do valor dos vassallos na perpetuidade dos Estados – das Nações, Fernão Lopes de Castanheda adverte: “A monarchia dos Gregos & dos Romãos(...)”<sup>20</sup>, não deixando de ser peculiar esta aceção de monarquia. Estas teriam sido “(...) muyto mayores que (...) pareceo que auião se someter todo o mundo a seu imperio quasi que não durarão nada pera ho começo que leuauão: & assi outras muytas de barbaros, gregos, & latinos, que se apagarão: de maneira q não ha nenhuma memoria delas. O que tudo foy por culpa dos vassallos destes monarcas(...)”<sup>21</sup>.

Para Castanheda, tal não seria o exemplo dos vassallos portugueses, os quais auxiliariam a perpetuidade do Império português. No fundo, esta conceptualização do autor da *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, subscreve a disputa encetada por Baldo sobre a ideia de Imperador. Segundo Ernest Kantorowicz, este afirmaria: “(...) The cause of corruption namely is, all by itself, Time...; and although the empire is forever..., it nevertheless does not remain in the same status because it dwells in continuous motion...”<sup>22</sup>

Contudo, o percurso para que a perenidade do Império fosse preservada radicaria num governo prudente, o qual reside na lição da História. Estamos sem dúvida em presença do princípio sempre recordado de Marco Túlio Cícero que, no dizer de frei António da Beja na sua *Breve Doutrina e Ensinança dos Príncipes*, escreveria sobre as três cousas necessárias à perfeita prudência: “(...) a memória das cousas passadas, conhecimento das cousas presentes e providencia das cousas futuras e por vjir.”<sup>23</sup>

Daí a importância evocada por Gaspar Correia nas suas *Lendas da Índia* do escrever a História, pois “(...) nos começos das cousas da India forão cousas tão douradas que parecia que não tinham debaxo o ferro que depois descobrirão (...)”<sup>24</sup>. O exemplo deverá ser a prática, pois o mau uso da História será sem dúvida contraproducente. Deste modo, João de Barros justifica o facto de apesar de poder ser verdade, “(...) não se diga (...) principalmente das cousas que tratam da infamia de alguém ainda que verdade sejam.”<sup>25</sup>

Tal não é o princípio norteador de todos os que escrevem a História neste século XVI, no entanto, o gravar do facto tem sempre implícito o elemento memorativo. Podemos afirmar que na historiografia portuguesa quinhentista se encontra subjacente ao escrever a História uma metodologia mais ou menos comum, estruturada segundo princípios classizantes. Contudo, a sua assunção,

explicitada sob a forma de um *método*, não aparece individualizada sob a forma de uma obra, como aconteceria por exemplo com Jean Bodin e a sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, impressa em Paris em 1566.

Como construtor de um Método, este historiador francês escarpeliza a necessária relação entre a *Ars Memoria* e a *Ars Historica*. Para ele, é essencial, por um lado, diferenciar a História como memória constitutiva de todo o conhecimento, corporizando as *Histórias* sucessivos graus do mesmo, e, por outro, conhecer as *Histórias* como *dispositivos de leitura* que possibilitam a sua melhor manipulação e enriquecimento<sup>26</sup>. Outras relações e hierarquizações poderão ser ou foram estabelecidas. A sua enunciação não cabe no âmbito desta reflexão.

A aliança entre a Memória e a História esteve sempre presente na conceptualização do discurso historiográfico, seja a nível da construção de um *método*, seja na implícita inserção na estrutura narrativa desta ou daquela *História*. No Renascimento, a ordenação do discurso encontra-se obviamente aliada a uma activação artificial da imaginação onde o actor histórico é valorizado. No entanto, um quadro explicativo mais geral vai-se impondo, visto não ser suficiente o simples estabelecimento de nexos causais para a explicação da *Res Historica*. Analisá-los é um dos nossos futuros propósitos.

## Notas

<sup>1</sup> Jacques Le Goff, *History and Memory*, New York, Columbia University Press, 1992, p. 54.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>3</sup> Cf. Roland Barthes, Eric Marty, "Oral/Escreto" in *Enciclopedia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, II,1987, p. 55.

<sup>4</sup> Recorde-se as *Lendas da Índia* e o seu primeiro prólogo onde o cronista apresenta os princípios que nortearam a sua obra. Cf. Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1975, I, p. 2.

<sup>5</sup> Cf. Roland Barthes, Eric Marty, *op. cit.*, p. 156.

<sup>6</sup> João de Barros, *Ásia... Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente – Primeira Década*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, pp. 1-2.(ortografia actualizada)

<sup>7</sup> Cf. Maria Leonor Buescu, *Textos Pedagógicos e Gramaticais de Joao de Barros*, Lisboa, Verbo, 1969.

<sup>8</sup> Cf. Helena Carvalhão Buescu, *Em busca do autor perdido*, Lisboa, Cosmos, 1998, p. 34.

<sup>9</sup> João de Barros, *Clarimundo*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1953, I, p. 34.

<sup>10</sup> Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, Porto, Lello & Irmão, 1979, I, p. 494. (ortografia actualizada).

<sup>11</sup> Não cabe no âmbito deste nosso trabalho explanar as discussões travadas nos círculos intelectuais relativamente ao facto de ser esta a primeira gramática em contraponto ao texto de João de Barros. Para tal explicitação confronte-se Maria Leonor Buescu, *A Gramática da linguagem Portuguesa de Fernão de Oliveira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1975, p. 18-22.

<sup>12</sup> Cf. Maria Leonor Buescu, *op. cit.*, p. 18.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>14</sup> Damião de Góis, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1949, p. 1.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Francisco de Andrada, *Crónica de D. João III*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1976, pp. LXXI-LXXII.

<sup>17</sup> R. G. Collingwood, *A Ideia de História*, Lisboa, Editorial Presença, 1978, p. 78.

<sup>18</sup> Cf. Beverley Southgate, *History: What & Why?*, London, New York, Routledge, 1996, p. 44.

<sup>19</sup> Diogo do Couto, *O Soldado Prático*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980, p. 136.

<sup>20</sup> Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, Porto, Lello e Irmão- Editores, I, P. 869.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Ernst H. Kantorowics, *The King's two Bodies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997, p. 299.

<sup>23</sup> Frei António da Beja, *Breve Doutrina e Ensinança dos Principes*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, p. 152.

<sup>24</sup> Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1975, I, p. 1.

<sup>25</sup> João de Barros, *Ásia... Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, prólogo da III Década.

<sup>26</sup> Cf. Marie-Dominique Couzinet, *Histoire et Méthode à la Renaissance*, Paris, Vrin, p. 64.

## O FENÓMENO ARTÍSTICO ENQUANTO FACTO SOCIAL

CARLA ALEXANDRA GONÇALVES

\_\_\_\_\_ A proposta de reflexão que este ano coube aos membros do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares recaiu sobre o tema genérico «Memória e Sociedade». Neste sentido, e porque as obras de arte plástica também são elementos catalisadores de memória, porque veículos de fixação e perenização de linguagem, de símbolos e, numa palavra, de conteúdos mais ou menos perdurantes, quer-se aqui debater a relação imbricada que estas produções humanas possuem com a complexa macro-estrutura social. Por razões de espaço, posso apenas esboçar, neste artigo, algumas questões de método e de debate teórico.

...

Qual é a origem das obras de arte<sup>1</sup>? Serão elas o fruto incondicional de uma emoção criativa, desabrida e desvinculada de qualquer sentido mais ou menos objectivo, ou de outra enformação, ou serão filhas de uma necessidade consciente da sociedade – enquanto estrutura inclusa e coesa, enquanto um todo formado por partes<sup>2</sup> – que elas próprias transportam na sua essência, que elas reflectem, que elas incorporam, que elas ajudam a transformar, como entidades e agentes intelectuais?

Numa altura em que continuam a discutir-se abertamente as balizas de identidade do fenómeno artístico, numa época em que o enfoque das metodologias críticas e analíticas é constantemente revisitado, à luz de um saber cada vez mais totalizante, crítico e empenhado numa sustentada e abrangente visão dos objectos – artísticos e não-artísticos – e das suas possíveis relações com o homem e com a história, é ainda possível, tanto quanto urgente num ambiente de pesquisa multidisciplinar, o levantamento sistemático de questões metódicas que nos possibilitem um alvitre concertado com os novos caminhos de investigação<sup>3</sup>.

Na procura de destinos de parceria entre a arte, a memória e a sociedade, várias portas têm de abrir-se com indispensável aperto. Logo ao primeiro entorno, é necessário buscar-se um sentido, uma função, um critério de identidade e de significação deste amplo e prolixo fenómeno, intimamente relacionado com a motivação, com a imaginação, com a libertação em catarse, com a criatividade, com o conhecimento, com a subjectividade e espiritualidade, com a simbologia, com a sublimação, com a ruptura e a inovação revolucionárias e, numa palavra, com a memória, enquanto recorte de fixação imagética e ideológica, indispensável no processo de sedimentação cultural das sociedades.

Antes de outras possibilidades de discurso, que são em número inimaginável, escrutinemos as balizas da produção de imagens, na medida em que parte delas constituem, de facto, obras de arte, enquanto outras estacionam num patamar limitado de carácter. Pergunta-se, ainda hoje, quais são os critérios de garantia artística de uma obra. Em que medida achamos a verdade de uma obra de arte? Quando pode garantir-se a imortalidade de uma, ou de outra obra? Qual é o atributo que vincula uma obra ao mundo da Arte enquanto interpretação do real, ou como mimese, ou como *mundo-outro* de magia e desvinculação do território da realidade, ou de empenhamento crítico e com uma finalidade prática?

Mantém a Arte uma relação com o Belo? A existir, como tem esta intimidade sido alterada no, e com o tempo? A contemplação valoriza o Belo em detrimento da composição signífica da obra?

Abreviadamente, o que distingue um objecto estritamente funcional de um outro acrescentado do valor de fruição estética? Podem ou não coincidir esses dois aspectos de processo sintético numa mesma estrutura formal? É a obra de arte uma *coisa*, ou é a arte uma ideia abstracta apensa ao carácter *coisal* do objecto? A arte é ou não uma potência sensível?

Em primeiro lugar, sabe-se que independentemente da categoria artística de uma determinada obra ela é, necessariamente, uma *produção* que possui uma inabalável relação com o ambiente humano. Uma obra de arte só o é, se for uma concepção da, e para a humanidade enquanto tal, se mantiver um carácter de objectivação<sup>4</sup>, de sociabilização mais ou menos comunicativa, se possuir uma funcionalidade social, se constituir uma potência libertadora (do homem e do conhecimento), reveladora, revolucionária e deve trespassar a realidade, para a verter em obra<sup>5</sup>. Só é Arte o que se põe em obra, como julgou Heidegger (1936) quando nos disse que: *«Na obra, acontece esta abertura, a saber, a desocultação, ou seja, a verdade do ente. Na obra de arte, a verdade do ente pôs-se em obra, na obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade»*<sup>6</sup>.

Esta relação da obra com a arte consuma-se em vários aspectos: por um lado, a obra de arte surge como um processo de desocultação do ente (*do Ser em si*), como uma abertura do homem essencial que se objectiva (materialmente) nas formas

produzidas na obra que contém a verdade do absoluto de Si, que é a autenticidade<sup>7</sup>; por outro lado, deve levantar-se o véu do sentido verdadeiro do *ente*. O homem é ser e é ente e, para além dele, existem outros entes no, do e para o mundo, com espaço e duração próprios. A arte deve ser a desocultação do ser do ente e deve pôr a verdade em acção<sup>8</sup>.

Resta agora a questão que diz respeito ao processo de criação artística enquanto condição de materialização (apensa à técnica de fabricação), ou de *imaginação projectual* ligada intimamente à realização humana, actuante e racional, e distanciada, por isso mesmo, da *natura* enquanto tal que é o ambiente que envolve a própria produção<sup>9</sup>. A necessidade da arte é outro fruto da capacidade do homem projectar, destruir, reagrupar, refazer e ordenar. No caminho da vivência humana acha-se esta vertigem de afeição pelo novo. O homem gerou, ao longo da sua história enquanto ser no mundo, vários caminhos de sustentação num ambiente ininterrupto de descoberta e, de entre eles, destacam-se a arte e a ciência, unidos num propósito de comunhão e ligados através de um cordão vital pleno de seiva.

A necessidade de diminuição do grau de entropia no mundo abriu o caminho desejado da arte. Entre a ordem e a desordem, o homem instiga no trilho de encontrar um possível equilíbrio dos sentidos e da razão. Neste precipício da lógica, o percurso histórico do homem também se enlaça com a carência da afabilidade. A procura da benignidade, a par da regra e da norma, rasga uma porta que se vai abrindo ao encontro com o belo.

E que relação deve possuir a arte com a beleza? O grau de empenhamento artístico é variável na razão da beleza? O caos da natureza também é belo, para os homens, desde que se comprometa com a serenidade, com a delicadeza, com a agradabilidade, com a paz, com a utilidade e com a vida. A beleza afecta-nos a sensibilidade, provoca-nos exaltação e induz-nos ao deleite contemplativo e a arte eleva-nos ainda mais, para além do Belo enquanto valor absoluto, do belo natural e da beleza da aparência criada. Numa obra de arte total, os valores expelidos não procuram o enlevo prazenteiro, no sentido da correcção estética, mas outro comprometimento cognitivo que pode arrastar consigo, como consequência da objectivação, um resultado esteticamente agradável. Um exemplo deste paradigma traduz-se radicalmente na anti-arte (e na ausência de representação, de figurativismo, de processos tradicionais de materialização, de canonicidade normativa, etc.) contemporânea que não nega a artisticidade, nem recusa o grau de empenhamento social que possui, inevitavelmente, como facto artístico. A afectação que provoca a produção artística ultrapassa o terreno da sensibilidade estética (e por isso uma obra de arte nunca pode agradar a todos com a mesma intensidade), para provocar novas emoções relacionadas com o intelecto, com a intuição e, pelo mesmo efeito, com a memória.

A função da arte é, por tantos motivos, magnânima. E na discussão da intencionalidade funcional da arte, abrem-se novas possibilidades de indagação teórica. Theodor Adorno, entre outros tantos pensadores contemporâneos, também avaliou a incompatibilidade da arte com pressupostos funcionalistas. O esteta equacionou o facto de uma obra poder distinguir-se em grau de carácter, ou seja, assumir-se como sendo artística, ou não-artística, na medida do seu afastamento relativamente a qualquer tipo de função<sup>10</sup>. Esta indagação verificou-se depois na sua redutibilidade, na medida em que o carácter de uma obra tem também de avaliar-se na medida da sua evolução histórica.

Considerando o trabalho arquitectónico como sendo um laboro artístico, temos de o avaliar também através do nível de funcionalidade criada, de adaptabilidade, de ergonomia, de exequibilidade prática, na mesma medida da sua predisposição estética e ideológica. Estima-se como útil a possibilidade de fruição de uma obra de arte seja ela qual for. Nesta questão da *arte pela arte*, deve anotar-se que a ausência deliberada de funcionalismo também colhe méritos espirituais e psicológicos de conveniência comprovada e, por isso mesmo, arrola um determinado nível funcional<sup>11</sup>. A arte enquanto tal, mesmo na sua concepção mais abstracta e filosófica, detém sempre utilidade, uma função e uma aplicabilidade que não podem desmentir-se, sob pena do esquecimento do Ser, na razão da essencialidade última da existência humana, sob pena do olvido da própria arte, apagada no seu desemprego como unidade que é provida de sentido e de significado<sup>12</sup>.

Um objecto artístico tem necessariamente de ser incomodativo, de apelar aos estímulos e à razão, à nossa capacidade de envolvimento e de alterabilidade. Esta é a função e a entidade da obra de arte e é por isso que ela nos provoca sentimentos de repúdio ou de amor, de horror ou de deleite, de aprazimento ou de desprezo. Ou ela tem esta capacidade, ou deixa de o ser, enquanto obra de arte. A composição pela composição, isenta de qualquer significado individual e social, desamarrada do pensamento programático que a deveria animar, dispensada de uma Ideia inicial, ou da «condensação simbólica da experiência», não deve determinar índice de qualificação artística, mas antes outras disposições praxísticas singulares. Não conseguimos, como assegurou Dino Formaggio, criar signos sem significado.

Relegamos desta exposição o valor da emoção, da sublimação, da libertação catártica, da libertação imaginosa e de outros conteúdos do discurso psicológico, para que nos possamos centrar no alcance da necessidade da arte, na sua urgência vertiginosa, na sua envolvimento perene com a entidade humana, na sua imbricação com os meios de socialização.

Como é sabido, o primeiro e imediato carecimento do homem é aquele que se liga com os constrangimentos puramente fisiológicos, de manutenção e subsistência. Aliada a esta carência primária, o homem acumula uma outra que

opera em concomitância constante: a necessidade de conhecimento. Trata-se de uma exigência que determina, ou não, o grau de humanidade do ser. Paralelamente a estas carências, e interligada com elas, surge a necessidade do homem posicionar-se no mundo na sua interioridade e exterioridade. O convívio humano com o macrocosmos é violento e esmagador e é através da necessidade de compreensão e de recolocação do homem no mundo que ele busca urgentemente um saber cada vez mais total, porque mais dominador e, por isso mesmo, supressor de ansiedade. O poder de alcance e de acção de superação sobre o real tornou o homem primitivo no moderno, e estabeleceu fronteiras entre a reacção inconsciente a um estímulo e a agilidade da razão.

Consciente da sua vulnerabilidade, da permanência efémera no mundo e convicto da sua corporalidade percível, o homem desenvolveu outras possibilidades de ligação com o cosmo, por forma a dar-se a si alguma extensão no tempo e no espaço, alcançando-se então e definitivamente a dimensão mágico-religiosa da existência. A libertação do tempo e da percibilidade construiu-se a partir deste constrangimento dos seres. A ideia de nascimento e de morte, o medo da convivência com a dor, a turbulência e a surpresa da natureza e do quotidiano e outros factores exasperantes, causaram no homem a nova necessidade de perenização.

De entre as várias formas de perenizar-se, o homem conjurou uma outra que, por envolver-se com a racionalidade, condiciona a humanidade e distancia-a ainda mais das restantes entidades mundanais. A "invenção da arte" surge também neste contexto, como uma prática mágica de *Eterno Retorno*, como um mecanismo de subordinação da realidade que se reproduz e re-inaugura, como uma sublimação do real que se transforma, como uma ponte entre o existir e o perecer, entre a vida e o que está para lá da morte. A invenção da Arte é a conquista da abertura do indivíduo, do grupo, do mundo e para a eternidade, numa comunhão cósmica de criação.

Surge a Arte como um novo *mecanismo de incorporação* da realidade, como uma eucaristia efectiva entre o Ser e o resto da existência física e metafísica. No acto da (re)criação material, o homem subordina o mundo inteiro depois de o ter incorporado. Esta ideia de produção artística como incorporação mágica e simbólica do mundo tem ainda de medir-se em concomitância com outros valores de ordem moral, espiritual, psicológica e social.

Regressemos ao tema da produção de imagens como medida de âmbito social e testemunhal. Não restam dúvidas quanto ao valor da peça artística, ou não artística, enquanto construção histórica, como fenómeno testemunhal, de eternização individual ou de um grupo<sup>13</sup>; quanto ao valor de emblemática de poder cristalizado no tempo; quanto ao valor de conservação e de reprodução de momentos, de ideologias, de crenças e de outras Ideias mais ou menos funda-

mentais que pretendem expelir-se, defender-se, ou manter-se para além do existir. Esta característica de efeito reminiscente que possui a maioria das obras de arte, é conseguida através da materialização de imagens com ditados iconológicos de proveito e de sustento.

São inúmeros os *efeitos secundários* produzidos pelas imagens. De entre eles colhem-se as combinações excêntricas, comprometidas com a alteração psicológica que produzem no espectador. No contacto com o estímulo percebido, a resposta produzida pela consciência pode explorar indizíveis caminhos de compreensão e de determinação comportamental. Foi conforme a esta potência imagética, conhecida desde a Antiguidade, que teóricos perenizados pela historiografia, opinaram sobre o *bom uso das imagens*.

A utilidade da pintura e da escultura, enquanto formas de apreciação visual, foi alvo de inúmeros textos de abonação. Leia-se, por exemplo, o efeito provocado por um bom quadro pintado, num excerto da obra de Lomazzo, o *Trattato dell'arte della pittura, scultura, et architettura*, publicado em Milão em 1584: um bom quadro «fará com que o espectador fique pasmado, quando vê o assombro pintado nele, que deseje a bela jovem por esposa, quando a vê pintada nua; que se sinta solidário, quando vê a aflição; sinta apetite, quando vê comer ricos manjares; que fique dormindo, perante a vista de um palácio de sonho; que se emocione ao contemplar uma batalha vivamente descrita e se agite, cheio de ódio e ira, ao ver acções vergonhosas e desonestas»<sup>14</sup>. Esta ideia moderna que qualifica a obra de arte redundante na deliberação contemporânea, no exemplo de Ortega y Gasset quando quer explicar o que é a «arte artística»: o receptor diz que «é "boa" a obra quando esta consegue produzir a quantidade de ilusão necessária para que as personagens imaginativas valham como pessoas vivas. [...] E denominará arte ao conjunto de meios pelos quais lhe é proporcionado esse contacto com coisas humanas interessantes»<sup>15</sup>.

Esta virtude das imagens no geral, e da arte em particular, acciona-se porque interage com a capacidade de *incorporação* promovida por aquele que desde há séculos se manteve como o mais caro sentido humano: a visão.

Durante um comprido período da História, o contacto com obras de arte produzia efeitos estonteantes<sup>16</sup>. Desde a mais terna Idade Média que, na arte sacra e religiosa, as representações piedosas acalentavam a alma do leitor que assim tendia a comportar-se convenientemente, porque mesmo os iletrados colhiam o ensinamento bíblico através das mais diversas formas de arte plástica: «É pintura viva escritura e doutrina dos indoutos, como diz o Decreto [de Graciano], mas aos contemplativos e letrados é acrescentamento de saber»<sup>17</sup>. Se o retrato visível correspondia ao de uma mulher virtuosa ou santa, os leitores eram levados a catapultar-se naquela casta dimensão. Durante toda a época moderna, era corrente estimular-se a existência de quadros ou de outras imagens moralizantes

e educativas numa casa habitada por crianças. Por outro lado, o macabro e o diabólico exerceram sempre outro género de motivações. Veja-se a capacidade de inquietar os homens que possuíam os capitéis e tímpanos das igrejas e mosteiros medievais, plenos de efeitos infernais, e alertando os homens para a emergência da casa de Deus, protegida e limpa do paganismo, do pecado, e distante da mundanidade aterradora e impura.

Na actualidade, crê-se que o contacto permanente com as obras de arte, sejam elas plásticas, musicais, teatrais, ou outras, alimenta o espírito dos seres humanos, dignificando-o, elevando-o na sensibilidade e na cultura. Estes efeitos edificantes e taumaturgos das obras de arte cristalizaram-se na história, como temos vindo sempre a assistir.

De onde provém esta aura de fábula mágica contida nas obras de arte? Tratar-se-á de uma magia veiculada pelo poder da representação e dependente da maestria e virtuosismo do artista ou executor? Pode entender-se como o fruto de uma estranha empatia existente entre o sujeito e o receptor que, por existir, capacita a projecção na obra ou, por outro lado, estará o nosso imaginário programado para envolver-se garantidamente com estas manifestações da criatividade e da habilidade humanas? Advirá esta atracção pela arte do facto de associar-se, muitas vezes, ao prazer estético? É a arte o sonho visível, materializado, mundo às avessas, sem espaço nem tempo como aquele em que se situa o comum dos mortais? Somos ou não somos todos artistas?

A relação mantida com as obras de arte plasma-se ainda hoje na incorporação e na libertação. Na incorporação do visível e do invisível, do mundo e da Ideia que antecede a criação do Outro mundo imaginado, que não possui realidade enquanto tal mas que subsiste para além dela. Como um efeito fisiológico, de alimentação espiritual, os homens acreditam que, através dos sentidos, como uma entrada da, e para a alma, vão filiar-se aqueles factos, ou artefactos. A liberdade da arte é a sua provocação última, é a extirpação do pecado e dos vícios, dos desejos, da ansiedade e é a liberdade de dizer-se abertamente o que não se quer dizer. É a libertação do cosmos: «Portanto, a realidade não é o que está diante de nós, mas o que está por detrás, no espaço virtual do espelho.»<sup>18</sup> É a liberdade do trabalho como assunção de felicidade e de acabamento da obra da natureza, ou de Deus.

O que é hoje uma obra de arte? Despida da sua função mística, que caminhos alcançará? Qual é o papel do artista no mundo? É a obra de arte uma interpretação da natureza ou é o homem um intérprete das obras de arte que não se dizem? Qual é o valor do ícone e do objecto? Qual é o valor da arte enquanto facto social? Que compromisso existe ainda entre a expressão e a afectação ideológica?

Indagámos já alguns dos efeitos produzidos nos seres pelas reproduções do real convertido em obra, ou em imagem, mas resta-nos abordar que garantias merecem estes fenómenos do lado de lá da execução.

Como é sabido, só há relativamente pouco tempo a obra de arte ganhou autonomia enquanto acto de pura criação individual. Durante séculos, ela foi sempre a filha legítima da encomenda, um braço longo de indivíduos ou, mais consertadamente, de grupos sociais<sup>19</sup>. O comprometimento com o artista era puramente prático, porque o encomendante não possuía a mestria, ou o *ingénio* de execução artística. Este ambiente da obra agrilhoadada à encomenda não pode esquecer-se, sob pena do olvido da sua faculdade de extirpação de uma vontade colectiva.

Como comprovou Frederik Antal, a pintura florentina dos séculos XIV e XV ficou a dever-se não ao talento individual e desapegado dos pintores, mas antes ao intuito da encomenda levada a cabo pelas classes económicas e sociais dominantes: a alta burguesia comercial de Florença. A encomenda ditou os temas, os modos, os desenvolvimentos e até as cores das representações<sup>20</sup>. As obras produzidas pelos grandes artistas foram (e, em certa medida, ainda são), antes de tudo o mais, os produtos estéticos e formais de uma ideologia de classe, a classe que domina o panorama político, económico e social do seu tempo, aquela que pode marcar a conjuntura porque é detentora dos meios de produção, aquela que tem de firmar-se com legitimidade de exercício, aquela que necessita de aliar ao poder uma certa forma de produção cultural. Neste contexto, a obra de arte surge como uma materialização de poder, como uma materialização ideológica ou, nas palavras de Hadjinicolaou, como uma ideologia imagética definida «não [como] um conjunto de representações metafóricas, mas, em sentido estrito, [como] uma combinação específica de elementos formais e temáticos da imagem através da qual os homens exprimem a maneira como vivem as suas relações com as suas condições de existência, combinação que constitui uma das formas particulares da ideologia global de uma classe.»<sup>21</sup>. Neste e noutros sentidos, as fórmulas da arte pela arte perdem garantia de propósito. A arte é uma expressão das condições de existência ora crítica e denunciadora, ora de superação. Expressão de um grupo social, ou para um grupo social independentemente do seu número, porque pode tratar-se de uma arte de massas, para as massas ou de *rebelião de massas*...

É este empenho social que não pode apelar-se da categoria da obra, seja artística ou anti-artística. Qualquer que seja o túmulo esculpido, ou o retrato de um sujeito, ou a plasticização de uma imagem sagrada, ou o levantamento de uma catedral, de um palácio, de um convento, ou a edificação de um bairro, ou a composição de um *requiem*; seja qual for a peça, mesmo a mais efémera explosão de inflamada pirotecnia, todas estas manifestações do engenho e do intelecto humano carregam, por detrás de si, um ónus de elocução indesmentível: o comprometimento social.

Durante séculos, foi o próprio encomendante quem estabeleceu a plasticização da sua efigie no túmulo pétreo, para que venha a subsistir na memória dos

homens; o retrato do benemérito foi o próprio quem assim o quis. As imagens sagradas encomendadas pelos cabidos, pelas paróquias, ou outras fábricas, foram ditadas para que, na sua maioria, se pudessem ler. Surgiram, desde a longa Idade Média, no interior de retábulos, de arcarias resguardantes, recobrimo muros transmutados em livro sagrado e a rigorosos critérios de ensinância social: as imagens devem ser exemplificações colocadas diante das nossas mentes para refinar e orientar os sentidos, por forma a que as coisas imperceptíveis nos surjam ao intelecto como perceptíveis (S. Boaventura). As obras de arte sacra insinuaram-se, desde sempre, porque no homem há uma necessidade vital de preenchimento e de incorporação. Elas devem suprir a carência provocada pela invisibilidade de Deus (ou dos deuses) e de todos os seus mistérios.

Durante séculos a fio e até à contemporaneidade<sup>22</sup>, o artista foi limitado a cumprir a missão de plasticização para que, através das suas obras, a sociedade pudesse ler as mensagens escritas pela tinta invisível do encomendante, ou da classe social que ele incorporava.

A sociedade sempre foi ditando, directa ou indirectamente, o fenómeno artístico e imagético e age segundo vários modos operativos, mas com uma unicidade de vontade explicita: porque se compromete, enquanto grupo de indivíduos racionais, com a perenização, com a escatologia, com o poder, com a memória, com o domínio, com o conhecimento, com a encenação, com a tautologia, com as ideologias, com a cultura, etc..

Resta ainda questionarmo-nos acerca das obras que não conheceram outro ditame que não tenha sido a vontade de criação individual. Ao longo da história da produção de imagens, também existiram outros artistas que laboraram individualmente, ou seja, sem qualquer relação com um querer de encomenda prévia. Essas obras possuem ou não alguma relação com o tecido social? Que disposições cumprirão, para além da extirpação da imaginação criadora? O que valeu a essa plêiade de homens, o privilégio da autonomia?

A obra de arte é uma libertação da Ideia, como entidade intelectual que dá conteúdo à forma. É no fulcro dessa Ideia que devem procurar-se as intenções do artista e/ou do encomendante, para cada caso concreto. Qualquer que seja a obra de arte plástica, mesmo aquela que assume texturas abstractas de não-figuração, possui uma finalidade que deve entender-se como uma afinação ou, por outro lado, com um rompimento crítico e revolucionário com a realidade.

De entre as múltiplas categorias de operatividade, devemos entender o artista como um homem que trabalha, como um membro activo da, e na sociedade, como um sujeito que "está sujeito", como mais um componente neste elenco da vida e do quotidiano da humanidade. Constituindo um elemento da e na sociedade, o artista revive-se nela ou rebela-se contra ela, ou aliena-se, numa disposição suicidária relativamente ao todo do qual faz, intrinsecamente, parte. Assim é a sua

exportação plasticizada. O empenhamento do artista revive-se no próprio trabalho que pratica num contexto que é sempre político e social, já que se comprovou que o seu ofício é tão doloroso como o de qualquer outra actividade laboral – apesar de mais libertadora do que outros destinos de rotina como o trabalho fabril. A produção (artística) de imagens apoia-se na consubstanciação, ou no distanciamento crítico relativamente ao todo de suporte e alicerce multiforme que é a mundanidade.

A sociedade também precisa do artista liberto da encomenda do passado, precisa do artista de vanguarda, da arte nova e dialéctica, para sustentar-se enquanto sociedade mutante. O artista sem os grilhões atávicos da encomenda estrita não se descomprometeu, mas envolveu-se cada vez mais. As obras pessoais e personalizadas funcionam como demonstrações de uma intelectualidade única e crítica que não pode desaproveitar-se, sob pena de uma alienação social agonizante. Por forma a que uma sociedade, entendida no cômputo geral das suas possibilidades estruturais, possa evoluir, ela tem de entender-se e de criticar-se de uma forma ampla e revivificante. O papel da arte, neste contexto, é tão inevitável quanto fundamental, e a busca da verdade na arte consubstancia-se neste entorno, como a desocultação do ser (no mundo) criativo.

O valor da obra de arte tem vindo constantemente a amotinar-se e a dar lugar a alternativos caminhos de abertura ao mundo. À medida que as civilizações se complexificam, também a arte, que é sucedânea desta evolução, conhece novas realizações mas nunca novas intencionalidades, a não ser que a ruptura da humanidade leve ao esgotamento da noção de obra de arte.

Alteram-se as técnicas, o uso dos materiais, os feitios, os gostos de época, o garante de afirmação que etiqueta o fenómeno como artístico ou não artístico, mas nunca consegue fugir-se aos motivos últimos que levaram à concepção. Os processos formais ofuscam-se quando a obra possui a garantia de efeito que lhe oferece fortuna; a planimetria do gosto é secundária, quando o tempo comprova a imortalidade do fenómeno; o feitio obedece a um estabelecimento mais elevado que é o conteúdo expresso e expressivo da obra, e estes requisitos variáveis conseguem por vezes elevar, no patamar do critério e do juízo, as obras que foram tidas, durante séculos, como menores e decadentes.

Se a obra de arte é uma materialização ideológica, é-o também porque consegue opor-se à sociedade existente, como argumentou Marcuse que garantiu conseguir-se a autonomia da arte quando ela incarna um preceito categórico: “as coisas têm de mudar”<sup>23</sup>.

A obra de arte, na sua relação factual com a sociedade, estima-se de vários modos que são, por vezes, altamente dissonantes, dependendo, obviamente, do lugar histórico que ocupam. Não obstante este constante desalinho que é fruto das várias etapas da evolução humana, importa captar o valor absoluto do facto

artístico para que consigamos estabelecer um caminho de contacto teórico. Nesta contextura, retomemos a fórmula já referida quando se disse ser a arte uma forma de domínio do real exterior e interior do homem.

O facto artístico possui um valor social de superação e de crítica, ou de alinhamento e comunhão, dependendo, obviamente, do grau de tradicionalismo e modernidade do fenómeno, dependendo do ambiente social para (e pelo) o qual foi concebido e pelo qual irá ser apreciado, fruído e digerido. A função do artista é recriar o mundo, mas com base não no mundo celestial que já se concluiu ser inimitável, mas aceitando as leis internas que regem este lugar vivente. A função do artista é também a de recriar as emoções sentidas pelo homem no contacto com a mundanidade, é reinventar a vida na matéria que suporta a arte... Ele deve comprometer-se, e compromete-se com a agência terratenente e é neste mundo de laboro que ele se maneja e que se empenha.

Se durante a Idade Média se concebiam obras para agradecer a Deus e para oferecê-lo ao conhecimento; se os deuses, os anjos e os santos foram investidos com um rosto para se aproximarem do entendimento humano, hoje constrói-se essencialmente para o Homem e para a sociedade dos homens. O habitáculo de Deus passou a ser o indivíduo, ao invés da catedral. Neste sentido, a arte empenha-se num crescendo constante de consciencialização social, ganhando cada vez mais peso e comprometendo-se de outra forma, mas sempre assumida na sua relação com a estrutura social da humanidade.

Se durante séculos grande parte das obras perderam de si o tempo, se a maior parte dos artistas replicava valores absolutos e abstractos inabaláveis – revise-se o exemplo da plastificação românica à luz da nova historiografia artística – como a fé nos santos e santas, nos actos piedosos ou, genericamente, na sacralidade celestial, lentamente foram abertas as portas ao comprometimento com a ilustração de época, nos seus sistemas económicos, sociais e ideológicos.

O papel do historiador e do crítico da arte tem de envolver-se com este arrojo de intenções multiformes. Tem de fazer romper do invólucro das formas estéticas, ou inestéticas, o sortilégio, a explanação, o presságio, o significado último e total e o empenhamento em missão de escrita vinculada.

Se na actualidade assistimos a um acelerado rompimento dos indivíduos com as formas de arte, no cumprimento de um sórdido prognóstico do fim da arte e da nascença da forma fútil, vácuca e sem ideologia ou valores, não estamos a dar crédito à fórmula da *Estética* hegeliana, de um inevitável renascimento, porque a arte pode nascer do nada, mas não deve caminhar no sentido da sua nulificação. O constante afastamento das ideologias, das crenças racionais ou metafísicas – que se exploram hoje por alternativas incertas –, o alheamento provocado pela dissimulação da liberdade em libertinagem, o excesso de tudo e de nada, a aceleração da ruptura das economias, a vanidade e o delírio provocam, na

actualidade, a decadência da arte. Trata-se de uma decadência bilateral ou comutativa, porque também – e mesmo que não queiramos cair na tentação esteticista – o mau gosto artístico e estético arrasta inexoravelmente o mau gosto moral e político, nos quais normalmente tem origem a espiral.<sup>24</sup>

O fim da história materializou-se, afinal, no derrube dos sistemas filosóficos, no acanhamento de uma religião verdadeira e, genericamente, na ocultação do Ser, numa perspectiva autenticamente ontológica. Este caminho atraçou a arte que, de *per si*, deveria consubstanciar e veicular ideias. A sua ausência, acarretou o alheamento do conteúdo e a exaltação da forma.

O retrato dos nossos tempos perturbados é a imagem da nossa fuga sistemática. O apagamento da arte enquanto entidade absoluta é o reflexo de uma sociedade esboroada que se esgotou.

## Notas

<sup>1</sup> Não constituem objectivos deste texto analisar a categoria do facto artístico, ou do fenómeno estético, ou da qualificação das obras segundo uma *ratio* de juízos. Quando pretendemos definir ideias como *Arte, Bem, Mal, Liberdade, Verdade, etc.*, estamos a mover-nos num território que derruba as possíveis definições, pois tratamos com conceitos absolutos que nos remetem para outras emulações. A polissemia da palavra Arte arrasta consigo, desde logo, problemáticas teóricas que não podem incluir-se neste trabalho de apontamento. Não obstante, devemos manter presente, pelo menos, o relativismo do conceito e lembrar-nos que, na actualidade, consideram-se artísticas as pinturas e artefactos do Paleolítico, obras que talvez tenham sido levadas a cabo com outra conveniência; que hoje se retira a qualificação a um sem número de obras que, durante séculos, foram obras de arte com garantia de mérito; que a arte contemporânea consegue desprezar a forma e afastar-se radicalmente da natureza e do real, fenómeno impensável durante tantas épocas da história da arte geral... Oportunamente, coloca-se ainda a questão presa à relação entre o conceito grego *technè* (produção) e o latino *ars*; ou, mais recentemente, entre a arte e a técnica, ou a arte e o saber fazer; entre a arte e a imitação (nos sentidos positivo e negativo do termo), entre a arte e a mimesis (e imitação...).

<sup>2</sup> Edward Shils, *Centro e Periferia*, Col. Memória e Sociedade, Difel, Lisboa, 1992.

<sup>3</sup> Leia-se Dino Formaggio, *Arte*, Col. Dimensões, Ed. Presença, Lisboa, 1973; Arnold Hauser, *Sociologia del Arte*, Guadarrama, Madrid, 1973; Theodor W. Adorno, *Teoria Estética*, Col. Arte & Comunicação, Ed. 70, Lisboa, 1982; Giulio Carlo Argan, *Arte e Crítica de Arte*, Col. Teoria da Arte, Ed. Estampa, Lisboa, 1988; Pierre Francastel, *Pintura e Sociedade*, Martins Fontes, São Paulo, 1990 (primeira edição francesa em 1977); E. H. Gombrich, *Arte e Ilusão*, Ed. Debate, Madrid, 1997 (primeira edição nos EUA em 1959)...

<sup>4</sup> A palavra *objectivação* aqui usada quer significar dar corpo a ideias e a signos que não o têm. Objectivar uma ideia, ou um signo, é oferecer-lhe um corpo, delegando-lhe assim um novo poder que é a materialização, a visibilidade, a vida e a possibilidade de imiscuir-se no sistema das relações sociais. Depois de objectivar-se, o signo ganha autonomia e vive por ele próprio...

<sup>5</sup> Já Aristóteles considerava ser arte a transcendência do modelo natural, o complemento da natureza que não conseguiu terminar a sua obra.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *A origem da obra de Arte*, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Edições 70, 1989, p. 30.

<sup>7</sup> Chegamos agora ao levantamento de uma nova questão ligada ao conceito de autenticidade da obra de arte. Só é arte a obra autêntica? A autenticidade da obra prende-se com a sua originalidade, no duplo sentido de ter sido concebida legitimamente, pelo artista, e longe, por isso, da cópia ou do plágio, ou de ter sido concebida de uma forma original, única, inaugural ou ruptural? A autenticidade da obra de arte possui ou não o mesmo sentido de verdade? A verdade da arte é um factor de valorização no terreno da crítica e da historiografia artísticas porque nos remete imediatamente para um juízo acerca da qualidade da obra. Neste contexto, disse Giulio Carlo Argan (-, *Guia de História da Arte*, Ed. Estampa, Lisboa, 1994, p. 21) que: «A qualidade de uma obra de arte é o sinal de que ela documenta o realizar de uma experiência, com todo o interesse e a ânsia de busca que necessariamente a acompanham». Esta expressão tem de ligar-se com os valores máximos de uma obra de arte, com os valores que a tornam num testemunho de irrepetibilidade, único no contexto da documentação exclusiva. A garantia de autenticidade e de qualidade da obra de arte tem de reavaliar-se após a descoberta dos meios mecânicos de reprodução artística, após a utilização industrial dos desenhos, após o declínio do gosto criador como praxis de encantamento na factura do objecto artístico... Estas questões têm de debater-se noutros contextos de análise (a fotografia, os movimentos contemporâneos, a Bauhaus, o cinema, a arte efêmera, o body painting, etc...) que não cabem neste projecto.

<sup>8</sup> A propósito da relação entre o ser e o homem leia-se a síntese interpretativa de Michel Haar, *Heidegger e a essência do Homem*, Col. Pensamento Filosófico, Instituto Piaget, 1997, pp. 101 e segs..

<sup>9</sup> Desde Aristóteles, o primeiro "cientista da Arte", até aos nossos dias, é aceite a fórmula do artista como reconstrutor do real. Ortega y Gasset garantiu, nas suas *Ideias Estéticas* que o poeta, como *auctor*, aumenta o mundo e agrega ao real, que está aí por si mesmo, um continente irreal. Herbert Marcuse fala-nos da transformação do real em obra de arte como uma "estilização estética" (-, *A Dimensão Estética*, Edições 70, Lisboa, 1981).

<sup>10</sup> Theodor W. Adorno, *Teoria Estética*, Edições 70, Col. Arte & Comunicação, Lisboa, 1982.

<sup>11</sup> Escreveu H. Marcuse (-, *A Dimensão ...*, p. 15) que: «a arte pela arte expressa uma verdade, uma experiência, uma necessidade que, embora não no domínio da práxis radical, são, mesmo assim, componentes essenciais da revolução». Esta explicação deve ler-se à luz das teses defendidas pelo autor destacando-se, de entre elas, o facto da arte possuir um imperativo revolucionário, deve empenhar-se (através do seu carácter progressista) na luta pela libertação: «A arte não pode mudar o mundo, mas pode contribuir para a mudança da consciências e impulsos dos homens e mulheres, que poderiam mudar o mundo» (-, *A Dimensão ...*, pp. 42 e 43)

<sup>12</sup> Dino Formaggio (-, *Arte, ...*, p. 117) escreveu que: «a função significativa - que, de facto, não quer dizer representativa, discursiva ou informativa - é o valor de uso do signo artístico que se procura através da técnica artística, é a sua funcionalidade de resposta para satisfazer ou a uma necessidade, talvez a de um "conatus intelligendí" orientado para dar sentido às coisas insensatas, ou a de propor uma projectualidade ainda inédita na natureza e de ulteriorização mais funcionalmente praxística e humanizada da própria natureza.»

<sup>13</sup> Através das mais variadas formas de retrato ou até do mecenaso e mesmo de construções como a que Francisco de Holanda registou em 1548, quando explicava o que para ele era a pintura: «mostra do que passou, e do que é presente e do que ainda será». (-, *Da Pintura Antiga*, com introdução e notas de José da Felicidade Alves, Livros Horizonte, Lisboa, 1984, p. 20)

<sup>14</sup> G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura, scultura, et architettura*, Milão, 1584, liv. 2, cap. I; referência de David Freedberg, *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, trad. Purificación Jiménez e Jerónima Bonafé, Ed. Cátedra, Madrid, 1992, p. 19.

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, *A desumanização da Arte*, Cortez Editora, São Paulo, 1991, pp. 25 e 26.

<sup>16</sup> Este longo período de produção de efeitos psicológicos intencionais ainda não terminou, dado que ainda hoje acontecem fenómenos como os que vão adiantar-se, comprometidos mais ainda com as novas formas de arte contemporâneas: a fotografia, o cinema, a performance, o happening, etc.. O poder das obras de arte é inimaginável...

<sup>17</sup> Francisco de Holanda, *Da pintura Antiga ...*, p. 27.

<sup>18</sup> Dino Formaggio, *Arte ...*, p. 141.

<sup>19</sup> Foi somente a partir do século XVI que o artista ganhou alguma autonomia criativa mas, ainda assim, o trabalho era-lhe encomendado com normas de execução apertadas. A maior parte dos artistas, mesmo durante o Renascimento e Maneirismo, foram obrigados a assinar contratos de laboro que determinavam até os pormenores mais recônditos das obras. A verdadeira autonomia do artista verificou-se apenas no período contemporâneo e, particularmente, já no dealbar do século XX.

<sup>20</sup> Frederick Antal, *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglo XIV-XV*, Versão espanhola de Juan Antonio Gaya Nuño, Alianza Forma Editorial, Madrid, 1989.

<sup>21</sup> Nicos Hadjinicolaou, *História da Arte e os Movimentos Sociais*, Col. Arte & Comunicação, Edições 70, Lisboa, p. 102.

<sup>22</sup> Nesta ocasião, seria oportuno questionarmo-nos, sempre de uma forma absolutamente retórica, sobre o que hoje podemos entender por uma obra de arte e sobre o valor social da arte contemporânea. O fenómeno artístico enquanto facto social na era da conceptualidade, da insurreição artística, da fabricação industrial, das novas formas de expressão artística em constante devir como a essência e o conhecimento humanos, da tecnologia de ponta, do corpo como obra de arte, do minimalismo, da democracia, da abertura da consciência de uma época em frêmito repentino, em brusca mudança, em ruptura constante, numa era como têm sido todas, para o homem que as viveu, de equívoco e de surpresa arrebatadora. Como deve ser lida a obra de arte num tempo de crise profunda e a todos os níveis, como os anos tremendos em que vivemos?

<sup>23</sup> Marcuse, *A Dimensão Estética*, Edições 70, 1981, p. 25.

<sup>24</sup> Escreve Dino Formaggio (-, *Arte ...*, p. 110) a propósito do fenómeno kitsch.

## Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. -, *Teoria Estética*, Col. Arte & Comunicação, Ed. 70, Lisboa, 1982;
- ANTAL, Frederick -, *El mundo florentino y su ambiente social. La república burguesa anterior a Cosme de Médicis: siglo XIV-XV*, versão espanhola de Juan Antonio Gaya Nuño, Alianza Forma Editorial, Madrid, 1989;
- ARGAN, Giulio Carlo -, *Arte e Crítica de Arte*, Col. Teoria da Arte, Ed. Estampa, Lisboa, 1988;
- , *Guia de História da Arte*, Ed. Estampa, Lisboa, 1994;
- FORMAGGIO, Dino -, *Arte*, Col. Dimensões, Ed. Presença, Lisboa, 1973;
- FRANCASTEL, Pierre -, *Pintura e Sociedade*, Martins Fontes, São Paulo, 1990;
- FREEDBERG, David -, *El poder de las imágenes, estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, trad. Purificación Jiménez e Jerónima Bonafé, Ed. Cátedra, Madrid, 1992;
- GOMBRICH, E. H. -, *Arte e Ilusão*, Ed. Debate, Madrid, 1997;
- HAAR, Michel -, *Heidegger e a essência do Homem*, Col. Pensamento Filosófico, Instituto Piaget, 1997;
- HADJINICOLAOU, Nicos -, *História da Arte e os Movimentos Sociais*, Col. Arte & Comunicação, Edições 70, Lisboa;
- HAUSER, Arnold -, *Sociologia del Arte*, Guadarrama, Madrid, 1973;
- HEIDEGGER, Martin -, *A origem da obra de Arte*, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Edições 70, 1989;
- HOLANDA, Francisco de -, *Da Pintura Antiga*, com introdução e notas de José da Felicidade Alves, Livros Horizonte, Lisboa, 1984;
- MARCUSE, Herbert -, *A Dimensão Estética*, Edições 70, Lisboa, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, José -, *A desumanização da Arte*, Cortez Editora, São Paulo, 1991;
- SHILS, Edward -, *Centro e Periferia*, Col. Memória e Sociedade, Difel, Lisboa, 1992.

## QUATRO BAIXOS-RELEVOS RENASCENÇA NO MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE BELÉM

PEDRO FLOR

O resultado da investigação que seguidamente se apresenta procura salientar a importância da História da Arte para a reconstrução da identidade e da memória de uma obra artística. Neste caso, trata-se da memória perdida de um conjunto de peças escultóricas, espalhadas em quatro capelas do transepto do Mosteiro de Santa Maria de Belém em Lisboa, dadas as vicissitudes e circunstâncias histórico-artísticas por que passou este edifício. Para a recuperação dessa memória, foi necessário elaborar estudo aprofundado sobre tais obras de escultura procedendo a releitura atenta das fontes históricas, questionando os autores que sobre elas escreveram e propondo novas ideias no final.

No cruzeiro da igreja conventual de Santa Maria de Belém existem quatro baixos-relevos, que narram episódios da vida de São Jerónimo, e servem de frontais dos altares que ladeiam os túmulos do Cardeal D. Henrique e D. Sebastião, respectivamente nos topos Norte e Sul do transepto. O conjunto das quatro lâminas de mármore branco é emoldurado por pequenas contas de mármore rosado e possuem as mesmas medidas entre si (1,50 m × × 0,68 m). Os altares onde se encontram expostas são de evocações diversas, a saber, no lado do Evangelho, os de Santo Eusébio e São Francisco Xavier; no lado da Epístola, os de Nossa Senhora da Conceição e do Sagrado Coração de Jesus. Para precisar melhor a localização das obras, importa referir que no topo Norte encontram-se os passos de "São Jerónimo no deserto" e "São Jerónimo no escritório"; por sua vez, no topo Sul estão os episódios de "São Jerónimo e o Leão" e "São Jerónimo e os mercadores".<sup>1</sup>

Em primeiro lugar, compete-nos a tarefa de explanar as opiniões mais relevantes e emitidas até hoje acerca das peças em estudo. Para tal, consultaram-se as crônicas da Ordem hieronimita, as variadas informações bibliográficas

que dizem respeito ao Mosteiro e os estudos sobre escultura portuguesa do Renascimento.

Uma das referências mais antigas às peças em estudo encontra-se na Crónica de Frei Manuel Baptista de Castro da primeira metade do século XVIII que descreve pormenorizadamente o Mosteiro de Belém. No excerto que dedica ao cruzeiro e transepto da igreja, o autor assinala a presença dos baixos-relevos da seguinte maneira: *"Na parede que fica fronteira à entrada estava outro altar, com dois em correspondência servindo-lhe de frontais duas lâminas de pedra com sucessos da vida de Nosso Máximo Padre de meio relevo. É esta pedra jaspe finíssimo, avaliadas as lâminas em muito preço que as haviam mandado ao senhor D. Manuel de Roma, iguais a outras que estão na outra capela colateral, (...). Os outros altares desta parte, que têm os frontais de jaspe, ficaram imperfeitos (...)."*<sup>2</sup>

Também da centúria de setecentos, na obra *Corografia Portuguesa*, Padre António Carvalho da Costa escreve sobre o Mosteiro hieronimita e, no tocante aos baixos-relevos, diz: *"Nos lados deste cruzeiro estão duas capelas colaterais, na debanda do Evangelho estão as sepulturas dos filhos del Rei D. Manuel e a do Cardeal D. Henrique, e junto a elas estão dois altares com dois frontais de pedra, que são duas lâminas da vida de São Jerónimo (...)."*<sup>3</sup>

No início da década de vinte do século XVIII, a crónica de Frei Jacinto de São Miguel atenta no pormenor dos baixos-relevos ao descrever o Mosteiro: *"Em os lados deste mausoléu ficam dois altares com seus retábulos doirados e lhe servem de frontais a cada um duas lâminas de pedra, com passos da vida do nosso padre São Jerónimo, tão superiormente esculpido (são obra do escultor francês Nicolau, o mesmo que trabalhou no Convento da Pena em Sintra), que por juízo dos que melhor o entendem deviam estar engastados dos mais superiores metais, e o mesmo também se julga de outras lâminas mais, que ficam em outros dois altares, que estão defronte destes, em outra capela, de um e do outro lado do mausoléu d'el Rei D. Sebastião que aí jaz."*<sup>4</sup>

No século XIX, a crónica de Abade de Castro e Sousa presta o seu testemunho do seguinte modo: *"E junto a ela [Capela do Evangelho] estão em altares com seus frontais de pedra, que são dois quadros da vida de São Jerónimo (...). Tem mais duas capelas, também com boas pinturas e outros dois altares com frontais de pedra com dois passos da vida de São Jerónimo."*<sup>5</sup>

Já no nosso século, num dos seus estudos dedicados à arte quinhentista portuguesa, Reynaldo dos Santos menciona sumariamente as peças: *"Nos frontais dos altares das duas capelas do transepto, baixos-relevos alusivos à vida de São Jerónimo, no estilo de Jerónimo de Ruão, aliás inferior a seu pai."*<sup>6</sup> Alguns anos volvidos sobre a referência anterior, surge-nos a opinião de Emilio Lavagnino que passamos a traduzir: *" (...) E esta apreciação será justa quando se observam o valor e a beleza dos quatro relevos com a história de São Jerónimo, ainda hoje*

*encastrados, dois de cada lado, no fundo do transepto. São estes relevos as obras italianizantes mais delicadas e finas existentes em Portugal (...). São trabalhados em baixo-relevo sticciato com virtuosidade técnica (...).<sup>7</sup>*

De 1987 é uma obra de Pedro Dias que constitui uma das obras mais recentes do objecto de estudo: "*(...) No Mosteiro de Santa Maria de Belém, os Jerónimos, há outras obras que consideramos italianas, concretamente os quatro baixos-relevos evocativos das passagens da vida de São Jerónimo, incluídos nos altares das capelas do transepto construídas por Jerónimo de Ruão (...). A qualidade destas esculturas é verdadeiramente superior, num relevo baixíssimo, com uma composição muito cuidada e com personagens bem individualizadas. Deve salientar-se a correcção das arquitecturas que servem de fundo, de palco onde se desenrolam as cenas.*"<sup>8</sup> Também no mesmo ano, existe uma obra de Rafael Moreira que não esqueceu de referenciar as peças em estudo: "*Neste notável conjunto [o transepto] (iniciado cerca de 1587 mas só concluído no século XVII) em mármore de alegre policromia, unificado por uma platibanda de ferromerries de inspiração flamenga, destacam-se quatro frontais de altar nos topos do transepto, com cenas da vida de São Jerónimo delicadamente esculpidos em alabastro. Tem-lhe sido dada origem italiana, mas trata-se seguramente de produções portuguesas ainda do século XVI, de nível técnico fora do vulgar, mas desenho assaz incorrecto.*"<sup>9</sup> Por último, a informação mais próxima no tempo é a de José da Felicidade Alves que analisa a fortuna crítica das peças, questionando-se, por um lado, sobre a sua autoria e, por outro, o seu valor artístico e iconográfico.<sup>10</sup>

Estranhámos contudo que outros autores importantes para a historiografia do Mosteiro hieronimita não mencionem, como seria de esperar, os baixos-relevos dado o carácter de excepcionalidade escultórica que possuem: referimo-nos em concreto aos cronistas Frei Diogo de Jesus e Frei José de Siguenza e aos estudiosos F. Adolfo Varnhagen e Vergílio Correia, este último dedicando, ao longo da sua obra, vários e importantes estudos sobre escultura do Renascimento no nosso País.<sup>11</sup>

Em suma, pelas referências acima citadas, ficou claro a necessidade de se realizar estudo mais aprofundado sobre os quatro baixos-relevos de São Jerónimo. Como vimos, os autores consultados limitam-se em exclusivo a mencionar as obras, ultrapassando um conjunto de problemas e interrogações que se podem colocar sobre a sua localização actual, o seu significado iconológico, a sua autoria e respectiva datação. Deste modo impõe-se, em primeiro lugar, a elaboração de uma síntese histórica acerca do Mosteiro de Santa Maria de Belém com o objectivo de apurar outros elementos que clarifiquem as questões anteriormente colocadas.

A fundação do Mosteiro dos Jerónimos ficou a dever-se ao Rei D. Manuel no local de uma ermida de invocação de Nossa Senhora de Belém mandada construir pelo Infante D. Henrique. Em 1460, esta ermida foi doada à Ordem de Cristo o que

demonstra a relevância do local onde se situava. Contudo, em finais do século XV, parece que tal Ordem religiosa mostrava-se incapaz de dar resposta às necessidades espirituais da população do Restelo, enquanto que a Ordem de São Jerónimo encontrava-se em franca ascensão e beneficiava da protecção régia, o que terá levado D. Manuel a entregar a administração da ermida aos monges hieronimitas através de um pedido papal no ano de 1496. Três anos volvidos, o Rei decidia que a vintena proveniente das taxas do comércio do ouro e das especiarias fosse aplicado na construção do novo edifício. É provável que o início dos trabalhos de construção se desse durante a primeira década de quinhentos embora o primeiro registo de obras que se conhece date de 1514 associado ao nome de Boitaca ao qual se atribui a planta e a direcção das obras até 1516.<sup>12</sup>

O ano de 1517 constituiu marco decisivo para o desenrolar dos trabalhos e para isso contribuíram vários acontecimentos, em particular, o falecimento de D. Maria, segunda mulher de D. Manuel, a redacção do testamento do Venturoso onde fica expressa a vontade de se fazer sepultar no renovado templo de Belém, transformando-o assim em seu mausoléu e, por fim, os preparativos do seu novo matrimónio com D. Leonor, irmã de Carlos V.<sup>13</sup> Este novo surto construtivo iniciado em 1517 coincide também com a estadia de João e Diogo de Castilho e de Nicolau Chanterene nas empreitadas dos pórticos Sul e Oeste respectivamente. Ao primeiro artista cabia ainda a direcção das obras da sacristia, do claustro e da casa do capítulo.

Em 1521, ano da morte de D. Manuel, o Mosteiro dos Jerónimos ainda não estava completo pois um ano mais tarde, já no reinado de seu filho D. João III, o arquitecto João de Castilho ficava encarregado do lançamento das abóbadas e pilares do cruzeiro da igreja, obra que terminou por volta de 1523. A partir de 1528, o seu nome deixa de estar vinculado às obras do convento hieronimita já que se encontra referido nas empreitadas construtivas do Mosteiro de Santa Maria da Vitória na Batalha.

Na década de 40 do século XVI, Diogo de Torralva foi designado mestre das obras de Belém e incumbido de proceder a arranjos vários na capela-mor da igreja de modo a receber condignamente o túmulo de D. Manuel. Para além desses trabalhos são atribuídos a este mestre o desenho do cadeiral do coro-alto, o átrio fronteiro à porta axial (Oeste), o antecoro, a portaria e respectiva escada, parte das galerias superiores do claustro entre outras. Em 1551, procede-se à trasladação das ossadas de D. Manuel e D. Maria para a renovada capela-mor tal como nos é descrita na crónica de Damião de Góis.

Durante a regência de D. Catarina (1557-1562) não se registaram alterações de vulto no edifício. Em 1569, o Cardeal D. Henrique suspende todas as obras custeadas pela Fazenda real, tendo em vista a angariação de fundos para as fortificações do Norte de África. Só em época posterior e por sua iniciativa, D. Catarina decide

renovar a capela-mor entregando a direcção das obras a Jerónimo de Ruão, filho do conhecido escultor francês sediado em Coimbra João de Ruão. No dizer de Vitor Serrão, "*Deve-se à rainha-viúva D. Catarina de Áustria - regente de Portugal após a morte de D. João III (...) o principal empenho na construção deste formoso presbitério-mausoléu de Santa Maria de Belém, desde a primeira hora pensado como um imperativo político. A ideia da capela, destinada a albergar o panteão do ramo dinástico de Avis-Beja, iniciado por el-Rei D. Manuel I, remontava já a 1551, mas na altura o Piedoso desinteressara-se do seu cumprimento*"<sup>14</sup>. O referido arquitecto francês ficou também responsável pela alteração interna das capelas dos topos do transepto. Cada uma dessas capelas recebeu quatro arcadas laterais de desenho de Francisco de Holanda (?) para conter as arcas tumulares dos filhos de D. Manuel (topo Norte) e dos filhos de D. João III (topo Sul).<sup>15</sup>

*"O tempo de glórias da capela-panteão da dinastia Avis-Beja interrompe-se com a perda da independência, em 1580, para apenas brilhar efemeramente aquando das exéquias reais em honra de Filipe II, em 1599, data em que a capela se engalanou com estruturas efémeras de arquitectura envolvendo uma aparatosa máquina de homenagem. (...) Cerimónia sem sequência até ao fim da dominação filipina, que por razões ideológicas evidentes desprezou o Mosteiro dos Jerónimos. Basta lembrar como foram frágeis os esforços oficiais dos então governadores do Reino, D. Miguel de Moura e D. Miguel de Castro, para se erguer, em 1599, a sepultura marmórea de D. Seastião, numa das capelas do cruzeiro, e como esse plano afinal se gorou..."*<sup>16</sup>

Já no reinado de Filipe III de Espanha é decretado o Mosteiro dos Jerónimos como jazigo real proibindo-se assim outros sepultamentos. Pelo ano de 1625, o monarca ordena também a construção da portaria e escadaria nobre do convento.

Após a Restauração, o Mosteiro tornou-se também panteão dos filhos de D. João IV. Data também deste período a construção da livraria conventual definitiva por mando de Frei Bento de Sequeira. No ano de 1684, há notícia de um incêndio que ocorreu sob as arcadas do mosteiro e, por isso, foi necessário proceder a alguns arranjos nessa zona. Data ainda do reinado de D. Pedro II a magnífica decoração da capela do Senhor dos Passos com telas de António de Oliveira Bernardes na entrada do Mosteiro. Do período áureo do reinado de D. João V, constam apenas as seguintes obras importantes: a construção de acomodações para a cavalaria inglesa na Arcada exterior que na ocasião foi entaipada, a realização dos retábulos em talha no cruzeiro da igreja, a redecoração da sacristia e a adaptação de parte da Arcada a Tanoaria Real.

Quando ocorreu o terramoto de 1755, o edifício não sofreu qualquer estrago. Todavia, um ano depois, há notícia do desmoronamento de uma coluna da igreja e a queda de parte da abóbada da nave, pelo que D. José terá mandado de imediato reparar tais estragos.<sup>17</sup>

Já no século XIX, entre os anos de 1808 e 1813, as tropas britânicas chefiadas por Wellington instalaram o seu hospital militar no Mosteiro. O estado ruinoso e decadente que o mosteiro apresentava, quer pelas grandes dimensões que possuía impossibilitando a realização de obras constantes, quer pela ocupação recente de sucessivos de regimentos militares, fez com que o novo governo liberal decidisse aí instalar a Casa Pia de Lisboa pois esta instituição não tinha local para se estabelecer. Mais uma vez, o edifício teve que se adaptar às novas funções e exigências que lhe eram impostas: acomodar centenas de pessoas, sobretudo mulheres e crianças. Criou-se na ocasião uma escola de canteiros para os alunos daquela instituição, com vista a aproveitar os trabalhos para proceder a alguns reparos no Mosteiro, nomeadamente na fachada principal e no claustro. Do século XIX, importa referir mais dois factos importantes: a construção de um aterro para fazer recuar as águas do Tejo em frente da fachada e o desmoroamento do magnífico corpo central revivalista de 1878.<sup>18</sup>

No século XX, procederam-se a arranjos pontuais, restauros e trabalhos de limpeza, como por exemplo, na década de 40, quando se realizaram diversas obras destinadas a corrigir e reintegrar o templo e o conjunto monumental na sua feição mais original. Em 1983, o Mosteiro dos Jerónimos foi integrado pela UNESCO no Património Mundial. Mais recentemente, os dois pórticos da igreja foram alvo de obras de conservação e restauro bem como o retábulo da capela-mor da igreja.<sup>19</sup>

Como conclusão deste breve historial do convento de Santa Maria de Belém, onde procurámos salientar apenas os factos mais importantes da sua vivência, diga-se que desde a sua fundação, todos os monarcas de Portugal demonstraram preocupação em dar o seu contributo ao Mosteiro, quer pelas doações prestadas, quer pelas empreitadas artísticas que promoveram. *“Como cenóbio, local de serviço público, mausoléu real e palácio, o monumento tem a sua história cultural e também material, porque foi aumentado, modificado e restaurado segundo a função, os gostos, objectivos afirmativos e de projecção imagética dos monarcas que o protegeram, e as interferências das mentalidades e dos vários estilos até à vinda da Casa Pia no século XIX.”*<sup>20</sup>

Depois de recuperarmos a memória histórica do Mosteiro de Belém, importa debruçarmo-nos em pormenor sobre a iconografia patente nos quatro baixos-relevos que temos por objecto de estudo. Em primeiro lugar, tentaremos traçar uma sumária biografia do Santo e depois analisar a sucessão cronológica dos passos da sua vida, presentes nas obras. Em segundo lugar, procuraremos analisar as peças do ponto de vista plástico para determinar características de estilo do artista ou artistas que as realizaram. Por último, proporemos uma hipótese para datação e filiação das obras.

São Jerónimo (345/7-420 d.C.) nasceu em Stridon na Dalmácia tendo iniciado os seus estudos de cultura clássica em Roma alguns anos mais tarde. As viagens

empreendidas à Galileia condicionaram em definitivo a sua vida futura. Por um lado, a sua opção em vestir o hábito de monge e, por outro, a decisão de se retirar para o deserto sírio durante uma peregrinação à Terra Santa, onde permaneceu durante vários anos como eremita. De regresso a Roma em 382, aceita a encomenda papal da tradução da Bíblia para a língua latina. Todavia, a morte de S. Dâmaso levou São Jerónimo a retirar-se para Belém, onde deu por terminada a tarefa encomendada, originando a Vulgata. Efectuou também variados Comentários acerca do Antigo e Novo Testamento em especial do Evangelho de São Mateus. A morte do São Jerónimo ocorreu em Belém no ano de 420 e foi sepultado sob a Igreja da Natividade junto das sepulturas de Santa Paula e Santo Eustáquio. A imensa erudição e sabedoria demonstradas contribuíram decisivamente para, mais tarde, ser considerado um dos quatro Doutores Máximos da Igreja Católica. São Jerónimo é também designado padroeiro dos humanistas, dos tradutores, e dos livreiros e é festejado a 30 de Setembro. As peças em estudo representam vários episódios da vida do Santo e da lenda criada em seu redor.<sup>21</sup>

## **1 – São Jerónimo no Deserto**

A figura de São Jerónimo encontra-se semi-nua, ajoelhada ao centro da cena em atitude de auto-flagelação, segurando para o efeito uma pedra. A outra mão apoia-se num livro, identificável com as obras de Cícero que o Santo estaria a ler quando se retirou para o deserto. Ao lado deste livro, existe uma disciplina que se refere mais uma vez à auto-flagelação do eremita. O olhar dele dirige-se para um crucifixo, à direita, que assenta num rochedo de onde surge uma pequena serpente que simboliza a tentação. Do lado esquerdo, destaca-se a presença de um leão deitado junto a uma árvore que tem num dos seus ramos um chapéu cardinalício pendurado. Ao fundo, encontramos uma edificação que nos parece ser uma igreja, e num plano mais recuado, verificamos uma construção acastelada, aludindo provavelmente à cidade de Antioquia. Por toda a cena, existe vegetação selvagem que evoca de certo modo a aridez do deserto. Este episódio representa o momento em que São Jerónimo se auto-flagelou em acto de penitência pelas tentações carnis que então sofria. Contudo, o aparecimento do Crucifixo servia como alento e acto de fé para vencer tais desejos encarnados na serpente. Convirá referir que a *Legenda Dourada* não menciona a pedra como instrumento de tortura. A inclusão deste elemento ficou a dever-se à criatividade dos artistas que assim estabeleceram a iconografia, o mesmo acontecendo com o chapéu cardinalício. A presença do leão, proveniente da lenda, generalizou-se a todas as cenas da vida de São Jerónimo transformando-se com rapidez num dos atributos mais relevantes do Santo.

## 2 – São Jerónimo no Escritório

De um modo geral, os artistas idealizaram o momento no qual São Jerónimo traduzia a Bíblia do hebraico para o latim. No lado direito da cena, destaca-se a figura do Santo trajado com hábito de monge, sentado e debruçado sobre uma mesa. Em seu redor, existem variados objectos como uma caveira, atributo comum dos eremitas e símbolo da Melancolia, e alguns utensílios indispensáveis ao acto da escrita. O espaço arquitectónico envolvente compõe-se de duas partes distintas: a que enquadra o Santo e a que precede a sala onde ele se encontra. De notar ainda a ausência de elementos usuais na representação deste episódio, nomeadamente uma pomba, inspiradora do Santo no acto da tradução, e um leão que lhe fazia companhia a seus pés.

## 3 – São Jerónimo e o Leão

Este episódio é parte integrante da lenda criada em torno do Santo. Curiosamente, o artista seguiu criteriosamente a descrição efectuada por Voragine.<sup>22</sup> Ao centro da composição, situam-se as figuras de São Jerónimo e o leão que estende a pata ferida para ser tratada. Por detrás do Santo, encontram-se três frades apavorados que se preparam para fugir. Do lado direito, existe uma igreja (ou convento) dentro da qual um frade assustado presencia a cena. O cenário onde se desenrola este episódio encontra-se envolto por alguma vegetação.

## 4 – São Jerónimo e os Mercadores

O último episódio aqui narrado pertence também à lenda hieronimita. Após a cura do leão, este permaneceu sob protecção do Santo tendo a incumbência de guardar o burro que existia no Convento. Um dia, uma caravana de mercadores que passava roubou o burro. Todavia, São Jerónimo convencido que o leão o comera, castiga-o severamente. Após o castigo, o leão seguiu o rastro da caravana e, afugentando os mercadores, salvou o burro. O momento escolhido para representar este episódio lendário foi a prova da inocência do leão junto a São Jerónimo. O Santo encontra-se sentado numa cadeira imponente e ostenta na mão esquerda um rosário e um báculo que alude ao seu estatuto cardinalício. A ladear São Jerónimo, nota-se a presença de um frade que saúda o leão agora redimido; ao lado deste, mais dois frades que demonstram o seu contentamento pelo regresso do seu burro. À esquerda da cena, verifica-se a existência de duas figuras (os mercadores) acompanhadas por três camelos e rodeadas por vegetação variada.





Como conclusão a esta breve leitura iconográfica, importa destacar que os episódios atrás descritos respeitam genericamente os cânones iconográficos estabelecidos pelos textos sobre o Santo e pelas representações artísticas no sentido de serem inteligíveis ao observador e com o firme propósito de catequizar o fiel que os admira.<sup>23</sup>

Sob o ponto de vista plástico, os quatro baixos-relevos atestam grande unidade estilística e compositiva. Em todas as peças encontrámos sempre a mesma sensibilidade escultórica e nível plástico patentes, por exemplo, no tratamento das anatomias, dos panejamentos das figuras, dos acessórios e utensílios, e dos fundos interiores e exteriores. Tal homogeneidade aponta-nos, de certo, para um só mestre a realizar estas peças escultóricas. Muito embora o trabalho oficial fosse comum na época, julgamos que o tamanho e número das obras não justificavam mais do que um interveniente. É de realçar o trabalho escultórico patente nas peças, nomeadamente a mestria com que foram esculpidas e a finura e delicadeza aplicadas no desenho do relevo. O emprego da técnica do médio-relevo e em simultâneo do sticciato demonstra grande segurança e domínio na arte da escultura em mármore. Parece-nos que, subjacente à concepção plástica destes quatro relevos, esteve presente um espírito e modo de trabalhar muito próximos da técnica de esculpir o bronze. Com efeito, as obras sugerem-nos a ideia de que foram executadas a partir de moldes, ou seja, que o relevo brota da superfície para o exterior criando planos variados e distintos.

Ao longo desta reflexão, tivemos ocasião de analisar os quatro baixos-relevos sob diversas perspectivas. Impõe-se agora fazer uma reunião dos resultados obtidos para que através deles se determinem alguns pontos essenciais com vista a datação e filiação das peças. Assim, pela análise plástica efectuada, verificámos que as obras possuíam excelente qualidade alternando um relevo baixíssimo e o sticciato. Em comparação com outras peças escultóricas do mesmo período artístico existentes entre nós, não encontrámos similitude no virtuosismo técnico e plástico com que foram concebidas. A título de exemplo refiram-se os relevos da Porta Especiosa da Sé Velha de Coimbra que possuem alto valor escultórico ao nível do baixo-relevo embora sem revelar a sensibilidade e mestria do trabalho patente em Belém; e os baixos-relevos da arcada da Igreja do Milagre em Santarém que deixam adivinhar uma mão com notável mestria no trabalho volumétrico do relevo revelam, porém, algumas imperfeições na aplicação da perspectiva à escultura o que não acontece no nosso caso. Os passos da Paixão de Cristo situados na predela do Retábulo de Nossa Senhora da Pena em Sintra, particularmente as cenas do sacrário rotativo, são as que se aproximam mais às de Belém mas só ao nível da finura do relevo de fundo já que o seu desenho e a sua plasticidade são bem distantes daquelas. Outras comparações se poderiam estabelecer com outras peças existentes no nosso País, mas julgamos que os exemplos mencionados são suficientes para tornar claro o nosso propósito: os artistas que laboraram em

Portugal neste período não conseguiram atingir a plasticidade patente nas peças em estudo. Deste modo, excluimos as opiniões de Frei Jacinto de São Miguel, Reynaldo dos Santos e Reynaldo dos Santos e Rafael Moreira que quiseram ver a arte de Nicolau Chanterene, Jerónimo de Ruão ou de um anónimo português, respectivamente, na realização dos nossos relevos. Todos estes aspectos levam-nos a acreditar na possibilidade de as obras terem sido importadas do estrangeiro, nomeadamente de Itália, tal como nos é relatado na crónica de Frei Manuel Baptista de Castro, opinião já defendida anteriormente por Pedro Dias.<sup>24</sup> A tentativa de atribuição de uma autoria para as obras em estudo apresenta-se assim de extrema dificuldade em estabelecer, pois tratando-se de uma obra de importação, qualquer artista de gabarito as poderia ter realizado na Itália de Quinhentos.

Todavia, a posição de Emilio Lavagnino revelou-se decisiva uma vez que nos orientou para uma hipótese a averiguar, ou seja, a atribuição efectuada a Giovanni Maria Padovano (chamado também de Mosca): "*Appunto per questi caratteri penso che sia possibile attribuire a Giovanni Maria Padovano detto il Mosca questi quattro rilievi*".<sup>25</sup> Impunha-se, portanto, que se averiguasse qual o percurso biográfico e artístico do referido escultor. Embora as informações acerca de Giovanni Maria Padovano sejam esparsas tentaremos explanar os resultados obtidos da nossa investigação para se tirarem as ilações devidas.<sup>26</sup>

Segundo os autores consultados, o escultor nasceu na cidade de Pádua e aí permaneceu entre 1515 e 1530 onde terá efectuado a sua aprendizagem artística. Mais tarde, após curta estadia em Veneza, deslocou-se até à corte do Rei Sigismundo I sediada em Cracóvia onde trabalhou arduamente sobretudo nas empreitadas que decorriam na grande capela funerária dos Jagellons. Datam desta época passada na Polónia, as medalhas do referido Rei, da Rainha Bona Sforza e de seus filhos. O falecimento de Giovanni Maria Padovano ocorreu, segundo se pensa, em Cracóvia por volta do ano de 1573. Sobre a formação artística de Mosca pouco ou nada se sabe, embora os autores sejam unânimes em aceitar a hipótese de a aprendizagem se ter efectuado nas oficinas mais importantes de Pádua lideradas por Pietro (c. 1435 - 1515) e Tulio Lombardo (c. 1455-1532). Convém também salientar que a introdução do Renascimento nesta cidade ficou a dever-se a Donatello que ali permaneceu uma década (1443-53). O altar da Basilica de Santo António e as lâminas em bronze dos passos da vida do Santo e a escultura equestre de Gattamelata foram, sem dúvida, os principais contributos da estética donatelliana para aquela cidade. Quando em 1453 Donatello abandonou Pádua, deixou atrás de si vários discípulos e uma tradição escultórica que perdurou até ao século XVI. Assim, os seguidores do escultor florentino continuaram a obra por ele encetada sobretudo no que diz respeito ao trabalho do bronze como, por exemplo, Bartolomeo Bellano (1434-1497). Nos finais do século XV, vai ser Andrea Riccio (c. 1460-1532) o principal artista em actividade deixando numerosas peças em bronze que, tal como as de

Donatello, serviram de modelos de inspiração. Neste ambiente artístico, vemos surgir a oficina dos Lombardos (Pietro e Tulio) que, todavia, preferiram trabalhar o mármore em vez do bronze. A obra principal de este último escultor trata-se da narrativa dos passos da vida de Santo António (1520-29) e encontra-se na Capela dell'Arca na Basilica de Pádua. Tanto o ciclo donatelliano como o de Tulio Lombardo parecem ter influenciado os modos de trabalhar, de compor e de idealizar a narrativa dos episódios da vida de São Jerónimo em Belém.

Atendendo ao facto de os relevos da Capela dell'Arca terem sido resultado de obra oficial, não conseguimos apurar com segurança a individualidade artística de Giovanni Maria Padovano. Teremos que encontrar nas obras deixadas em Cracóvia a sua sensibilidade artística para a aproximar, ou não, dos relevos de Belém. Na referida capela dos Jagellons, encontram-se diversas obras atribuídas a Mosca como, por exemplo, o medalhão central do túmulo de Sigismundo I, a estrutura geral dos túmulos e, quanto a nós, pelo trabalho escultórico que patenteia, o altar dessa capela. Como se pode observar, as semelhanças plásticas e técnicas entre o altar e os nossos relevos são evidentes não só no tratamento escultórico das figuras e respectivos panejamentos mas também na perspetivação correcta dos espaços interiores e exteriores que envolvem as cenas.

A atribuição das peças de Belém a Giovanni Maria Padovano, feita primeiramente por Emilio Lavagnino, parece-nos plausível à luz da comparação plástica entre as duas séries de relevos. Todavia, e apesar das evidentes semelhanças estilísticas e compositivas entre os dois ciclos, julgamos ser de maior prudência afirmar que as nossas peças são apenas atribuíveis ao ciclo artístico de Pádua sem por isso adiantar qualquer nome definitivo.<sup>27</sup>

A datação dos quatro baixos-relevos terá que coincidir com os principais surtos de obras do Mosteiro de Belém e forçosamente com o reinado de D. Manuel tal como nos assegura Frei Manuel Baptista de Castro. Neste sentido consideramos que o período compreendido entre 1517 e 1521 seja o mais provável para a realização de tais peças.

O ciclo iconográfico patente nas obras é pertencente à vida de São Jerónimo. Tal como vimos, este ciclo encontra-se disperso pelo transepto da igreja, o que lhe retira por inteiro toda a leitura sequencial e a unidade que possui. Excluindo por isso a hipótese de as peças estarem no seu local original, a questão coloca-se sobre a sua primitiva origem. Para além disso, Frei Jacinto de São Miguel dá-nos uma informação importante que reforça a nossa opinião: "*que por juízo dos que melhor o entendem, deviam de estar engastados [os passos da vida de São Jerónimo] dos mais superiores metais e o mesmo também se julga de outras duas lâminas mais (...).*"<sup>28</sup> Com base neste juízo, julgamos que as peças deveriam estar, primitivamente enquadradas por uma pequena cerca metálica e organizadas lado a lado, tendo em conta o desenrolar da vida do Santo. Deste modo, às cenas de "São Jerónimo no Deserto" e "São Jerónimo no Escritório" sucediam-se-lhes as de

‘São Jerónimo e o Leão’ e ‘São Jerónimo e os Mercadores’. A nossa opinião apoia-se também no facto de a figura do Santo convergir dois a dois para um centro, ou seja, para um único eixo indiciando por isso uma disposição diferente.

Pensamos que esta série iconográfica se destinaria para um local de grande destaque dentro do Mosteiro de Santa Maria de Belém atendendo ao facto de se tratar de uma narrativa dedicada a São Jerónimo, o patrono da Ordem religiosa que iria habitar o novo cenóbio. Por isso, estamos certos que estas peças não foram pensadas para decorar frontais de altar em capelas de invocações distintas ao longo do transepto. Sugerimos então que os quatro baixos-relevos pertencessem a uma predela do antigo retábulo existente na capela-mor, fosse ele de pintura ou de escultura.<sup>29</sup> Depois da remodelação da capela-mor por iniciativa da Rainha D. Catarina e da encomenda de uma nova composição retabular a Lourenço de Salzedo, os nossos relevos foram então removidos do retábulo anterior e reaproveitados por Jerónimo de Ruão para frontais de altar das capelas que então se abriam no forro do transepto. As peças já não corresponderiam ao gosto de cariz maneirista vigente na época tendo sido remetidas para um outro local, perdendo por isso todo o sentido iconográfico. Como vimos anteriormente, não é possível estabelecer qualquer ligação entre os oragos dos altares e os respectivos frontais.

Pela sua importância histórica e emblemática, o Mosteiro de Santa Maria de Belém alberga no seu todo variadas obras de arte que ao longo dos tempos aí foram chegando. De entre esse conjunto, destacámos os quatro baixos-relevos evocativos da vida de São Jerónimo que se encontram no topo dos braços do transepto. A plástica evidenciada nas peças acusa uma técnica elevada não só no tratamento das figuras como na plasticidade empregue nas arquitecturas e fundos de paisagem. Denota também forte semelhança com a técnica do trabalho do bronze na finura e gradação de planos que ostentam. Após cotejo aturado com obras de escultura existentes entre nós, não encontramos quaisquer obras que plasticamente correspondessem às de Belém. Com efeito, tudo aponta para que estas peças tenham sido importadas. Para encontrar a exacta autoria da obra deve-se ter em conta a arte produzida na esfera artística de Pádua sendo o nome de Giovanni Maria Padovano um dos nomes a destacar dessa enorme pléiade de artistas dos princípios de quinhentos. A datação das obras tem de ser encontrada entre os anos de 1517 e 1521. Não se encontrando no local original, os baixos-relevos fariam parte do retábulo primitivo da capela-mor da igreja, anterior ao actual. As conclusões da presente investigação só foram possíveis através da metodologia própria da disciplina da História da Arte. Com efeito, um estudo profundo nesse âmbito, contemplando a análise iconográfica, plástica e estética, contribuiu decisivamente para a integração espaço-temporal de um conjunto de obras de arte e para o restabelecimento da sua memória e, como consequência, da sua identidade.

## Notas

<sup>1</sup> Cf. Fotos 1 a 4.

<sup>2</sup> Frei Manuel Bautista de CASTRO, *Chronica do Maximo Doutor e Principe dos Monarchas São Jeronimo*, ANTT, Ms da Livraria nº 729, fls. 526 v.- 720.

<sup>3</sup> Pe. António Carvalho da COSTA, *Corografia Portuguesa.*, 3 vols., Lisboa, 1706-1712.

<sup>4</sup> Frei Jacinto de S. MIGUEL, *Relação da Insigne e Real Casa de Santa Maria de Belém, 1721*, p. 63.

<sup>5</sup> Abade António Castro e SOUSA, *Descrição do Real Mosteiro de Belém.*, 1837, p. 15.

<sup>6</sup> Reynaldo dos SANTOS, "O Mosteiro de Belém", in *Guia de Portugal*, vol. I, Lisboa, 1924, p. 401.

<sup>7</sup> Emilio LAVAGNINO, *Gli Artisti Italiani in Portogallo*, Roma, Libreria dello Stato, 1940, p. 36.

<sup>8</sup> Pedro DIAS, *A Importação de Esculturas de Itália nos século XV e XVI*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987, pp. 88-90.

<sup>9</sup> Rafael MOREIRA, *Jerónimos*, Lisboa, Ed. Verbo, 1987, p. 14.

<sup>10</sup> José da Felicidade ALVES, *O Mosteiro dos Jerónimos*, 3 vol., Lisboa, Livros Horizonte, 1993, pp. 66-68.

<sup>11</sup> Cf. com as obras referidas na bibliografia final.

<sup>12</sup> Cf. Vergílio CORREIA, *As Obras de Santa Maria de Belém de 1514 a 1519*, Lisboa, 1922.

<sup>13</sup> Cf. Lina Oliveira MARQUES, *O Claustro do Mosteiro de Santa Maria de Belém*, Tese de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1990.

<sup>14</sup> Vitor SERRÃO, "O retábulo-mor do Mosteiro dos jerónimos (1570-1572) pelo pintor Lourenço de Salzedo", in *História e Restauro da Pintura do Retábulo-mor do Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, IPPAR, 2000, p. 22.

<sup>15</sup> Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 24.

<sup>16</sup> Cf. IDEM, *Ibidem*, pp. 38-39.

<sup>17</sup> Sobre os séculos XVII e XVIII, leiam-se José da Felicidade ALVES, *Ibidem*, vol. II, pp. 219-250; "As campanhas filipinas de decoração pictórica", in *Jerónimos*, Lisboa, IPPAR, 1993, pp. 112-188; "O Barroco joanino e a afirmação do poder magnânimo", *Ibidem*, pp. 290-347; e "A deocração Pós-terramoto", *Ibidem*, pp. 348-395.

<sup>18</sup> Sobre o século XIX, veja-se José da Felicidade ALVES, *Ibidem*, vol. II, pp. 251-297; e Maria do Rosário GORDALINA, "As obras revivalistas do século XIX no Mosteiro de Santa Maria de Belém", in *Romantismo - da Mentalidade à Criação Artística*, vol. I, Sintra, Instituto de Sintra, 1986, pp. 247-291; Pedro DIAS, *Os Portais Manuelinos do Mosteiro dos Jerónimos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1993.

<sup>19</sup> Cf. Pedro DIAS, *Ibidem e História e Restauro da Pintura do Retábulo-mor do Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, IPPAR, 2000.

<sup>20</sup> Lina Oliveira MARQUES, *op. cit.*, p. 64.

<sup>21</sup> Sobre a biografia de São Jerónimo, veja-se por exemplo as obras de James Hall, J.C.J Metford, Peter e Linda Murray, Louis Réau e Jacques Voragine indicadas na bibliografia.

<sup>22</sup> "Uma vez, ao anoitecer, São Jerónimo estava reunido com os frades para escutar uma leitura sagrada quando um leão irrompe pelo meio deles. Os frades puseram-se em fuga e apenas São Jerónimo ficou. O leão mostrou-lhe então uma pata ferida que o Santo se prontificou a curar."

<sup>23</sup> Depois de consultar alguns repertórios de gravuras (Bartsch e Holstein) não conseguimos identificar qualquer gravura que tivesse estado subjacente à composição dos vários episódios.

Contudo, encontrámos semelhanças entre a figura do leão existente na cena 'São Jerónimo no Deserto' e a mesma presente na gravura de Albrecht Dürer *São Jerónimo no Escritório* de 1514.

<sup>24</sup> Frei Manuel Baptista de CASTRO, *op. cit.*, '(...) que as haviam mandado ao Senhor Rei D. Manuel de Roma (...)’.

<sup>25</sup> Emilio LAVAGNINO, *Gli Artisti Italiani in Portogallo*, Roma, Libreria dello Stato, 1940, p. 36.

<sup>26</sup> Sobre Giovanni Maria Padovano consulte-se Emilio LAVAGNINO, *ibidem*, pp. 36-37; Jan BIALOSTOCKI, *The Art of the Renaissance in Eastern Europe*, Oxford, 1976.; Jerzy KOWALCZYK e Thomas MARTIN, 'Giovanni Maria Mosca Padovano' in *The Grove Dictionary of Art*, London, MacMillan, 1996.

<sup>27</sup> Se compararmos as nossas peças com outras do ciclo artístico paduano nomeadamente com a obra de Andrea Riccio, a do Mestre de São Jerónimo e a do Mestre de São Trovaso assim designados por Leo Planiscig em *Venezianische Bildhauer des Renaissance*, Wien, Kunstverlag Anton Schroll, 1921, pp. 123-188, estamos perante ambientes escultóricos muito semelhantes.

<sup>28</sup> Frei Jacinto de S. MIGUEL, *op. cit.*, p. 63.

<sup>29</sup> A julgar pelos restantes conventos jerónimos, verificamos que a Ordem não mostrou preferência por uma ou outra forma artística para decorar a capela-mor.

## Bibliografia

- ALVES, Ana Maria, *Iconologia do Poder Real no Período Manuelino*, Lisboa, INCM, 1985.
- ALVES, José da Felicidade, *O Mosteiro dos Jerónimos*, 3 vols., Lisboa, Livros Horizonte, 1989-93.
- ATANAZIO, Manuel Mendes, "A vinda de Andrea Sansovino a Portugal", in *A Introdução da Arte da Renascença na Península Ibérica*, Actas do Simpósio Internacional, Coimbra, 1981.
- IDEM, *A Arte do Manuelino - Mecenas, Influências e Espaço*, Lisboa, Ed. Presença, 1984.
- AVERY, Charles, *Florentine Renaissance Sculpture*, London, John Murray, 1992.
- BATTISTI, Eugenio, *Renascimento e Maneirismo*, Lisboa, Ed. Verbo, 1984.
- BENEZIT, E., *Dictionnaire des Peintres, Sculpteurs, Dessinateurs et Graveurs*, Librairie Gründ, 1966.
- BERTAUX, Emile, "La Renaissance en Espagne et Portugal", in *Histoire de l'Art*, (dir. André Michel), vol. 4, Paris, 1940.
- BOCHNAK, Adam, *Le Roi Sigismond I, Mecène et l'Artisanat Artistique*, (trad. francesa), Kraków, Państwowy Zbiory Sztuki na Wawelu, 1960.
- BORGES, Nelson Correia, *João de Ruão, Escultor da Renascença Coimbra*, Coimbra, 1980.
- CASTRO, Frei Manuel, *Chronica do Maximo Doutor e Principe dos Monarchas São Jeronimo*, ANTT, Ms da Livraria nº 729, fls. 526 v.- 720.
- CHASTEL, André, *L'Art Italien*, Paris, Flammarion, 1982.
- CORREIA, Vergilio, *As Obras de Santa Maria de Belém*, Lisboa, 1922.
- DIAS, Pedro, *A Importação de Esculturas de Itália nos séculos XV e XVI*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987.
- IDEM, *Os Portais Manuelinos do Mosteiro dos Jerónimos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1993.
- IDEM, *O Fídias Peregrino - Nicolau Chanterene e a escultura do Renascimento*, Coimbra, 1996.
- GALASSI, Giuseppe, *La Scultura Fiorentina del Quattrocento*, Milano, Ulrico Hoepli Editore, 1949.
- GASSER, Manuel, "Art in Cracow", (trad. inglesa) in *Du - European Art Magazine*, Ano XXXV, (412), Zurique, 1975.
- GONÇALVES, A. Nogueira, *Estudos de História da Arte da Renascença*, Coimbra, Epartur, 1979.
- GORDALINA, Maria do Rosário, "As obras revivalistas do século XIX no Mosteiro de Santa Maria de Belém", in *Romantismo - da Mentalidade à Criação Artística*, vol. I, Sintra, Instituto de Sintra, 1986, pp. 247-291.
- HALL, James, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, London, John Murray, 1983.
- HAUPT, Albrecht, *A Arquitectura do Renascimento em Portugal*, Lisboa, Ed. Presença, 1986.
- JESUS, Frei Diogo de, *Amplificação da Historia de la Orden de San Geronimo*, ANTT, Ms da Livraria nº 2560, cº 1666-1668.
- Jerónimos - Quatro Séculos de Pintura* (catálogo da exposição), 2 vols., Lisboa, IPPAR, 1993.
- KALINOWSKI, Lech, *L'Etude des Idées Artistique et Directrices da la Chapelle du Roi Sigismond dans la Cathédral du Wawel à Cracovie*, (trad. francesa), Kraków, Państwowe Zbiory Sztuki na Wawelu, 1960.
- LAVAGNINO, Emilio, *Gli Artisti Italiani in Portogallo*, Roma, La Libreria dello Stato, 1940.
- MARTINS, José V. Pina, *Humanismo e Erasmismo na Cultura Portuguesa do século XVI*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.
- McGRAW, Hill, *Dictionary of Art*, London, McGraw-Hill Publishing Company, 1969.
- METFORD, J.C.J., *Dictionary of Christian Lore and Legend*, London Thames and Hudson, 1983.
- MOREIRA, Rafael, *Jerónimos*, Lisboa, Ed. Verbo, 1987.
- IDEM, "Santa Maria de Belém - O Mosteiro dos Jerónimos", in *O Livro de Lisboa*, (dir. Irisalva Moita, Lisboa, Lisboa94, 1994, pp. 181-194.

- MURRAY, Peter e Linda, *The Art of the Renaissance*, London, Thames and Hudson, 1963.
- IDEM (dir.), *The Oxford Companion to Christian Art and Architecture*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- OLSON, Roberta J., *Italian Renaissance Sculpture*, London, Thames and Hudson, 1992.
- PAMPLONA, Fernando de, *Dicionário de Pintores e Escultores Portugueses...*, 4 vols., Lisboa, Ed. Verbo, 1989.
- PANOFSKY, Erwin, *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*, Lisboa, Ed. Presença, 1981.
- PEREIRA, Paulo (dir.), *História da Arte Portuguesa*, 3 vols., Lisboa, Circulo de Leitores, 1995.
- REAU, Louis, *Iconographie de l'Art Chrétien*, Paris, P.U.F., 1955-59.
- SALMANN, Georges, "Padove" in *Connaissance des Arts*, (288), Paris, 1976.
- S. MIGUEL, Frei Jacinto de, *Mosteiro de Belém, Relação da Insigne e Real Casa de Santa Maria de Belém*, recensão publicada por Martinho Augusto F. da Fonseca, Lisboa, Academia Real das Ciências, 1901.
- SANTOS, Cândido dos, *Os Jeronimos em Portugal - das origens aos fins do século XVII*, Porto, INIC, 1980.
- SANTOS, Reynaldo dos, "O Mosteiro dos Jeronimos" in *Guia de Portugal*, vol. 1, Lisboa, 1924.
- IDEM, *A Escultura em Portugal*, 2 vols., Lisboa, 1950.
- SAVAGE, George, *A Concise History of Bronzes*, London, Thames and Hudson, 1972.
- SERRÃO, Vitor, "A Imagem do Império", in *História das Artes Plásticas*, Lisboa, INCM, 1991.
- IDEM, "O programa artístico de D. Catarina de Áustria para a capela-panteão dos Jerónimos", in *Penélope*, nº 21, 1999, pp. 33-61.
- IDEM, "O retábulo-mor do Mosteiro dos Jerónimos (1570-1572) pelo pintor Lourenço de Salzedo", in *História e Restauro da Pintura do Retábulo-Mor do Mosteiro dos Jerónimos*, Lisboa, IPPAR, 2000, pp. 17-77.
- SIGUENZA, Frei José de, *Historia de la Orden de San Jeronimo*, Madrid, 1680.
- SOUSA, Abade Castro e, *Descrição do Real Mosteiro de Belém*, Lisboa, 1837.
- VARNHAGEN, F. Adolfo, *Noticia Historica e Descrptiva do Mosteiro de Belém*, Lisboa, Soc. Propagadora dos Conhecimentos Uteis, 1842.
- VITERBO, F. Sousa, *Diccionario Historico e Documental dos Architectos Engenheiros e Constructores Portugueses ou ao serviço de Portugal*, Lisboa, INCM, 1922.
- VORAGINE, Jacques de, *Légende Doree*, Paris, Ed. Ramboldi, 1942.
- WITTKOWER, Rudolf, *Sculpture*, London, Penguin, 1991.
- ZATTI, Gianpietro, *La Basilica del Santo e Paduva*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1981.

# MEMÓRIA, PATRIMÓNIO E VANDALISMO

PAULO OLIVEIRA RAMOS

*'Les hommes ont besoin des monuments  
pour vivre et pour se souvenir'*

Serge Tisseron

O pequeno texto que se segue é fruto de uma redescoberta que teve lugar no quadro do que tem sido o meu campo de investigação, i.e., a *história da salvaguarda do Património*. Na verdade, foi no decorrer dessa pesquisa que voltei a interessar-me pela história das demolições, alterações e mutilações dos bens imóveis, fenómeno(s) que, como escreveu Jorge Custódio, são "um acontecimento de relevo na história da própria evolução das atitudes de salvaguarda do património"<sup>1</sup>. Para a sua elaboração revisitámos alguns autores, desses com que há já tempo convivemos diariamente e com eles ensaia-se documentar os diferentes motivos, as variedades e alguns casos exemplares de vandalismo, bem como esboçar o retrato do(s) vândalo(s) que se distinguiram na destruição do património nacional.

## I. Introdução.

Poucas serão as temáticas que, como o Património, mantém uma relação tão íntima e tão intensa com a Memória dos Homens.

Daí se perceber bem a diversidade, riqueza e, sobretudo, a longevidade do movimento de salvaguarda patrimonial, que Roma se ufana de fazer recuar a Augusto, quando foi entregue a conservação do património monumental da cidade a dois "curadores" dos templos e das obras públicas (*curatores aedium sacrarum et operum locorumque publicorum p. R.*), de nível pretoriano ou consular. Interessantemente, foi na mesma cidade que,

quando por ordem de Maffei Barberini<sup>2</sup> se removeram as antigas estruturas de bronze do pórtico do Panteão, em parte para erguer o baldaquino da Basilica de S. Pedro, se gritou pela cidade eterna: “*Quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini*”<sup>3</sup>.

“Barbara” sabemos ser também, por volta de 1721, a “voracidade dos circunvizinhos” de Santiago do Cacém “que mais activa, que a do tempo, desfez [em curtos anos] aquilo mesmo, a que elle [tempo] em tantos seculos havia perdoado”<sup>4</sup>; de tal modo que o 1.º marquês de Abrantes, em jornada *arqueológica* então realizada, pôde concluir:

“[...] não ha Torres, não ha muros, não ha ponte, nem aqueducto; só existe a fonte, porque espontaneamente se manifesta; e por mais que della tirem, sempre corre, como para fugir daquelles, a quem innocente se entrega”<sup>5</sup>.

Quase a terminar o século XVIII, no *Rapport* apresentado à Convenção em 14 do Frutidor do ano III (31 de Agosto de 1794)<sup>6</sup>, o *abbé* Henri Grégoire (1750-1831), olhando os desmandos que os objectos artisticos e edificios estavam sofrendo, chamou-lhes *vandalismo*, tendo sido ele próprio – como aliás não se esqueceu de dizer nas suas *Mémoires*<sup>7</sup> – que “*criou a palavra para matar a coisa*”<sup>8</sup>. Pena foi que o voluntarioso abade, bispo de Blois e membro do *Comité d’instruction publique*, não nos tenha esclarecido porque terá optado pelos Vândalos de preferência aos Bárbaros ou aos Godos ou mesmo aos Hunos para “baptizar” os ardorosos praticantes de actos funestos às artes. Terá sido, tão-só, pela sonoridade da palavra *vandalismo*?

## II. De que fala quem fala de vandalismo?

O *vicomte* Montalembert, autor “*Du vandalisme en France. Lettre à M. Victor Hugo*”<sup>9</sup>, distingue duas grandes categorias de vandalismo: o *destruidor* e o *vandalismo restaurador*, comportando uma e outra numerosas subdivisões. Louis Réau, por seu lado, imaginou um princípio de classificação de géneros e sub-géneros de vandalismo: segundo os seus autores, os motivos e os seus efeitos. Mas, no fim, concluiu:

“Na verdade, nenhum destes principios de classificação é inteiramente satisfatório. Assim, apesar do interesse que apresentaria uma série de estudos das diferentes espécies de vandalismo: belicoso e pacífico, religioso e anti-religioso, demolidor e embelezador, pudibundo e obsceno,

urbanista e publicitário, tomámos o partido, muito mais simples, de uma exposição *cronológica* das destruições do vandalismo em França desde as grandes invasões da Alta Idade Média até aos nossos dias: é o melhor meio para pôr em evidência, simultaneamente, a sua continuidade e a sua diversidade, a sua persistência e as suas variações”<sup>10</sup>.

Luis Chaves, em páginas quase esquecidas da *Brotéria*<sup>11</sup>, elencou, por seu lado, as que lhe pareciam ser as “três justificações” maiores para a actividade vandálica, a saber: o “alargamento das vias públicas” e o “embelezamento das povoações” – frequentemente traduzidas em “mais uma avenida, um mercado, uma estação de caminho de ferro, ou uma ‘garage’ de automoveis”<sup>12</sup> – e a “guerra ao passado e ao seu obscurantismo”<sup>13</sup>.

Ramalho Ortigão, já antes, tentara esclarecer-nos sobre os dois principais “métodos” de destruição patrimonial – ainda tão actuais – recorrendo a uma metáfora hospitalar:

“A autoridade, incerta, vagamente definida, a quem tem sido confiada a conservação e guarda da nossa arquitectura monumental, procede com esse enfermo, de quem se incumbiu de ser o enfermeiro, por dois métodos diferentes:

Umaz vezes deixa-o morrer;

Outras vezes, para que ele mesmo não tome essa resolução lamentável, assassina-o.

Na primeira hipótese a catástrofe chama-se *abandonar*.

Na segunda hipótese a catástrofe correspondente chama-se *restaurar*, galicismo técnico, recentemente introduzido no vocabulário nacional”<sup>14</sup>.

Permito-me lembrar três outros “métodos” de capital importância. Primeiro, a destruição deliberada, como foi o caso em Lisboa das portas medievais de Santo Antão e da Cruz, a primeira destruída para a entrada solene do marquês de los Balbazes em 1728 e, a segunda, para passagem da estátua equestre em 1755; dos vértices da torre românica de S. João de Alporão truncados em 1785, para poder transitar por ali a berlinda de D. Maria I, em visita a Santarém; ou, já entrados no século XX, o derrube da cerca do castelo de Braga, aqui trazido em relato do *Diário de Notícias* de 17 de Novembro de 1905<sup>15</sup>:

“Realizou-se hoje a manifestação de agradecimento e sympathia que a direcção do Montepio de S. José promoveu em honra do par do reino Rodrigues de Carvalho, Visconde de Nespereira governador civil,

Dr. Soares, presidente da camara, Dr. Artur Soares, administrador do concelho, e Lopes Reis, presidente da comissão de defesa dos interesses de Braga.

Tomaram parte na imponente manifestação todas as associações de classe, acompanhadas por quatro bandas de musica, e muito povo.

Os manifestantes, percorrendo as ruas, aclamavam delirantemente os cavalheiros citados, chegando ao delírio quando principiou a demolição da muralha”.

Em segundo lugar, a omnipresente ignorância que, apesar da existência entre nós, a partir da segunda metade do século XIX, desses “velhos graves, d’oculos, diplomados pela Academia, pela sociedade dos archeologos, ou pela comissão protectora dos monumentos”, de que nos fala Fialho<sup>16</sup>, fez várias Câmaras Municipais responder ao inquérito de 1905 da *Real Associação dos Architectos Civis e Archeologos Portuguezes* sobre a existência pelo país de pelourinhos, cruzeiros e outros monumentos, como o Vice-Presidente da Câmara Municipal de S. Pedro do Sul:

“Respondendo ao officio de V. Exa de 19 de Junho proximo findo, tenho a honra de informar que no territorio d’este municipio não há pelourinhos, cruzeiros ou outros monumentos de valor, que mereçam especial menção”.<sup>17</sup>

De igual geito responderam autarcas de Coruche, Monforte, Estarreja, Felgueiras, Mourão, Penalva do Castelo, Caldas da Rainha, Portalegre, Almada, Castelo Branco. Retenho, a propósito, a resposta de Lagos:

“Respondendo ao officio de V. Exa de 19 de Junho ultimo, tenho a honra de informar que em Lagos ou concelho não existem monumentos de valor historico ou archeologico”.<sup>18</sup>

Da cidade do Porto, na resposta dada em 10 de Julho de 1906, podia ler-se:

“[...] cumpre-me informar, que são infelizmente poucos os monumentos históricos e archeologicos, que existem dentro da area do Municipio, e no que se refere especialmente, a pelourinhos e cruzeiros, a lacuna é grande”.<sup>19</sup>

Finalmente, a apatia – que “é a corrupção das artes, é a mãe da barbárie”, como ensinou André de Resende na sua *Oratio pro rostris*<sup>20</sup> - que fez, por exemplo, com

que os já citados “velhos graves, d’oculos”, ora os da *Commissão dos Monumentos Nacionaes*, que, alertados desde 1910 por Júlio de Castilho em carta publicada no *Diário de Notícias*<sup>21</sup> (Ver anexo), demorassem três anos a deslocar-se ao “lugar do crime”, no caso vertente, o arco de Santo André, vizinho do palácio do conde da Figueira.

### III. Lisboa: um caso exemplar

Para além destes casos, retomo as palavras de Ramalho, para dizer que “[...] levaria muito tempo e seria excessivamente triste enumerar todos os atentados de que têm sido e continuam a ser objecto, perante a mais desastrosa indiferença dos poderes constituídos, os monumentos arquitectónicos da nação”<sup>22</sup>. Entre a documentação que vimos coligindo sobre a “guerra ao passado” e aos seus símbolos, destaca-se a ligada à extinção e destino dos conventos da capital em sequência da promulgação do Decreto lei de 30 de Maio de 1834, que granjeou a Lisboa o *nobre* titulo de “casa capitular dos arrazadores” (Herculano). Não esquecendo Gonzaga Pereira, a quem devemos o primeiro inventário dos conventos usurpados<sup>23</sup>, revolvemos um “balanço” de Norberto de Araújo dado à estampa há meio século no *Diário de Lisboa*, sob o titulo *Para que têm servido os Conventos em Portugal*:

“Queremos lembrar que, depois de 1835, a seguir à extinção das ordens religiosas, muitas dezenas de conventos de Lisboa serviram de aquartelamentos. E ainda hoje, transformados ou não, seguem aquele destino militar ou militarizado.

O convento das Necessidades, dos religiosos de S. Filipe Neri, só há pouco tempo deixou de ser sede do Quartel General do Governo Militar de Lisboa e de outros serviços.

O convento da Penha de França, dos Agostinhos Descalços, alojou, sucessivamente, os regimentos de Artilharia 1 e 4, Infantaria 12, Infantaria 1, batalhão de Artífices Navais, depois o Regimento de Telegrafistas, e, a seguir, a um destacamento misto, o 1.º Grupo Ligeiro de Artilharia Anti-aérea.

O convento da Graça, dos Eremitas de Santo Agostinho, é sede de uma companhia de saúde e de adidos, depois de ter albergado, a partir de 1834, Infantaria 10, Infantaria 5, durante muitos anos, episódicamente Infantaria 32 e 30, um esquadrão da G.N.R. e duas companhias de reformados.

O convento dos Loios, dos cônegos de S. João Evangelista, serviu de quartel da Guarda Municipal, e hoje de uma companhia da G.N.R.

O convento dos Paulistas é também sede de uma companhia da G.N.R., que sucedeu à Guarda Municipal, como esta a um batalhão de artifices engenheiros.

O convento de S. João de Deus, nas Janelas Verdes, é sede de um batalhão da G.N.R., depois de ter albergado, durante muitos anos, Infantaria 2.

O convento do Carmo dá instalação ao comando-geral da G.N.R. e a unidades de cavalaria e infantaria.

[...]

Os hospitais militares também se instalaram, e estão, em antigos conventos.

O Hospital Militar Principal ocupa o antigo convento de Nossa Senhora da Estrela, e um serviço hospitalar militar instalou-se no antigo convento da Boa-Hora, na Ajuda. Uma parte da cerca do convento do Coração de Jesus, na Estrela, é também hospital militar.

O Hospital da Marinha instalou-se desde há muito, após transformações, no edifício que foi dos Jesuítas de S. Francisco Xavier, sucedendo ao hospital da Armada Real.

[...]

Em resumo: 19 edificios conventuais, pelo menos, estão dados à tropa ou a seus serviços. Há a notar, ainda, o quartel principal dos Bombeiros, da Avenida de D. Carlos, que ocupa o antigo convento da Esperança, muito transformado.

Mas os conventos serviram para tudo. Eis uma síntese, incompleta sem dúvida.

Hospitais estão nos edificios de antigos conventos de Santa Marta, Santo Antão (Hospital de S. José), Capuchos, Desterro, Rego e Rilhafoles.

Asilos ou casas de assistência estão nos Jerónimos e na Madre de Deus (Casa Pia), no convento de S. João Nepomuceno (Asilo de Santa Catarina), no antigo convento das Salésias, no que já foi o convento da Conceição, em Marvila, no de S. Pedro de Alcântara (Misericórdia), no edificio da Companhia de Jesus (S. Roque), no convento dos Cardais, das Carmelitas (cegas), no antigo Conventinho (Santa Engrácia), e recolhimentos de senhoras nos conventos da Encarnação, de Santos-o-Novo, dos Agostinhos (grilos), no Beato, nas casa de Lázaro Leitão, Cruz da Pedra. O convento do Rato é sede da Direcção Geral de Assistência<sup>24</sup>.

Acrescente-se que algumas igrejas paroquiais de Lisboa também não escaparam ao camartelo liberal. Santa Marinha, por exemplo, sabemos que "hera templo digno de conservação pela sua antiguidade; porém he hum dos que o

Governo mandou transferir para ser destruído; a camera o mandou destelhar no anno de 1838, estando por dentro todas as capellas disfeitas”<sup>25</sup>. E, como se lê na *Synopse dos Principais Actos Administrativos da Camara Municipal de Lisboa em 1836*, Santa Marinha – tal como S. Martinho, S. Tomé e Santo André – foram demolidas pela “Municipalidade [...] em razão da segurança publica dos viandantes, como porque ficando d’este modo aquelles locaes mais espaçosos e salubres, resulta d’aqui grande beneficio e commodidade aos admministrados”<sup>26</sup>.

#### IV. Do património imóvel ao móvel

Entre os momentos mais vorazes da nossa história patrimonial, *O Seculo*, de 9 de Dezembro de 1897, apontava:

“O terremoto de Lisboa em 1755, a fuga da familia real para o Brasil e a invasão francesa começaram a devastação das nossas riquezas artisticas, que no nosso seculo continuou incessantemente, graças á ignorancia do nosso povo e ao desleixo imperdoavel dos governantes, primeiro, durante as luctas civis de D. Pedro e D. Miguel e por occasião da abolição dos conventos, e depois, nestes ultimos concoenta annos, pelas incessantes visitas de viajantes estrangeiros, vindos de proposito a Portugal para adquirirem preciosidades artisticas, das quaes o nosso povo por absoluta ignorancia facilmente se desfaz”.

Apesar de muito menos referidos na literatura *conservacionista*, quando da abolição dos conventos se deu a secularização dos seus bens, os objectos de arte – ourivesaria, cerâmica, tapeçaria, mobiliário, pintura, etc. – existentes nesses templos foram também flagelados pelo vandalismo. Um curto excerto das “*Copias das Ordens que se expediram ao Administrador Geral do Districto de Coimbra sobre os objectos preciosos pertencentes aos extinctos Conventos daquelle Districto*”, bem como um segundo, retirado das “*Copias das informações dadas pelo Administrador Geral do Districto de Coimbra, em cumprimento das Ordens que se expediram pelo Thesouro Publico, a respeito dos objectos dos extinctos Conventos*”, que a seguir se publicam, ilustram, à saciedade, o desleixo então (1840) vivido pela património nacional:

“Manda Sua Magestade a Rainha [...] que o Administrador Geral do Districto de Coimbra envie com toda a brevidade ao mesmo Thesouro os Inventarios originaes das alfaias preciosas de cada uma das Casas Religiosas extinctas [...] e, quando os não haja, declare que destino tiveram [...]”

"[...] impossível é verificar hoje quaes, e quantas dessas peças pertenciam a cada uma das Casas Religiosas supprimidas [...] neste estado pois de confusão, talvez promovido muito de proposito para fins em que eu não entro, mas que ninguem desconhece [...]"<sup>27</sup>.

Muito a propósito, escreveu o autor de *Os Gatos*:

"Bastar-lhe-ia [ao Estado] ter organizado a fiscalisação dos templos e claustros, sob um regimen serio e implacavel, de cuja pratica fossem desviados os salafrarios que toda a Lisboa conhece, e que, mancomunados co'as freiras, desviaram das colleções nacionaes o que acharam de bom, no espolio d'aquellas casas. O resultado da incuria, viu-se. Começaram a apparecer trypticos e cruces, baixos relevos sacros e paramentos, oratorios e estatuetas, quadros, loiças da China, e vidrarias de character cultural, por todos os palacios de Lisboa, por todos os bric-a-bracs publicos da Baixa, nas mãos de todos os bispos, de todos os ministros, de todos os governadores civis, de todos os banqueiros, e de todos os archeologos. Só as Janellas Verdes não lograram dar guarida, nas suas vitrines, senão a frangalhos de cazulas e a levrantarias amolgadas, que os ferro velhos não quizeram! Agora já pouco resta por hi que adquirir ou vigiar. Raros conventos teem madres, e esses que inda teem madres, já não possuem nada de valor"<sup>28</sup>.

## V. O retrato do vândalo

Para terminar, uma palavra para esboçar a figura do vândalo. Sugiro que recorramos a *O Panorama* onde Herculano balanceará entre as expressões vândalo e bárbaro (e as suas variantes), tal como o Victor Hugo da *Guerre aux démolisseurs!*<sup>29</sup> – e não será este o único paralelo incontestável com a intervenção patrimonial huguesca. Mas, eventualmente mais interessante do que as razões de uma opção linguística, ou o martirológico dos monumentos, que também esboça, é, sem dúvida, o retrato que o autor de *Opúsculos*, campeão da causa patrimonial entre nós, traça do "arrazador":

"Corre o vandalismo despeado de um a outro extremo do reino, e tudo assola e desbarata: e o mais é que não ha colhe-lo ás mãos e affoga-lo; porque semelhante a comico perfeito, desempenha todos os papeis, e veste-se com todos os trajes. Aqui é vereador municipal; alli administrador de concelho; ora é ministro; logo deputado; hoje escritor;

âmanhã empregado publico; corre na carruagem do fidalgo; faz assentos de debito e credito no escriptorio do mercador; dá syllabadas em latim de missaes; préga por cafés sermões de economia politica, e direito público; capitanea soldados; vende bens nacionaes; ensina sciencias; emfim é tudo, e mora por toda a parte. Attento a que não sôe em nenhum lugar uma unica voz do passado, esbraveja, argumenta , esfalta-se; e é necessario um ruido de monumento desabando, para que elle adormeça por um pouco, e repouse da sua perpetua lida.

Apesar desta ferocidade do vandalismo não se crêa que elle é des-cuidado no vestido, medonho de catadura, descomposto nos ademanes; não senhores! O vandalismo é aprimorado no traje, lhano no gesto, cortez no tracto. Encontra-lo-heis nas sallas requebrando as damas, dançando, tomando chá; vereis que entende francez e inglez; que leu Voltaire e Pigault-Lebrun, e que sabe quasi ler e escrever portuguez. O vandalismo é cortezão, civil, e affavel. Que não veja um monumento, e será o ente mais pacifico deste mundo".<sup>30</sup>

## VI. Conclusão (provisória)

O segredo do vandalismo poderá estar, como sugeriu Alexandre Herculano, na sua capacidade de transformações físicas – tal como a *Alice no País das Maravilhas* – transformações neste caso não induzidas por comer ou beber algo, mas pela *simples* presença de bens patrimoniais: sejam os *lugares*, como os sítios arqueológicos ou as zonas históricas dos aglomerados urbanos; os *edifícios*, da catedral ao moinho de água, do palácio à casa de adobe, do castelo à manufactura; mas também os *equipamentos*, como a alfaia agrícola ou a velha máquina a vapor e, ainda, os *objectos*, do ostensório ao azulejo, da lapide romana ao instrumento científico caído em desuso, do prato de cerâmica à cana do vidreiro, em que as comunidades – locais, regionais, nacionais e internacionais – se reconhecem pela mediação da memória.

Talvez por ser assim o vandalismo tem sobrevivido e, com a florescência de *novos patrimónios* que caracteriza os dias de hoje, ameaça ter muitos amanhã. Quanto a nós continuamos a pensar que o Património – ou *Patrimónios* – não estão condenados a um epílogo triste. E porquê? Porque cremos vivamente na epígrafe de Serge Tisseron que abre este trabalho, apesar de, como diz o mesmo autor, “entre l’homme et ses monuments, le conflit est permanent. Les monuments sont tantôt ses alliés et tantôt ses adversaires”.<sup>31</sup>

## Anexo

## O Arco de Santo André

Do illustre escriptor e investigador infatigavel sr. visconde de Castilho recebemos a seguinte carta, de que muito gostosamente damos a immediata publicidade:

“Sr. redactor: Permita-me v. que o tome para confidente da magua que sinto, ao acabar de saber que se projecta a demolição do Arco de Santo André. Oiço que é para commodidade da linha do elevador da Graça.

Nada mais benemerito do que é a Companhia que instaurou e mantém esse melhoramento dos ascensores mechanicos; os serviços que tem prestado, toda a Lisboa os reconhece e louva, certamente; mas há considerações, que por si mesmas se impõem quando se trata de beneficios materiaes. O velho Arco de santo André protesta em nome do passado, porque se acha intimamente ligado com a Historia de Portugal.

Não é aqui o logar de descrever a cerca d'elrei D. Fernando I, cinta de pedra levantada como por milagre desde 1373 até 1375, sendo director da cobstrucção João d'Almada; basta lembrar que essa cerca livrou da invasão castelhana a cabeça da monarchia.

Não lhe valeu essa circumstancia; a ingratitude de successivas vereações tem vandalizado o que restava dessa coiraça de pedra; as suas portas desapareceram: a da Cruz, para a passagem da estatua equestre em 1775; a de Santo Antão, para a entrada solemne do marquez de los Balbazes em 1728; etc., etc. Resta a da Mouraria (Arco do Marquez do Alegrete), e resta a de Santo André. Esforcêmo-nos por preserva-las de total destruição. Estes padrões assim nobilitam uma cidade; são documentação preciosa dos seus feitos; melhoram a alma popular; mantem o fogo sagrado do patriotismo.

É bem de esperar que a illustrada Companhia desista do seu proposito; e é probabilissimo que, no proprio momento em que se celebra o centenario de Alexandre Herculano, a vereação lisbonense, á frente da qual se acha um elevado espirito, um historiador emerito, um estudioso como poucos, e um mantenedor das tradições nacionaes, não consinta mais esta profanação.

Pelo lado propriamente historico haveria aqui immenso que dizer, descrevendo factos interessantes de cinco seculos. Essas considerações mereceram a algumas antigas camaras muita attenção, desde o

‘instrumento de diligencia’ de 1509, até ao ‘alvará’ de 1772. Tenho fé em que a camara actual escutará attenta essas tradições.

Pelo lado material, é muito de recear que a demolição do Arco vá comprometer a segurança do palacio de s. ex.<sup>a</sup> o conde da Figueira, vivenda historica ali erguida desde o seculo XV, e um dos rarissimos exemplares que ainda nos restam das edificações nobres da vetusta Lisboa.

Confio em que, tanto a Companhia como a Camara, se compenetrem do caso, e não deem o miseravel espectáculo do desrespeito áquelle veterano sem salario, áquelle pobre Arco inoffensivo, que nada nos pede, senão que o deixemos continuar a ser o que sempre foi: testemunha calada e eloquente de glorias da cidade. Quando lá fóra tanto se venera o passado, não dê Lisboa mais uma prova de tradicional menosprezo aos seus proprios brazões.

O *Diario de Noticias* certamente advogará esta boa causa, como há quarenta annos tem advogado tantas outras. A ‘Commissão dos Monumentos Nacionaes’, e a ‘Real Associação dos Archeologos’, hão de sem duvida levantar a sua voz.

Inspire-os a sombra de Herculano.

Lumiar, 14 de março de 1910.

Sou, sr. redactor, de v. etc., *Julio de Castilho.*

## Notas

<sup>1</sup> Jorge Custódio, "Antecedentes históricos acerca da defesa, salvaguarda e conservação do património edificado histórico-monumental e urbanístico de Santarém", p. 20.

<sup>2</sup> Papa Urbano VIII.

<sup>3</sup> Juka Jokilehto, *A History of Architectural Conservation*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1999, p. 39.

<sup>4</sup> Ver *Noticias da Conferencia que a Academia Real da Historia Portugueza fez em 31 de Julho de 1721*.

<sup>5</sup> *idem, ibidem*.

<sup>6</sup> Autores há para quem a invenção da expressão, também por Grégoire, ter-se-á dado no seu *Rapport sur les inscriptions publiques* de 21 de Nivoso do ano II, i.e., 10 de Janeiro de 1794. Outros, ainda, entregam a paternidade a Joseph Lakanal, que foi presidente do *Comité d'instruction publique* da Convenção, em relatório apresentado pelo próprio em 4 de Junho de 1793 e que começava assim: "*Citoyens, les monuments des beaux-arts qui embellissent un grand nombre de bâtiments nationaux reçoivent tous les jours les outrages du vandalisme*". Sobre vandalismo ver, por todos, *Révolution française et "vandalisme révolutionnaire"*, Paris, Universitas, 1992.

<sup>7</sup> Escritas em 1808 e publicadas em 1832.

<sup>8</sup> No original: "*Je créai le mot pour tuer la chose*".

<sup>9</sup> In *Revue des Deux Mondes*, 1883. É também autor *Du vandalisme et du catholicisme dans l'Art*, 1839.

<sup>10</sup> Louis Réau, *Histoire du Vandalisme. Les Monuments détruits de l'art Français*, Paris, Robert Laffont, 1994, pp. 25-26 (tradução nossa).

<sup>11</sup> Luís Chaves, "As injúrias do homem nos monumentos", in *Brotéria*, vol. XVII, fasc. 4, Outubro de 1933, pp. 208-219.

<sup>12</sup> *O Archeologo Português*, vol. XII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1907, p. 202.

<sup>13</sup> Luís Chaves, ob. cit, p. 213.

<sup>14</sup> Ramalho Ortigão, *O Culto da Arte em Portugal*, Lisboa, A. M. Pereira, 1896, p. 24.

<sup>15</sup> Correspondência de Braga, datada do dia 15. Acrescento, a propósito, uma notícia lida em sessão do Conselho dos Monumentos Nacionais, em 5 de Dezembro de 1906 e citada pelo *O Archeologo Português*, vol. XI, Lisboa, Imprensa Nacional, 1906, p. 319: "A falta de tal sentimento manifestou-se claramente ainda há pouco, por ocasião da demolição das muralhas do seu venerando castello, saudada nas ruas com estrondosas aclamações pela populaça, que levava á frente, em lugubre procissão alguns magnates da cidade. A demolição, a que (Albano) Bellino, com outros raros patriotas, de Braga e de fóra, tinha em vão tentado oppor-se, determinou nelle violenta commoção moral: e o saudoso archeologo era logo em seguida acommettido de apoplexia, da qual, com outras complicações morbidas, veio a morrer em Guimarães, em 2 do corrente, na idade de 43 annos".

<sup>16</sup> Fialho d' Almeida, *Os Gatos*, n.º 1, Agosto de 1889, p. 56.

<sup>17</sup> Lembro a existência no concelho do Castro de Cárcoda: Castro de Nossa Senhora da Guia, Capela e Adro de Nossa Senhora da Guia (MN); Castro do Banho; Construção conhecida por Piscina de D. Afonso Henriques – complexo termal romano, com importantes remodelações realizadas nos séculos XVI, XVII e XVIII (MN); Convento dos Franciscanos (São José), Palácio de Reriz; Pedra da escrita; Ponte da barreira sobre a Ribeira de Vessa e a Ponte de Manhouce. Ver, a propósito, "Concelho de São Pedro do Sul", in *Património Arquitectónico e Arqueológico Classificado*, Lisboa, IPPAR, 1993, vol. III, pp. 48-51.

<sup>18</sup> Barragem romana da Fonte Coberta, Castelo da Senhora da Luz, Estação arqueológica de Monte Molião, idem da Praia da Luz, Igreja da Luz, Igreja de Santo António (MN), Igreja de São Sebastião (MN), Murallas e torreões de Lagos (MN). Ver, "Concelho de Lagos", in ob. cit. nota supra, pp. 16-17.

<sup>19</sup> Associação dos Arqueólogos Portugueses, Arquivo, Caixa 24.

<sup>20</sup> Citado por Rómulo de Carvalho, *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 188.

<sup>21</sup> Em 16 de Março de 1910. Pelo seu muito interesse para a história da salvaguarda/destruição do património, nomeadamente lisboeta, publica-se em anexo.

<sup>22</sup> Ramalho Ortigão, ob. cit., p. 25.

<sup>23</sup> *Monumentos Sacros de Lisboa em 1833*, Lisboa, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1937.

<sup>24</sup> *Diário de Lisboa*, de 25 de Agosto de 1950 republicado in *Olisipo*, ano XIII, n.º 52, Outubro de 1950, pp. 173-175.

<sup>25</sup> Gonzaga Pereira, ob. cit., p. 450.

<sup>26</sup> *Synopse dos Principais Actos Administrativos da Camara Municipal de Lisboa em 1836*, p. 18.

<sup>27</sup> *Diario do Governo*, n.º 59, de 14 de Fevereiro de 1840, pp. 202-203.

<sup>28</sup> Fialho d'Almeida, op. cit., n.º 6, 10 de Julho de 1890, pp. 9-10.

<sup>29</sup> 1.ª edição 1825, 2.ª 1932. Ver Patrice Bégain, *Guerre aux démolisseurs!*, Vénissieux, Éditions Paroles d'Aube, 1997.

<sup>30</sup> "Monumentos II", in *O Panorama*, vol. II, n.º 70, 1838, p. 275.

<sup>31</sup> Cf. *Les Cahiers de médiologie*, (dir. Régis Debray), n.º 7, Paris, Gallimard, 1999, p. 214.

# AS COMEMORAÇÕES DO 11 DE AGOSTO, NA ILHA TERCEIRA

CARLOS ENES

## 1. A Terceira e a Implantação do Regime Liberal

Com a instauração do regime liberal em Portugal, os terceirenses acabaram por se envolver no processo que pôs em confronto os partidários do novo regime e as forças absolutistas, lideradas por D. Miguel.

Em 1828, quando D. Miguel restaurou o absolutismo, o acontecimento foi largamente festejado em Angra, onde a população o apoiava maioritariamente. Contudo, um pequeno núcleo de opositores decidiu executar um plano de acção para repor o regime liberal, de acordo com os princípios da Carta Constitucional outorgada por D. Pedro, em 1826.

Um grupo de continentais residentes em Angra e alguns terceirenses, liderados por Teotónio Bruges, oficial de milícias e senhor da maior casa vinculada da Terceira, puseram em marcha o projecto de reacção. Executaram-no com o apoio do Batalhão de Caçadores 5, chefiado pelo major Quintino Dias, e no dia 22 de Junho de 1828 aclamaram D. Pedro e a Carta Constitucional.

Formado um governo interino, os liberais terceirenses tiveram de enfrentar, durante algum tempo, as forças miguelistas da ilha. Mas o reforço das hostes liberais foi crescendo com a chegada de elementos continentais que se encontravam emigrados em França e em Inglaterra.

Angra acabou por se transformar na sede do governo português, preparando-se para dar resposta ao ataque pre-visível das forças de D. Miguel. O grande confronto ocorreu no dia 11 de Agosto de 1829, travando-se o combate na baía da vila da Praia. A vitória coube aos liberais e foi um marco decisivo para acelerar o triunfo do liberalismo a nível nacional.

Em 1832, D. Pedro dirigiu-se aos Açores e desembarcou em Angra, no dia 3 de Março do mesmo ano. Foi, então, organizado um exército que rumou ao continente, desembarcou no Mindelo e acabou por vencer as forças absolutistas.

Pela sua participação em todo este processo, a ilha Terceira acabou por ver reconhecida o seu empenhamento. Em 1837, a cidade de Angra recebeu braço de armas, o sobrenome de Heroísmo e o título de Sempre Constante; a vila da Praia, para além do braço, acrescentou o sobrenome de Vitória e o título de Muito Notável.

A nível individual, dois personagens foram também distinguidos: Teotónio Bruges e Pedro Homem de Noronha que receberam, respectivamente os títulos de Visconde de Bruges e Barão de Noronha. O valor desta nobilitação reside no facto de ter sido feita, em 1832, logo a seguir à do Conde de Vila Flor.

Os liberais terceirenses, em torno da figura de maior prestígio local, o Visconde de Bruges, mais tarde Conde da Praia, procuraram, desde cedo, construir a sua memória liberal e impô-la num meio bastante adverso.

## 2. As Comemorações Liberais

A festa cívica foi introduzida em Portugal logo após a Revolução Liberal, seguindo nas suas linhas gerais a festa comemorativa iniciada pela Revolução Francesa. Através dela, o Estado moderno contemporâneo pretendia ligar a população a um centro político que se desejava nacional e reafirmar a adesão aos valores revolucionários, promovendo a unidade e identidade dos membros da sociedade<sup>1</sup>.

Foi com este espírito que se elaborou um calendário comemorativo, em torno dos grandes acontecimentos que possibilitaram a implantação do regime. Na ilha Terceira, para além dos dias de grande gala nacional, foram comemorados os seguintes acontecimentos ligados à ilha: 12 de Janeiro, data da atribuição dos títulos e sobrenomes a Angra e Praia; 3 de Março, evocativo da chegada de D. Pedro a Angra; 22 de Junho, dia da proclamação da Carta Constitucional e dos direitos de D. Pedro, e o 11 de Agosto, data da vitória sobre a esquadra miguelista na Praia.

Com estes dias de gala comemoravam-se as vitórias e os grandes acontecimentos liberais, mas havia uma hierarquia estabelecida, de acordo com o valor que era atribuído a cada um. Na "tabella dos dias de gloria da Terceira"<sup>2</sup> surge em primeiro lugar o 22 de Junho, seguido do 11 de Agosto e do 3 de Março. Os terceirenses comemoravam, assim, com maior solenidade os dias em que a sua participação e o seu contributo eram considerados fundamentais em todo o processo.

A festa comemorativa, como meio privilegiado para a construção da memória liberal, era encarada pelos seus promotores como uma afirmação dos princípios que defendiam mas também como uma forma de manter "íntegro e intangível o sagrado culto da liberdade proclamada"<sup>3</sup>. Através da festa procura-se, portanto, a afirmação de determinados valores considerados válidos em cada acto comemorativo e transmiti-los às gerações futuras para que velem por eles e os mantenham sempre vivos: "as reminiscências da história dormem na nossa memória como uma espessa

camada de folhas caídas da grande árvore da vida; é necessário que, de tempos em tempos, um rijo sopro de energia as subleve e exponha à luz claríssima do Sol, para alento dos que passam, a lição aos que vêm a chegar”<sup>4</sup>.

Nos regimes que se seguiram à Monarquia Constitucional, o calendário dos feriados nacionais foi alterado e não foram consideradas algumas das datas comemorativas dos feitos liberais. Mas, a nível local, a Terceira continuou a consagrá-los: no período da República, o 22 de Junho e o 11 de Agosto foram escolhidos para feriados municipais de Angra do Heroísmo e Praia da Vitória, respectivamente. Mas estes feriados foram alterados no período do Estado Novo que procurou, de várias formas, apagar essa memória liberal. A própria toponímia sofreu alterações com a substituição dos nomes dos largos “11 de Agosto” pelos de “Francisco de Ornelas”, na Praia da Vitória, e “Salazar”, em Angra do Heroísmo.

As iniciativas que se tomaram em torno da festa comemorativa foram, em grande medida, as grandes responsáveis pela criação de uma memória liberal, mas as numerosas obras de carácter historiográfico e literário também contribuíram para consolidar e perpetuar essa memória. O 11 de Agosto foi descrito por elementos de ambas as facções que nele participaram, com uma carga de subjectivismo própria de quem os viveu emocionalmente, projectando-o, assim, para a memória nacional. Do lado dos liberais vitoriosos saliente-se, por exemplo, Alexandre Herculano e Almeida Garret que estiveram na Terceira.

Mas os historiadores e escritores terceirenses também realçaram nas suas obras o “grande feito” dos terceirenses que contribuíram para a consolidação do novo regime. Das obras dos historiadores terceirenses merece destaque a descrição imparcial de Francisco Ferreira Drummond, num dos volumes dos Anais da Ilha Terceira.

### **3. As Comemorações do 11 de Agosto**

Como se referiu, este dia era o segundo da “Tabella dos Dias Imortais da Terceira, e da História da Restauração”<sup>5</sup> e, por isso, foi festejado em Angra e na Praia.

Nos artigos dos jornais, há um conjunto de ideias que se repetem regularmente. No geral, era apontado como um grande acontecimento que permitiu o desenrolar de outras operações que possibilitaram a instauração do regime liberal. Um excerto do jornal *O 11 de Agosto de 1829* pode servir de exemplo. Em primeiro lugar criticava-se o absolutismo que “levava para as masmorras, para o cadafalso e para o degredo, todos esses patriotas, em cujos peitos palpitava um coração livre”. De seguida, apresentava-se o evento como “pedra fundamental do magestoso edificio, que briosamente se levantou à custa de tantos sacrificios”. A concluir louvava-se a Praia que granjeou “um tropheo, um brazão, um nome pomposo e distinto”<sup>6</sup>. Outros

atributos transmitiam ainda a imagem que se pretendia do acontecimento: "talismã venerando" ou "elo magnífico e vivificador que na grande árvore da liberdade, deste força e heroísmo a um punhado de heroes"<sup>7</sup>.

Mas a imprensa, quando se referia ao 11 de Agosto introduzia, frequentemente, uma nota justificativa, reveladora de algumas feridas que não estavam totalmente saradas. Os liberais não esqueciam a mortandade ocorrida durante o confronto e rendiam homenagem aos mortos de ambos as facções. Começavam por deplorar, "como é dever de cristãos e de vencedores, a luta fratricida, quando os horrores do combate nos apresentam à memória as vítimas da mesma patria, o sangue dos mesmos patriotas, as cinzas dos mesmos bravos". Mas, apesar dos horrores, a comemoração continuava a justificar-se porque era preciso não esquecer "a ideia que os arrojou ao combate, a causa por que lutaram". A comemoração tinha ainda por objectivo não só lembrar esses princípios mas também transportar para o futuro "o sucesso da ideia, a vitória do princípio"<sup>8</sup>. Foi sempre com esta perspectiva, e com os condicionalismos referidos, que se festejou o dia 11 de Agosto. O facto de ser comemorado nos dois centros urbanos contribuiu para que a memória liberal se alargasse e abrangesse uma franja mais larga da população.

Na cidade de Angra, as celebrações incluíam desfiles de tropas pelas ruas, acompanhados por música. Teotónio Bruges, tal como no 22 de Junho, também promovia o seu desfile, exibindo-se ao público, impondo a sua presença. O de 1844, por exemplo, mobilizou 800 pessoas<sup>9</sup>. As noites eram preenchidas com iluminações e música a tocar nos largos principais. Uma vez por outra, realizava-se uma tourada à corda e algumas sessões de teatro.

A data do 11 de Agosto era por vezes escolhida como dia simbólico para algumas iniciativas. Em 1849, o Regimento de Infantaria apresentou o seu novo uniforme<sup>10</sup> e, no ano seguinte, a iluminação foi enriquecida com uma novidade que impressionou o público: a apresentação de fogo de artifício, "com um simulacro de acção entre quatro embarcações e três castelos"<sup>11</sup>. No ano de 1849, quando se iniciou a construção do novo edifício da Câmara Municipal de Angra, este dia foi escolhido para lançamento da pedra fundamental no alicerce do portão principal e para a sua inauguração, em 1866. No frontão do edifício, que suporta uma estátua representando Angra do Heroísmo<sup>12</sup>, ficaram gravadas as armas da cidade e a insígnia da Grã Cruz de Torre e Espada atribuída pela rainha, em 1837. Algumas vezes também se representavam pequenas peças de teatro. No ano de 1843, foi apresentada ao público uma peça da autoria de João Eduardo d' Abreu Tavares, alusiva à batalha desenrolada na Praia. No ano de 1850, foi exibida uma Dança de Guerreiros, o que revela vontade de incluir a participação popular nos festejos.

Com estes pequenos eventos procurava-se ligar a comemoração a actos concretos que podiam mais facilmente ficar gravados na memória da população.

Para as comemorações na Praia, as informações são muito escassas. Há notícias vagas sobre uma comemoração em 1835 e outra para 1843 que regista salva de tiros,

embandeiramento de algumas casas e uma representação teatral. Para os anos seguintes as notícias são raras e tudo indica que as celebrações se limitavam a missas por alma dos combatentes e trechos musicais interpretados pela filarmônica União Praiense, depois da sua fundação em 1866, defronte da Câmara.

As comemorações eram algumas vezes utilizadas para propaganda política partidária. No ano de 1879, os progressistas que acabavam de se organizar na Terceira, aproveitaram a comemoração na Praia, para realizar uma sessão solene no seu Centro, com a presença do governador civil. Fizeram deslocar tropa até à vila, mobilizaram os caciques das freguesias rurais, alunos e professores, apropriando-se politicamente do acontecimento<sup>13</sup>

Só no ano de 1895, a efeméride foi festejada na Praia da Vitória de forma solene, com uma grande participação popular. O ministro da Marinha, aproveitando a presença da corveta-escola Duque da Terceira nos mares dos Açores, terá sugerido à Câmara da Praia um programa de festas para que os oficiais participassem. A Câmara aceitou a proposta e organizou um programa que acabou por ter, também, a adesão dos angrenses e do denominado 'partido liberal', conjunto de cidadãos das mais diversas tendências políticas que se uniram para a defesa dos ideais liberais então ameaçados. A mobilização foi de tal ordem que se esgotaram todos os carros de aluguer e foi preciso recorrer à canhoneira Açores para transportar 200 pessoas de Angra, incluindo autoridades e jornalistas. Segundo os jornais, a comemoração terá tido a participação de 10.000 pessoas.

As cerimónias iniciaram-se pelas 10H30, com a reunião das autoridades na Câmara. Foi, depois, organizado um cortejo, aberto com os estandartes das duas Câmaras, que se dirigiu para o areal, onde foi celebrada uma missa. Foi montado um altar, ladeado por dois pavilhões destinados às autoridades civis e militares. Ao levantar da hóstia salvou a Bateria de Artilharia, o que provocou um efeito cénico inusitado. Depois da missa, o cortejo regressou novamente à Câmara, estando o largo fronteiro, denominado *Il de Agosto*, todo ornamentado. No frontispício do edifício do município estavam colocados os escudos das duas municipalidades. Os barcos ancorados na baía também estavam ornamentados com bandeiras e festões.

Na parte da tarde, a Câmara ofereceu um lanche à oficialidade de terra e mar, onde se pronunciaram discursos, entrecortados por alguns brindes. Uma vez mais, a tónica dominante era a de que aquele 'arrojado feito veio consolidar a Causa Liberal e decidir o triunfo das instituições vigentes'<sup>14</sup>.

Durante a tarde, houve música em vários locais da vila e os oficiais da corveta-escola visitaram os fortes, onde lhes foi explicado o desenrolar dos acontecimentos militares ocorridos no dia da batalha naval.

À noite houve iluminação e arraial com música. Para as autoridades e marinheiros, foi organizada uma *soirée* dançante. Um grupo de senhoras convidou os oficiais das corvetas para o baile e o comandante autorizou que a canhoneira Açores só partisse para Angra depois da festa, que durou até às três da manhã<sup>15</sup>.

Esta foi a festa mais estrondosa realizada na ilha Terceira durante a Monarquia e que parece ter mobilizado uma parte significativa da população.

O 11 de Agosto teve sempre mais projecção a nível nacional do que o 22 de Junho: porque teve maior envergadura militar, porque foi decisivo para o derrube das forças miguelistas e também porque nele participaram muitos elementos do continente. Os intelectuais liberais nos seus escritos, poéticos ou em prosa, enaltecem o feito que passou a fazer parte também da memória liberal nacional. A importância do 11 de Agosto, reflectiu-se na Maçonaria local e nacional. Em 1832, surgiu em Angra a loja maçónica Onze de Agosto, de obediência ao Grande Oriente Lusitano, Maçonaria do Sul. Dela faziam parte alguns continentais residentes na ilha e um grupo de terceirenses ligados aos acontecimentos liberais: Teotónio Ornelas Bruges, Pedro Homem da Costa Noronha, António Borges Leal Corte Real, Francisco de Menezes Lemos e Carvalho, João de Carvalhal Silveira, António da Fonseca Carvão Paim da Câmara e António Homem de Noronha, entre outros. Esta loja extinguiu-se em 1843, e alguns dos seus membros transitaram para outra então formada com o nome União e Segredo. Na Praia da Vitória, em 1865, também se fundou uma loja Onze de Agosto. No continente, aquela "data gloriosa" deu nome, pelo menos, a uma loja do Porto (1832) e a uma de Bragança (1843)<sup>16</sup>.

No período da Monarquia, fundou-se na Praia da Vitória um jornal (1868-70) com o nome de *11 de Agosto de 1829*.

No período da República, a Câmara escolheu para feriado municipal aquele dia, mas não se realizaram festas dignas de registo. Mas a imprensa de Angra referia-se algumas vezes ao acontecimento. A Praia continuava a ser glorificada, a liberdade continuava a ser proclamada, mas a perspectiva dos acontecimentos ia mudando sensivelmente. O gesto heróico dos terceirenses ia sendo lentamente enquadrado num quadro mais geral dos feitos gloriosos que os portugueses desencadearam ao longo da história. O discurso comemorativo ia assumindo uma feição nacionalista, em que se exaltava Portugal ou a raça portuguesa. Os heróis liberais passaram a ser colocados em pé de igualdade com os que se distinguiram noutras épocas. Por influência das obras de Gervásio Lima, aprofundava-se o mito da resistência ao domínio filipino e da heroicidade de Brianda Pereira; para o período da Restauração, sobressaía o herói Francisco de Ornelas, ao qual Gervásio Lima dedicou um trabalho que foi publicado precisamente no ano de 1929<sup>17</sup>. Quando chegamos ao final da República, os heróis e os acontecimentos liberais deixavam de ter o monopólio das atenções, como acontecera no período da Monarquia.

Mas no ano de 1929, a Praia da Vitória comemorou o centenário da efeméride, com grande pompa. A comemoração teve algum eco a nível nacional. Em Lisboa, *O Seculo* publicou uma página consagrada à Praia da Vitória e no Museu da Marinha, no dia 13, inaugurou-se uma exposição bibliográfica e iconográfica sobre o acontecimento, iniciativa do director do Arquivo Histórico Militar, tenente-coronel

Ferreira de Lima. Na abertura estiveram presentes o ministro da Guerra e o Chefe do Estado Maior do Exército e muitos escritores. O *Diário da Madeira* publicou o programa das festas e a imprensa micalense também dedicou páginas especiais à Terceira. Segundo o *Portugal Madeira e Açores*, a imprensa fez referências elogiosas ao *Memorial da Praia*, publicação orientada por Vitorino Nemésio<sup>18</sup>.

Por iniciativa da comissão administrativa da Câmara Municipal, a vila esteve em festa durante três dias. O governo também se associou à iniciativa enviando dois navios de guerra que ancoraram na baía. As ruas foram embandeiradas, bem como algumas fachadas de prédios, e ornamentadas com colgaduras, festões e flores. Os navios de guerra foram iluminados e deram salvas de tiros.

A festa iniciou-se no dia 10, com a benção do novo estandarte do município, desenhado e pintado por Abraham Abohbot. Prosseguiu com música tocando pelas ruas, provas de natação e distribuição de esmolos a 100 pobres. À noite houve iluminação e arraial. No dia 11, pelas seis horas da manhã, houve uma salva de vinte e um tiros, seguindo-se uma alvorada tocada pelas filarmónicas. Os forasteiros foram recebidos por grupos de meninas e senhoras que lhes ofereciam flores em troca de um donativo para as casas de caridade. Pelas 10 horas, decorreu no edifício do tribunal a recepção às autoridades e aos convidados. De seguida, organizou-se um cortejo, com a bandeira nacional à frente, no qual se incorporaram o Delegado Especial do Governo para os Açores, as autoridades militares e civis, elementos da polícia cívica, representantes de associações, de funcionários, das juntas de freguesia, do professorado primário, da imprensa e muito público. A abertura do cortejo com a bandeira nacional é um sintoma revelador da ideologia do momento. Nos cortejos dos anos anteriores, o destaque tinha sido dado às bandeiras dos municípios.

O desfile dirigiu-se para o areal, onde foi celebrada uma missa, num altar improvisado, sobre o qual foi erguido um Cristo em tamanho natural. Depois da cerimónia religiosa, o cortejo voltou ao Largo 11 de Agosto, onde estava formada uma força da marinha. No meio do largo, foi inaugurada a estátua da Liberdade, da autoria de Abraham Abohbot, que tem junto dela o brasão de armas atribuído por D. Maria II e um açor. Está colocada num pedestal com inscrições alusivas ao acontecimento. Na frente está um medalhão, com uma baía sulcada de navios miguelistas, com a Praia ao fundo. Nos lados está inscrita a legenda: "Comemoração do 1º Centenário da Batalha de 11 de Agosto, 1829-1929: Mandado erigir pela comissão administrativa da Câmara da Vila da Praia da Vitória, 1929". Atrás: "Aos heróis de 11 de Agosto de 1829".

A estátua foi descerrada pelo Delegado Especial do Governo e a filarmónica tocou o hino 11 de Agosto, com música do tenente Piedade Vaz, chefe da banda militar, e letra de Filomena Serpa.

Mas a estátua, executada por um canteiro do continente, não correspondia ao desenho original de Abohbot e mereceu algumas críticas dos praienses. O jornal *A União* transmitiu esse descontentamento público, mas iliba o autor do projecto,

referindo que a responsabilidade devia ser imputada ao executante. Comparando-a com o desenho original, que esteve exposto, esclarece que " a posição graciosa e airosa da mulher, com as suas fartas tranças caídas naturalmente pelas costas, foi transformada numa criatura acanhada e baixa, com os cabelos presos na nuca e sem pose alguma". Acrescenta ainda que as dimensões originais não foram respeitadas, nem a posição do açor nem as dimensões do pedestal e os dizeres<sup>19</sup>. Com esta estátua, colocada no largo principal, a Praia da Vitória perpetuava um dos seus momentos de glória, como Angra já o havia feito com a Memória a D. Pedro IV.

As cerimónias prosseguiram com vários discursos no acto de descerramento da estátua e numa sessão que se realizou na Câmara, em homenagem a Teotónio Paim Bruges, filho do 1º conde da Praia. Segundo o jornal *A Pátria*, Teotónio Paim " é a encarnação do passado histórico em todas as suas grandezas épicas e deslumbrantes, desde o primeiro capitão do donatário da ilha, Jacome de Bruges, até ao grande capitão da independência, Francisco de Ornelas, ao primeiro navegador Pedro de Barcelos, a Francisco de Almeida, a João de Ávila"<sup>20</sup>. O herói das lutas liberais era assim homenageado através dos seus descendentes, não tanto pelo seu espírito revolucionário e liberal, mas como símbolo da grandeza dos terceirenses.

À noite houve novamente arraial, música e fogo de artifício. Este foi o dia mais concorrido, calculando-se estarem presentes entre catorze a quinze mil pessoas. Gente de toda a ilha, mas também da Graciosa (150) que se deslocou numa chalupa.

No dia 12, realizaram-se, pela manhã, jogos de futebol e à tarde houve tourada à corda. À noite realizou-se um sarau musico-literário, destacando-se uma conferência e uma peça de teatro, da autoria de Gervásio Lima, denominada *O Veterano da Liberdade*.

Pela pena de Gervásio Lima, sintetizavam-se nestes textos as grandes linhas de força de uma memória que vinha sendo construída ao longo dos anos. E foi, em boa medida, graças à popularidade das suas obras, que essa memória dos grandes feitos liberais sobreviveu ao esquecimento a que foi votada pelo Estado Novo. Mas ironicamente, os seus escritos sobre a história insular e a mitificação de heróis de outras épocas, serviram de base aos ideólogos nacionalistas para promoverem novos heróis que se sobrepujaram à figura de Teotónio Bruges.

Na sua obra, *A Praia há 300 anos*, publicada em 1929, Gervásio Lima embora pretenda colocar a batalha de 11 de Agosto no mesmo plano da acção de Francisco de Ornelas quando aclamou D. João IV, acabou por dar trunfos aos adversários do liberalismo que ensaiavam os primeiros esboços de revisão da história. Em relação à Praia, havia algumas vozes que valorizavam mais a acção de Francisco de Ornelas e tentavam promovê-lo a herói do concelho<sup>21</sup>.

Frederico Lopes ainda tentou contrapor argumentos para salvar a memória liberal, mas em vão. Num artigo publicado no jornal *A Cidade*, afirmava que se foi valiosa a jornada empreendida por Francisco de Ornelas, a do 11 de Agosto, pela

transformação política que operou no país, bem merecia ser comemorada. Com o intuito de motivar os praienses para a defesa deste acontecimento político, lembrava que foi graças a ele que, em 1837, se acrescentou o sobrenome de Vitória à Praia, o título de Muito Notável e o brasão de armas<sup>22</sup>.

A controvérsia estava instalada e as posições liberais começavam a perder terreno. Na carta-prefácio, escrita por Vitorino Nemésio, no livro *Memorial da Muito Notável vila da Praia da Vitória no centenário da acção de 11 de Agosto de 1829*, o autor reflecte a animosidade que já vinha grassando contra a memória liberal e o papel desempenhado pela Terceira: "Eu sei que me vêm com o argumento de que o Liberalismo na Terceira foi planta de flora exótica. Talvez. Mas, assim como o nosso húmus nunca se soube negar às mais desvairadas raízes, assim a Terceira alimentou a causa do século XIX com algum do seu sangue mais quente. (...) Mas, mesmo que nem um só terceirense tivesse contribuído com o seu sangue para o triunfo da Carta; mesmo que o Manuel Caetano do Cabo da Praia não houvesse pedido num forte para lhe aferroarem os filhos esparvoados ao fogo: - ainda assim bastaria, creio, o lembrarmo-nos de que os rochedos da Terceira se empaparam de sangue português, derramado em favor de um mundo novo, para nos comovermos à ideia de que rolou um século sobre isso"<sup>23</sup>.

A intenção de Nemésio ficou registada, mas não teve força para se impor. O próprio título da obra, "acção de 11 de Agosto", era já elucidativo de uma desvalorização do acontecimento que os liberais sempre apreçoaram como uma batalha heróica.

Em 1932, por altura do centenário do povoamento dos Açores, alguns textos já despiam a Praia das suas roupas liberais. Miguel Forjaz enaltece-a pelos seus "feitos accentuadamente heróicos em pró do engrandecimento do nosso querido Portugal" que a colocam num lugar de honra da História da Pátria, mas não os nomeia nem situa no tempo: "Não é sem razão que a Praia goza dos títulos honoríficos que lhe foram concedidos, em épocas de crises agudas e tremendas, em que por vezes perigaram os interesses e integridade da Pátria Portuguesa que ali encontrou legítimos defensores"<sup>24</sup>.

A proposta de revisão do feriado municipal feita em 1935, pelo presidente da Câmara, é no fundo o prolongamento desta lógica de revisão da história que foi operada no Estado Novo. O documento é bem elucidativo dos objectivos que presidem em cada regime à criação de datas festivas<sup>25</sup>.

No seu preâmbulo, o presidente da Câmara critica a parcialidade dos historiadores e enuncia a linha ideológica que deve marcar o novo calendário dos feriados. Salienta na sua proposta que o "Estado Novo, nacionalista em toda a extensão da palavra, tendo levado a ordem e a justiça a todos os ramos da administração pública, quer levar a mesma ordem aos espíritos e a mesma justiça à apreciação e consagração dos actos dos nossos maiores". Segundo ele, a apreciação

das nossas glórias do passado tinha sido feita, até então, de forma apaixonada pelos historiadores. Estes teriam favorecido factos históricos que se ajustavam melhor à ideologia dos exaltadores e colocaram num plano inferior “glórias antigas que tinham sido esmaltadas pela grande virtude e magnífica característica dos portugueses de todos os tempos: o Patriotismo”.

Definidos os parâmetros ideológicos, segue-se a reinterpretação histórica do combate ocorrido na Praia, no dia 11 de Agosto de 1829. Na sua perspectiva a vila serviu apenas de palco à luta que se travou entre as esquadras de D. Miguel e as forças em terra que seguiam o partido de D. Pedro. Foi uma luta fratricida, que se travou essencialmente entre continentais, na qual se derramou sangue português. Para desvalorizar o feito, empolado por historiadores parciais, serve-se de outros, que considera imparciais, com o objectivo de concluir que tudo se resumiu a um simples “ataque à Vila da Praia”.

O presidente da Câmara baseou-se no artigo que Belisário Pimenta escrevera na *Memorial da Praia*, para desvalorizar o acontecimento em termos históricos e rebater a memória construída que o encarava como determinante para o triunfo de uma nova era que libertou Portugal: “se triunfo houve foi precisamente o daquela ideologia cujas consequências levaram o nosso país a recorrer à Revolução Nacional, para que ele pudesse retomar o fio da sua tradição histórica, talhado ao jeito dos feitos gloriosos dos portugueses e das gloriosas acções dos nossos maiores”.

Ao apontar o liberalismo e republicanismo como concepções ideológicas que não se enquadravam na tradição histórica portuguesa, legitimava o novo poder como o fiel continuador dessa tradição interrompida pelos desvarios das ideologias referidas.

Se pelas razões apontadas de carácter histórico e ideológico, o dia 11 de Agosto não podia servir como dia festivo do município, apontava ainda outra razão de princípio que considerava inerente ao nacionalismo: “tudo o que separou os portugueses uns dos outros, não pode ser louvado hoje em dia. Somos pela união de todos os portugueses no passado, no presente e no futuro. Os desaguisados entre irmãos não são para mostrar ao esplendor da luz do sol, antes são para os deixar no escuro e no esquecimento”.

Contestada a lógica que suportava a escolha do feriado no passado, o presidente enquadrava a sua proposta num movimento mais geral que se desenrolava por todo o país. Referiu, como exemplo, a câmara de Lisboa que já tinha substituído o feriado municipal de 13 de Maio, de “homenagem ao marquês de Pombal, o grande reedificador de Lisboa após o terramoto”, pelo dia 25 de Outubro, data em que se comemorava a tomada de Lisboa aos mouros pelas forças cristãs de D. Afonso Henriques. Acrescenta ainda que outras câmaras tinham seguido o exemplo de Lisboa.

A lógica ditatorial do Estado Novo procurava, deste modo, apagar da memória colectiva valores conotados com outras ideologias e substituí-los por outros consentâneos com a filosofia que o sustentava.

O presidente propôs, como data apropriada para o feriado municipal, o dia 24 de Março. Neste dia e no ano de 1641, o povo da Praia aclamara D. João IV, sob a liderança do capitão Francisco Ornelas da Câmara, num rasgo de elevado patriotismo sem o auxílio de quem quer que fosse: "nem do Continente da Nação, nem sequer da cidade de Angra".

Este sim, era o dia de glória dos praienses, porque actuaram sozinhos, porque o seu patriotismo subiu mais alto e as suas virtudes cívicas atingiram o seu expoente. Aquela data representava uma "página brilhante a resplandecer o passado e a animar o presente". O povo, como herói colectivo, havia manifestado o seu desejo integral de independência, mas era preciso encontrar um herói de carne e osso para servir de exemplo. Francisco Ornelas da Câmara recebe esse estatuto, de homem iluminado, "incarnação das grandes virtudes cívicas da raça lusitana" e "personificação do Patriotismo Português".

Para valorizar ainda mais a sua escolha, o presidente da Câmara, Braga da Cruz, realçava que nesta data não houve lutas entre irmãos, como acontecera no 11 de Agosto.

Pelas razões apontadas, o 24 de Março foi enaltecido como a data mais gloriosa da história da vila da Praia. O valor simbólico que transporta, o do patriotismo e o desejo de independência, integrava-se plenamente na lógica do regime: "é isto que o nosso nacionalismo aceita, é isto que o nosso nacionalismo exalta, é isto que o nosso nacionalismo admira".

Este documento é um excelente exemplo revelador da forma como a história pode ser apropriada em proveito das ideologias e dos regimes.

Depois do 25 de Abril, o feriado municipal passou a ser comemorado em data móvel até se fixar em 20 de Junho, dia em que a vila recebeu o estatuto de cidade no ano de 1981. A proximidade desta data com a das festas Sanjoaninas, realizadas em Angra, obrigou a cidade da Praia a realizar as suas festas na semana de 11 de Agosto. O peso da memória liberal acabou por estar presente na escolha desta segunda data. E no ano de 1991, na primeira edição das festas do concelho, e em outros momentos, foi evocado o liberalismo. Deste modo, se perpetuou a memória do "eternamente fausto" dia 11 de Agosto que ainda hoje continua incorporado no património histórico-cultural de uma boa parte dos terceirenses.

## Notas

<sup>1</sup> Maria Isabel João, *Memória e Império – Comemorações portuguesas de 1880 a 1960*, Tese de Doutoramento, Universidade Aberta, Lisboa, 1999

<sup>2</sup> Angrense, 17-8-1843

<sup>3</sup> *As Festas Liberaes em 22 de Junho de 1902, commemorativas do glorioso dia 22 de Junho de 1828*, Angra do Heroísmo, Imprensa Municipal, 1902, p. 95

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 54

<sup>5</sup> Angrense, 17-8-1843

<sup>6</sup> O II de Agosto de 1829, 26-3-1868

<sup>7</sup> O II de Agosto de 1829, 11-8-1869

<sup>8</sup> Angrense, 14-8-1862

<sup>9</sup> Angrense, 15-8-1844

<sup>10</sup> Angrense, 16-8-1849

<sup>11</sup> Angrense, 15-8-1850

<sup>12</sup> Angrense, 28-12-1865

<sup>13</sup> Angrense, 14-8-1879

<sup>14</sup> A Terceira, 17-8-1895

<sup>15</sup> A Terceira, 10-8-1895

<sup>16</sup> A.H. de Oliveira Marques, *História da Maçonaria em Portugal – Política e Maçonaria – 1820-69 – 1.ª Parte*, vol II, Lisboa, Editorial Presença, 1989, p. 209

<sup>17</sup> Gervásio Lima, *A Praia há 300 anos*, Angra do Heroísmo, Livraria Andrade, 1929.

<sup>18</sup> Portugal, Madeira e Açores, Lisboa, 22 de Agosto de 1929

<sup>19</sup> A União, 19-8-1929. Para descrever estas festas baseámo-nos nos artigos publicados entre 10 e 19 de Agosto.

<sup>20</sup> A Pátria, 11-8-1929

<sup>21</sup> Luís da Silva Ribeiro defendeu também essa opinião no *Correio dos Açores* de 9.8.1929

<sup>22</sup> A Cidade, 18-8-1929

<sup>23</sup> Vitorino Nemésio, in *Memorial da Muito Notável Vila da Praia da Vitória...*, pp. XII-XIII.

<sup>24</sup> A União, 4-5-1932

<sup>25</sup> In Pedro de Merelim, *Freguesias da Praia*, 2.º volume, Angra do Heroísmo, Edição da Direcção Regional de Orientação Pedagógica da Secretaria de Educação e Cultura, 1983, pp. 602-5

## MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DOS MITOS: REFLEXÃO EM TORNO DOS HERÓIS\*

MARIA ISABEL JOÃO

A maior parte dos centenários, realizados entre 1880 (ano do tricentenário de Camões) e o final do Estado Novo, comemorou o nascimento ou a morte de um indivíduo. E mesmo aqueles que se centraram na evocação de um acontecimento histórico fizeram-no de forma personalizada, atribuindo uma importância fundamental à acção de um ou vários protagonistas. Esta personalização da história não foi indiferente aos objectivos pedagógicos, de moralização e exemplo, que estiveram subjacentes na realização dos centenários. Teófilo Braga foi ainda mais longe quando afirmou que "o sentimento de veneração é uma das principais forças coordenadoras das sociedades humanas; sem ele a ordem seria uma violência material e nunca um acordo harmonico das vontades". Por isso, os centenários dos grandes homens deveriam ser uma forma de substituir os tradicionais objectos de veneração das religiões por outros mais adequados a uma visão racional do mundo. Esta ideia importada do positivismo de Auguste Comte não era inédita e remontava ao século XVIII, tendo tido uma tradução prática nas festas cívicas da Revolução francesa.

Os dois aspectos enunciados são fundamentais para se compreender o papel específico que as figuras e a personalização da história assumiu nas comemorações. De modo geral, havia a ideia bem enraizada de que a história só podia ser transmitida às crianças e ao "povo" utilizando o chamado "método biográfico", porque as considerações teóricas, as generalidades e abstracções não despertavam a imaginação e a sensibilidade. Só a história vivida, de carne

---

\* O texto deste artigo corresponde, com ligeiras alterações, a um excerto do último capítulo da dissertação de doutoramento da autora, subordinada ao título: *Memória e Império. Comemorações em Portugal (1880-1960)*. Foi ainda objecto de uma comunicação realizada no âmbito de um Congresso da Associação de Professores de História, em Lisboa e no Porto.

e osso, com a dose certa de drama e tragédia seria susceptível de comunicar às novas gerações e às massas, que era necessário formar dentro de novos valores, as ideias fundamentais sobre o passado comum e a acção dos grandes homens que, de algum modo, tinham contribuído para o 'progresso' da nação e da humanidade. Dai a voga das obras e colecções que apresentavam as biografias dos heróis de que os portugueses deveriam orgulhar-se e admirar como exemplos<sup>2</sup> e a própria importância dos centenários. Mas, além da questão pedagógica, existia também a convicção de que a história podia ser reduzida à biografia de determinados indivíduos "apaixonados e fortes", que tivessem dado "convergência aos interesses, aos sentimentos, às opiniões e aspirações da colectividade, tornando-se por isso mesmo os representantes de uma época"<sup>3</sup>. Neste ponto, Teófilo Braga seguia de perto Ralph Emerson e a ideia de *representativ man* que teve grande aceitação nos meios culturais portugueses.

É evidente que a questão das ideias de herói e grande homem era mais complexa e suscitou um aceso debate ao longo do século, onde se cruzavam as mais diversas concepções filosóficas e interpretações sobre o assunto<sup>4</sup>. Os centenários não eram o momento azado para tal discussão, se bem que tais ideias não deixassem de moldar as escolhas e as visões apresentadas pelos intervenientes. Em linhas muito gerais, o século XIX tinha visto emergir novos ideais de heroísmo que se prendiam com os valores da criação cultural e da governação das sociedades. Em especial, os artistas, os homens de letras e os estadistas passaram a ser celebrados pelas suas qualidades superiores e pelo contributo que se considerava que tinham dado para os respectivos países e a civilização. O mérito ou merecimento estava, por conseguinte, no centro da concepção de grande homem, que era, afinal, uma espécie de herói da humanidade. Mas não deixou, por isso, de continuar a valorizar-se os grandes aventureiros, que encarnavam nos exploradores dos sertões africanos, ou o heroísmo militar. As campanhas africanas do final do século e a exaltação nacionalista desencadeada pelo ultimato britânico favoreceram um clima de recuperação dos valores guerreiros, os quais foram também enaltecidos nas comemorações da Guerra Peninsular. Estas celebrações tiveram lugar nos últimos anos da Monarquia Constitucional e comemoraram as vitórias dos portugueses contra os exércitos de Napoleão.

Os heróis distinguiam-se dos outros homens pelas suas acções em prol da "evolução social" e do "progresso" não só da nação mas também de todo o género humano. A concepção evolucionista e a crença no progresso associavam-se a um certo ecumenismo que remontava ao primeiro romantismo e à ideia da Revolução francesa da fraternidade universal. No tricentenário de Camões, os republicanos mais proeminentes defenderam esse tipo de posições de carácter humanista. Tais ideias tiveram uma considerável projecção ao longo do século e repercussão para

além dele no ideário de alguns sectores republicanos, mas também é certo que as concepções nacionalistas mais ligadas a valores conservadores, voltadas para a exaltação das glórias nacionais e as reivindicações imperialistas, tiveram uma importância significativa nos vários centenários. Na comemoração do nascimento do infante D. Henrique e no quarto centenário do descobrimento do caminho marítimo para a Índia, realizados nos anos noventa, essa orientação foi dominante. Os seus contornos ideológicos inscreviam-se já numa corrente do nacionalismo que, passando sobretudo pelos sectores da direita republicana e pelas oposições conservadoras, nomeadamente pelos integralistas, iria desembocar no Estado Novo.

Numa perspectiva bastante generalizada, os heróis caracterizavam-se por serem sobre-humanos, colocados num plano muito superior aos comuns mortais, uma espécie de santos transformados, secularizados. E, por isso, tendiam a libertá-los das limitações humanas, dos defeitos que ensombravam as suas virtudes e tornavam-nos figuras puramente legendárias e ideais. A leitura ao pé da letra das crónicas contribuiu de forma decisiva para muitas imagens idealizadas que se vulgarizaram. Tomavam-se as narrativas dos cronistas e os testemunhos coevos como a verdade pura e simples, sem questionar os mecanismos de produção dessas representações e os respectivos limites. Muitas das imagens assim divulgadas eram tributárias de um *realismo ingénuo*, incapaz de submeter as fontes a uma análise crítica mais aprofundada. Deste modo, a historiografia erudita e de divulgação dava vulgarmente curso a narrativas que se inseriam numa longa tradição da memória. Por outro lado, tendia a projectar-se as concepções e valores do momento na visão das figuras históricas, de forma bastante anacrónica. Mais uma vez, as limitações dos métodos historiográficos e os propósitos formativos contribuíam para a interpretação dos factos históricos e das personagens de acordo com as ideias do presente.

Apesar da profusão de récitas que circulavam sobre as figuras históricas, faltava uma voz que conseguisse unificar as ideias latentes e dispersas numa síntese suficientemente forte e original que marcasse uma época. Esse papel coube a Oliveira Martins, com a sua obra sobre *Os Filhos de D. João I* (1889-90)<sup>5</sup>. O sucesso foi imediato e os poderosos retratos que traçou dos personagens, segundo o que designou como o “método artístico ou sintético”, produziram uma grande emoção nos leitores. Partiu da ideia central que a “história tem nos caracteres, como a pintura do retrato, o seu terreno de eleição; porque o homem, com as suas crenças, ideias e até preconceitos e fábulas, foi o construtor da sociedade”<sup>6</sup>. É possível que haja nesta proposta alguma influência das obras de Thomas Carlyle, cujos retratos históricos são esboçados em contrastes muito fortes e impressionantes<sup>7</sup>. Mas outros aspectos da ideia de herói deste autor vitoriano, nomeadamente a sua concepção providencialista da história, não eram partilhados por Oliveira Martins.

Depois do sucesso da primeira obra, o projecto do escritor consistia em dar continuidade à sua galeria de retratos dos heróis da nação. A segunda obra que ainda deixou completa foi dedicada a Nun' Álvares, mito de santo e guerreiro que era o coroar do que de mais puro havia na alma da nação. Como avisa logo no início, "os homens superiores são sempre symbolos: nem a superioridade está n'outra coisa"<sup>8</sup>. E o Condestável era o "heroe da Cavallaria nacional", o Galaaz portuguez que havia de "descobrir o sacrario da patria, dando a commungar aos seus filhos a hostia santa do sacrificio; era elle que terminaria também as aventuras do reino de Portugal, com façanhas que gradualmente iam avultando na sua imaginação"<sup>9</sup>. Aventuras que não se esgotaram nas guerras com Castela e na conquista da independência do reino, mas no desabrochar de uma consciência nacional que teve o seu desfecho natural na expansão e na criação do império. Por isso, Nun' Álvares é uma figura messiânica: ele anunciou o destino de Portugal, depois dos tempos "obscuros e confusos" em que a história nacional se confundia com a dos outros reinos peninsulares<sup>10</sup>. Na arquitectura da visão da história de Portugal que Oliveira Martins tão sugestivamente desenvolveu, o período afonsino não tinha ainda o carácter original que permitiu afirmar o país como uma individualidade no contexto da Península Ibérica. Foi, por conseguinte, no reinado do mestre de Avis que se produziu a mutação essencial que tornou possível a afirmação de uma verdadeira nacionalidade e Nun'Álvares representa a consubstanciação da própria ideia de Portugal.

A ressonância desta poderosa construção mitica martiniana foi extraordinária e podemos vê-la em movimentos como a Cruzada Nun'Álvares, nas teses integralistas e, posteriormente, nos ideólogos do Estado Novo. A figura de Nun'Álvares é, por conseguinte, a chave da interpretação da história de Portugal. Os filhos de D. João I mais não fazem que dar corpo à ideia que ele anunciou e, com as suas virtudes e defeitos que os tornam mais vivos e humanos, foram o escol de dirigentes que soube levar por diante o projecto que permitiu cumprir o destino de Portugal. As nações só existem como tal, na visão martiniana, na medida em que se tornam conscientes da sua "vontade colectiva" e ultrapassam o estádio em que as classes, incluindo a nobreza, combatem por motivos vários, "nunca pelo sentimento de solidariedade nacional"<sup>11</sup>. Ora foi a expansão ultramarina que tornou possível afirmar não só a individualidade da nação no contexto peninsular, mas também torná-la um "ser uno e vivo".

*"Das proporções do estado dependia a sua grandeza; da sua grandeza a possibilidade de satisfazer a missão magnifica em que se sentia investido. Impossibilitado de se expandir na Península, Portugal viu-se forçado a embarcar. Ceuta foi a primeira viagem: Alcacerquibir a ultima"<sup>12</sup>.*

Os retratos psicológicos traçados pela pena de Oliveira Martins têm como base uma interpretação bastante livre dos testemunhos coevos, que o escritor joeira a seu modo, e a sua própria experiência pessoal que se projecta, por vezes de forma muito explícita, nas figuras<sup>13</sup>. A diversidade dos caracteres é um dos aspectos mais frutuozos da sua ideia de heroísmo. Na sua perspectiva, existem heróis que se caracterizam pela acção, como o infante D. Henrique, ou heróis da passividade, como o mártir D. Fernando, heróis da bondade, como Nun'Álvares, e heróis que se distinguem por uma centelha de loucura e crueldade, que são próprias do "génio"<sup>14</sup>, como no caso do Navegador. Mas aquilo que eleva realmente determinadas figuras a paradigmas de uma época é a "energia moral" e o "génio" que, no primeiro caso, as faz conduzir a sua vida dentro de princípios que contribuem para moldar a sociedade do seu tempo e, no segundo, conceber vastos planos e ideias que acabam por transformar o mundo. A "energia moral" foi a tónica do carácter de D. Filipa de Lencastre e a sua influência frutificou no comportamento do marido e dos filhos. Por ironia da sorte, o rei D. Duarte foi o que a teve em menor grau, mas o escritor compensou a sua fraqueza pela bondade do seu carácter. No extremo oposto, o infante D. Henrique destacou-se pelo "génio" que revelou concebendo o vasto plano dos descobrimentos marítimos, que ia desembocar na Índia, e devotando-se a essa empresa com todas as forças, ao ponto de se sacrificar a si e aos seus irmãos. O Infante pintado por Oliveira Martins é uma figura antipática, mas o autor adverte que a simpatia e grandeza deste tipo de homens está na empresa a que se devotaram e não na sua personalidade<sup>15</sup>. Mais adiante, Oliveira Martins afirma mesmo que o génio é "descaroável"<sup>16</sup>. Neste aspecto, ignorou uma parte substancial do testemunho de Zurara sobre a bondade do seu Príncipe<sup>17</sup> e preferiu fazer uma interpretação pessoal dos acontecimentos daquele período, apoiado numa tradição da memória que também esteve presente em crónicas posteriores<sup>18</sup>. Já D. Pedro emerge das suas páginas como uma figura de estadista e um autêntico exemplo moral. A complexidade do seu carácter e a tarefa da governação a que dedicou parte importante da sua vida são de um valor "absolutamente superior" - "sondar, descobrir, explorar e governar homens" é, afinal, o verdadeiro e grande mistério que ainda continua por desvendar<sup>19</sup>. Por isso, em comparação com a do irmão, a vida de D. Pedro "encerra uma lição indubitavelmente superior".

O Príncipe Perfeito representava a síntese e a continuação do que de mais positivo havia na obra iniciada pelo infante D. Henrique e pelo regente D. Pedro e a personalização do governante por excelência. A morte não deixou Oliveira Martins concluir o volume dedicado a D. João II, do qual ficaram somente o plano geral da obra e o primeiro capítulo<sup>20</sup>. Assim como não lhe permitiu dar continuidade ao seu plano de grandes biografias heróicas, no qual se incluíam ainda Afonso de Albuquerque e D. Sebastião<sup>21</sup>. Parece contraditório emparceirar figuras tão

dispares, mas na visão martiniana da história de Portugal o *terribil* representa o culminar da trajectória imperial da nação - o Alexandre português, o "nome em que a imaginação individualisa toda a historia magnifica da nossa aventura ultramarina" - e D. Sebastião "foi um Nun'Álvares posthumo"<sup>22</sup>. Anacronicamente formado nos valores da cavalaria, o projecto de conquistas marroquinas teve um desenlace fatal em Alcácer Quibir. A sua tragédia é a da própria pátria, presa nas malhas de um "catolicismo delirante" e de um "estado de morbidez psychologica", que teve em D. Sebastião a mais fiel encarnação. Numa perspectiva positiva da história, dir-se-ia que o rei ficaria melhor colocado numa galeria de anti-heróis, uma figura quixotesca. Mas não é essa a concepção de Oliveira Martins que viu nele a expressão da generosidade, do voluntarismo, do idealismo que conduziu à imolação de toda uma geração.

O retrato psicológico destas figuras é complexo, por vezes paradoxal e com cambiantes de luz e de sombra que o torna mais vivo. Mas nem por isso são menos legendárias, visto que Oliveira Martins usa com grande liberdade as fontes e as interpreta à luz de arquétipos vagos que explicam, em última instância, as suas atitudes: o "génio peninsular", o "carácter púnico", o "temperamento meridional" em oposição ao anglo-saxão, quando se refere às diferenças entre o D. João I e D. Filipa de Lencastre. Mas vai mais longe: quando se refere a D. Sebastião, estabelecendo um paralelo entre o seu desaire e o do infante D. Henrique em Tânger, afirma que nas veias dele "corria o sangue generoso dos arianos, e no seu cérebro palpitavam os instintos da raça iminente, sempre alegre no sacrificio, e crente na verdade moral do mundo pairando sobre a confusão incoerente das coisas"<sup>23</sup>. A "raça" fazia, por conseguinte, parte dos arquétipos usados por Oliveira Martins para interpretar os comportamentos humanos. E o D. Sebastião parece consubstanciar várias das idiosincrasias das "raças" donde emergiram os portugueses, na óptica datada e, hoje, já ultrapassada deste autor.

Os heróis de Oliveira Martins marcaram, decisivamente, toda uma época e tiveram repercussões que se estenderam muito para além dela. Quando, em 1924, estalou a polémica entre Carlos Malheiro Dias e António Sérgio por causa do primeiro ter apresentado D. Sebastião como um modelo para a juventude<sup>24</sup>, apesar das profundas diferenças ideológicas entre ambos os contendores ainda eram os heróis martinianos que estavam em causa. Malheiro Dias recuperou o "último dos heróis antigos", no quadro da sua visão monárquica e tradicionalista da pátria. A referência a D. Sebastião não era um aspecto essencial da exortação à mocidade que pretendia, sobretudo, apresentar o "patriotismo como mais ideal dos sentimentos" e afirmar que as pátrias se construíram com "heróis, poetas e mártires"<sup>25</sup>. Mas o facto de tê-lo feito não deixa de revelar o que entendia ser um exemplo de sacrificio por um ideal que era, afinal, místico e guerreiro da nação e que não dissociava da expansão ultramarina.

As réplicas de António Sérgio foram azedas, porque o *Desejado* era a expressão mais acabada de tudo o que, na óptica do seu idealismo crítico e reformador, queria extirpar da sociedade portuguesa<sup>26</sup>. Por isso, dedicou à memória de Nun'Álvares Pereira, do infante D. Henrique e de D. João II os testemunhos demolidores que compilou sobre D. Sebastião. A juventude não precisava do herói guerreiro e do sonho romântico de morrer de forma teatral pela nação, mas de heróis positivos, iluminados, que pudessem estimular o ideal de reformar a pátria (estadistas, sábios, apóstolos e reformadores)<sup>27</sup>. E, mais uma vez, foram os heróis de Oliveira Martins que serviram de exemplo, apesar da leitura que Sérgio fazia deles não ser totalmente coincidente com a daquele. Idealizava os heróis do século XV, projectando neles a imagem de homens guiados pela razão, reflectidos, minuciosos, prudentes e com o auto-domínio necessário para a condução da grande empresa das navegações<sup>28</sup>. Serviu-se dos retratos dos Painéis de S. Vicente de Fora para ilustrar a imagem que tinha desses homens: "As fisionomias de Nuno Gonçalves exprimem uma vontade reflectida e calma, - refreada, atenta, - cheia de decôro e de sensatez". Num aspecto, Oliveira Martins e António Sérgio estariam decerto em consonância: a necessidade de um escol de homens capazes de dirigir a nação, com energia e força moral. Por isso, em ambos o estadista ocupa o primeiro lugar no rol dos heróis que deviam servir de fecunda lição e exemplo. Apesar da distância que os separa sob múltiplos aspectos, a realidade que tinha conduzido à necessidade de repensar o problema dos heróis era idêntica: a grave crise política e social e a busca de repostas para a mesma.

A vitalidade das biografias de Oliveira Martins decorre do facto de ser uma resposta complexa, rica de sugestões para um duplo problema: a caracterização de heróis representativos da nação e, simultaneamente, o aparecimento de figuras capazes de salvar o país do que designou por "melancolica historia". Por isso, correntes ideológicas com posições muito diversas reviram-se nas suas páginas. O historicismo republicano foi buscar a Alexandre Herculano e Oliveira Martins as figuras heróicas que podiam ser consideradas representativas de determinados períodos gloriosos, de certos ideais e da própria nação, de modo a cultivar a devoção pela pátria<sup>29</sup>. Uma das personalidades mais notáveis dessa área ideológica, o poeta-historiador Jaime Cortesão, fez o percurso da concepção romântica, muito influenciada por Oliveira Martins, para uma história "marcada o mais possível pelo carácter científico", sem nunca perder a sensibilidade ao drama e à afirmação da consciência humana<sup>30</sup>. Os heróis que apresentava como exemplo aos seus alunos, quando exerceu a docência, eram ainda os de Oliveira Martins, aureolados de heroísmo e santidade. Mas depois da experiência traumática da guerra e preocupado com a necessidade de formar elites capazes para governar o país, defendia junto da mocidade que o verdadeiro homem superior distingue-se dos outros por ser o "que mais desinteressadamente serve a comunidade"<sup>31</sup>, isto é, um

“iluminado” capaz de encarnar as virtudes redentoras do povo português para levar por bom caminho a nação. Uma ideia que reunia largo consenso no seio da Renascença Portuguesa, cujos mentores se consideravam uma elite de homens superiores dispostos a servirem de “fermento” para levedar a grande massa social na senda do progresso<sup>32</sup>. Desiderato que não era incompatível, na perspectiva de Teixeira de Pascoais, com a orientação saudosista do movimento.

O culto dos heróis encontrou, nas primeiras décadas do século XX, um ambiente cultural muito propício, mercê das concepções filosóficas dominantes, que privilegiaram o intuitivo, o emocional e o dionisiaco, dos contributos da psicologia individual e de massas, e das circunstâncias especiais de crise decorrentes da Grande Guerra que abalaram a crença no progresso. Em Portugal, o regime republicano mostrava-se incapaz de cumprir a promessa de criar um mundo novo e os intelectuais procuravam no retorno às raízes e às tradições a resposta para os problemas, tal como tinha acontecido perante as incertezas do final do século. No campo literário, tanto as personalidades da Renascença Portuguesa – a “falange mais esclarecida” dos republicanos<sup>33</sup> – como os tradicionalistas se reviam nas glórias do passado e ressuscitavam os antepassados. Como escreveu Pascoais: “O sangue é a memória, presença de fantasmas, que nos dominam e dirigem. À voz do sangue responde a voz da terra; e este diálogo misterioso mostra os caracteres da nossa íntima fisionomia portuguesa”<sup>34</sup>. Trata-se, afinal, da busca da identificação com o povo, com a terra portuguesa. O mesmo anseio dominou poetas como Alberto de Oliveira, Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira ou Mário Beirão e teve a sua expressão culminante na *Mensagem* de Fernando Pessoa.

A mais antiga das poesias que integra a obra foi escrita em 1913, dedicada a D. Fernando, e as mais recentes estão datadas de 1934<sup>35</sup>. O Olimpo de Pessoa vai do mítico Ulisses, fundador de Lisboa, a D. Sebastião. Os castelos do brasão são os heróis fundadores: Viriato, o conde D. Henrique, D. Tareja, D. Afonso Henriques, D. Dinis, D. João I, D. Filipa de Lencastre. As quinas são os membros da Inclita Geração – o rei D. Duarte, D. Fernando, D. Pedro e o esquecido infante D. João – e, a última, D. Sebastião. A coroa é Nun’Álvares Pereira, “S. Portugal em ser”. O timbre é um grifo, misto de águia e leão que simboliza o Império: a cabeça é o infante D. Henrique, e as asas são D. João II e Afonso de Albuquerque. Os heróis das navegações povoam o “Mar Português”, com o Infante novamente à cabeça. Em seguida, destacam-se o Padrão, colocado por Diogo Cão, o marinheiro anónimo que enfrenta o mostrengo, a mando de D. João II, Bartolomeu Dias, Fernão de Magalhães, Vasco da Gama e a última nau que leva a bordo D. Sebastião. Os outros, que também descobriram terras, são “Os Colombos”, cuja auréola é dada “Por uma luz emprestada”.

Cada um dos heróis pessoanos tem uma legenda breve que resume, afinal, o seu lugar no imaginário da nação. No topo da hierarquia do Olimpo nacional,

Pessoa colocou Nun'Álvares, o herói que é o símbolo de Portugal. Não é uma ideia inédita: Guerra Junqueiro, na *Pátria*, e Oliveira Martins também o viram assim. O Condestável é o símbolo da antiga alma da nação – heróica, pura, idealista e movida pela fé. Junqueiro sonhava com a metempsicose, em moderno, do grande Condestável. Um *salvador* que fosse capaz de limpar o país e pôr em marcha uma obra de reconstrução nacional<sup>36</sup>. Em Junqueiro, Oliveira Martins e Pessoa, Nun'Álvares é o único e verdadeiro Messias, aquele que simboliza o Portugal antigo que há de renascer e restabelecer o esplendor. D. Sebastião é um avatar onde foram projectados os sonhos de antigas grandezas. É o *Desejado* que traz o pendão do Império<sup>37</sup>, que empunhou heroicamente em Alcácer Quibir.

Alguns viram nesta obra de Fernando Pessoa a verdadeira imagem de Portugal e uma das “raras possibilidades de sobrevivência da epopeia em verso”<sup>38</sup>. Aliás, Pessoa sonhou dar o título de “Portugal” ao livro – “receou, no entanto, que a designação parecesse ambiciosa” – e fez questão de publicá-lo a 1 de Dezembro de 1934<sup>39</sup>. A sua interpretação é complexa e tem implicações mais vastas do que a mera questão da forma como são vistos os heróis, que foi o aspecto que focámos. Nesta perspectiva, o seu interesse reside na forma lapidar como conseguiu sintetizar a legenda dos grandes heróis nacionais, representando um ponto de chegada de todo um imaginário que pudemos recensear em autores com credos ideológicos distintos. A obra é também fruto de uma época de incertezas que buscava num passado mitificado, como já era costume, se não as respostas, pelo menos a fé para enfrentar o futuro. A visão mística, providencialista e marcadamente conservadora não deixa de reflectir o homem e a época em que foram escritos a maior parte dos poemas.

O ambiente intelectual estava, naquele período, de tal modo impregnado de saudosismos vários que Salazar chamou a atenção para o exagero, no prefácio da entrevista que deu a António Ferro, em 1933: “Por mim atrevo-me a dizer que estamos demasiadamente presos à memória dos nossos heróis – nunca, aliás, querida e venerada em excesso –, demasiadamente escravizados a um ideal colectivo que gira sempre à roda de glórias passadas e inigualáveis heroísmos. O nosso passado heróico pesa demais no nosso presente”<sup>40</sup>. A seguir recordava, de forma prosaica, que os portugueses tiveram heróis, triunfos e glórias fulgurantes em várias partes do mundo, mas foram outros povos que souberam tirar o proveito. E, por fim, deixava o aviso: “A querermos agarrar-nos às concepções dos tempos heróicos, corremos o risco de parecermos como braços desocupados num mundo que nos não entende”<sup>41</sup>. Não profetizava o seu futuro como dirigente político, é claro. As suas palavras destinavam-se somente a apresentar aos portugueses o estadista que queria mudar a face do país e, por isso, precisava de renovar as mentalidades. A mudança que preconizava tinha de firmar-se na reforma da educação, inspirada num “são nacionalismo” que não excluía o

conhecimento do "passado de grandeza heróica". O "ressurgimento nacional" havia, por conseguinte, de escorar-se na utilização da história com objectivos ideológicos, tal como antes tinham feito os outros regimes políticos.

Nesta entrevista Salazar mostrou-se sensível ao problema da propaganda do regime que entregou, ainda nesse ano, nas mãos competentes de António Ferro. Uma escolha acertada que se revelou logo na forma como conduziu a histórica entrevista e na ideia magistral de equiparar a figura de Salazar ao infante D. Henrique. A imagem que tinha presente era ainda a das páginas de Oliveira Martins: o génio solitário e ascético, dominado por um grande pensamento, que sabia onde queria chegar e foi capaz de levar a cabo a sua obra. Na perspectiva de António Ferro, onde Salazar se "parece com o Infante de Sagres, é na sua tenacidade, no seu misticismo objectivo, tocando as realidades essenciais, na sua fé em si próprio, no seu sonho que parece absurdo, mas que ele sabe possível, porque a certeza está com ele, porque a certeza já está lá dentro ..."42. Como o Infante é um sábio; um sábio moderno que domina as contas do Estado e se refugia no seu escritório a trabalhar, como aquele fazia na "escola de Sagres". A estátua de Francisco Franco não desmentiu essa ideia, apresentando-o com as vestes doutorais. É um homem só, "heroicamente só", sem mulher, sem filhos, sem amigos, cujo único desejo é que o deixem trabalhar em prol da sua Pátria. Da imagem do Infante de Oliveira Martins só não tem a dureza, em contrapartida António Ferro pôde descortinar em Salazar "uma sensibilidade clara [...] à flor dos olhos". Toque luminoso, lampejo de humanidade que completa o retrato do desejado salvador de Portugal.

Assim foi visto de imediato. Logo na campanha eleitoral de 1934, uma mulher referiu-se a Salazar nos seguintes termos: "Vós sabeis todos que houve um homem, que por muito amar o seu país se lhe deu inteiramente! Esse homem, de um talento novo, de uma vida modelo [...] que trabalha enquanto os outros discutem e que vela enquanto todos dormem; esse homem que nós não vemos, que quase não conhecemos, mas cujo poder sentimos, viu Portugal, outrora criador de novos mundos, na miséria e resolveu salvá-lo!"43. Aquilo que parecia ser uma desvantagem da personalidade fria e reservada de Salazar, transformou-se numa imagem positiva que encarnava um certo ideal de ascetismo cristão e de homem devotado a uma causa nobre. Como retoques finais, por feitio e educação de seminarista, o presidente do Conselho cultivou um estilo caracterizado pela modéstia, sobriedade e simplicidade, identificável com a visão mítica dos homens da "idade heróica" de Portugal. Houve, por isso, quem quisesse ver o rosto de Salazar nos Painéis de S. Vicente de Fora44.

Aos nossos olhos de hoje pode parecer uma operação de propaganda quase risível, mas é preciso recuar ao contexto da época e ter presente que em todos os sectores ideológicos se procurava um líder, um chefe que fosse capaz de

restabelecer o esplendor de Portugal. O homem que veio a encarnar esse desejo parecia o menos adequado para desempenhar o papel, mas logo conseguiram projectar nele as virtudes dos heróis antigos e criar-lhe a necessária aura.

É evidente que outros aspectos contribuíram para firmar não a aura, mas o poder de Salazar<sup>45</sup>. Todavia, o que nos importa assinalar aqui é o aproveitamento político que, afinal, acabou por ter o culto dos heróis que se vinha desenhando desde o final do século XIX, no quadro da construção do ideário mítico do nacionalismo português.

Não podemos, contudo, esquecer que há uma significativa diferença entre as diversas correntes ideológicas do mesmo nacionalismo que se reflecte na forma como foram vistos os vários heróis. Alguns conseguiram a unanimidade, mas outros foram especialmente apadrinhados por determinados sectores ideológicos. Camões é o exemplo de uma figura onde todos, de uma forma ou de outra, se reviram (e revêem), um símbolo da nacionalidade desde que em 10 de Junho de 1880 se celebrou o tricentenário da sua morte e os restos mortais, que se pensava pertencerem-lhe, foram trasladados para os Jerónimos.

Olhando de forma retrospectiva e global este período de quase um século, nota-se que a tendência mais forte foi para sacralizar os heróis em nome da pedagogia cívica e da defesa do exemplo para as novas gerações, ou do sentimento de veneração de que falou Teófilo Braga, a pensar nos grandes homens que contribuíram para o progresso da humanidade<sup>46</sup>. Uma linha ideológica que veio a encontrar no nacionalismo de feição mais conservadora os seus principais arautos e desembocou na imagem do povo de " santos, guerreiros e heróis" imaculados que foi veiculada pelo Estado Novo. Várias gerações foram, por conseguinte, educadas ignorando uma parte fundamental da memória histórica da nação e revendo-se em heróis que, afinal, se tinham transformado em autênticos ícones.

Assim sendo, estamos hoje confrontados com um duplo problema:

- Por um lado, a memória de gerações que foram formadas no período do Estado Novo, cujos heróis e quadros de referência sobre a história nacional são tributários de uma visão épica, triunfalista e mítica do passado da nação. Esta representação da história nacional como epopeia e grande gesta colectiva, que teve o seu período áureo nos séculos XV e XVI, remonta a *Os Lusíadas*, de Camões, e, sobretudo, à leitura que foi feita e divulgada do poema desde a época liberal. Não é, por conseguinte, uma criação do Estado Novo, o qual se limitou a dar-lhe uma estruturação e um cunho ideológico próprio.
- Por outro lado, o vazio da memória das novas gerações, formadas no calor das múltiplas reformas do sistema educativo, dos debates pedagógicos e historiográficos entre os especialistas, que conduziu à liquidação do papel

dos indivíduos na história e a uma concepção estruturalista do seu ensino, conceptualizante e abstracta, que a experiência indica que a maior parte dos jovens não assimila. E, quando digo isto, pretendo salientar que se trata de um conjunto de noções, de ideias, de construções do passado que não são integradas como um quadro de referência para pensar o mundo e a sociedade em que vivem. Por isso, entre aquilo que eles são capazes de papaguear para ter uma nota positiva nos exames e o que realmente foram capazes de incorporar como um saber com sentido e com categorias operatórias para interpretar o mundo vai uma distância muito grande. É nesse vazio, que é afinal o resultado da incapacidade do sistema de ensino actual para formar a memória, que se insinua as velhas representações, de forma difusa e informal. Por isso, todos nós, como professores, temos de fazer um esforço para melhorar as práticas de ensino e, assim, podermos realmente contribuir para a construção de novas representações sobre o passado e para cumprirmos o nosso papel de formadores da memória. Uma memória informada, com quadros de referência renovados. Não diria com novos heróis porque não queremos formar cidadãos passivos, que esperem por *salvadores* da pátria. Mas queremos, certamente, que a história tenha carne e osso. E, sobretudo, que sirva de quadro de referência para compreendermos o país que somos e o mundo em que vivemos.

## Notas

<sup>1</sup> Teófilo Braga, *Os centenários como synthese affectiva nas sociedades modernas*, Porto, Tip. A. T. da Silva Teixeira, 1884, p.

<sup>2</sup> Refira-se, a título de exemplo, *Os Portugueses Ilustres* (1869), de Pinheiro Chagas, a *Galeria de Varões Ilustres* (1880-82), de J. M. Latino Coelho, e o *Plutarco Português. Coleção de retratos e biografias dos principais vultos históricos da civilização portuguesa* (1881), em que colaborou Teófilo Braga, Oliveira Martins, Joaquim de Vasconcelos e Paiva e Pona.

<sup>3</sup> Teophilo Braga, *op. cit.*, Porto, 1884, pp. 181-182

<sup>4</sup> Para uma análise mais detalhada deste problema ver: Fernando Catroga, *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal* (1865-1911), II vol., Coimbra, 1988, p. 891-941 e Sérgio Campos Matos, *Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX 1846-1898*, Lisboa, Colibri, Julho de 1998, pp. 384-462

<sup>5</sup> A obra saiu primeiro na *Revista de Portugal*, antes de ser editada em livro em 1891.

<sup>6</sup> Oliveira Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães & C<sup>o</sup> Editores, 1973, p. 8

<sup>7</sup> Segundo Ernest Cassirer, "ele tinha sempre considerado a história não como um árido manual, mas como uma galeria de retratos" (*O Mito do Estado*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1961, p. 241)

<sup>8</sup> Oliveira Martins, *A Vida de Nun'Álvares*, Lisboa, Livraria António Maria Pereira, 1893, p. 14

<sup>9</sup> *Idem*, p. 17

<sup>10</sup> *Idem*, p. 8 da "Advertencia"

<sup>11</sup> *Idem*, p. 444

<sup>12</sup> *Idem, ibid.*

<sup>13</sup> A visão do infante D. Henrique como um estudioso incansável não é alheia ao testemunho de Zurara e à própria imagem que Oliveira Martins possuía de si, como um místico da ciência. (Cf. António Álvaro Dória, "Oliveira Martins e o infante D. Henrique", in *Ocidente*, nº 264, Lisboa, p. 171)

<sup>14</sup> Oliveira Martins, *Os Filhos de D. João I*, Lisboa, Guimarães & C<sup>o</sup> Editores, 1973, p. 316

<sup>15</sup> *Idem*, p. 78

<sup>16</sup> *Idem*, p. 316

<sup>17</sup> Gomes Eanes de Zurara, *Crónica de Guiné*, introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança, s.l., Livraria Civilização, 1973, p. 37 e 40

<sup>18</sup> Cf. Maria Isabel João, *o Infante D. Henrique na Historiografia*, Lisboa, 1994, p. 12 e segs.

<sup>19</sup> Oliveira Martins, *Os Filhos de D. João I*, p. 181

<sup>20</sup> *Idem*, *O Príncipe Perfeito*, precedido de uma introdução ácerca do complemento e plano geral da obra por Henrique de Barros Gomes, 4<sup>a</sup> ed., Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira, 1933

<sup>21</sup> *Idem*, *A Vida de Nun'Álvares*, p. 7 da "Advertencia"

<sup>22</sup> *Idem, ibid.*

<sup>23</sup> Oliveira Martins, *Os filhos de D. João I*, p. 275

<sup>24</sup> Cf. *Exortação à Mocidade*, Lisboa, 1924

<sup>25</sup> Jorge Borges de Macedo, "Significado e evolução das polémicas de António Sérgio. A Ideologia da Razão (1912-1930)" in *Revista de História das Ideias*, vol. V, Coimbra, 1983, p. 506

<sup>26</sup> Sobre o D. Sebastião afirma: "Não é o último dos heróis antigos, mas o primeiro dos patetas modernos; e compendia no seu modo de ser os piores defeitos do português actual". Mais adiante completa o quadro: "Cruel, egoísta, bronco, torpe" e "insensível à graça das raparigas". ("Carta-Prefácio a C. Malheiro Dias" in *Testemunhos históricos, O Desejado, depoimentos de contemporâneos de D. Sebastião sobre este mesmo rei e sua jornada de África*, precedidos de uma Carta-Prefácio a Carlos Malheiro Dias, por António Sérgio, Lisboa, 1924, p. XXII)

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. XXVIII

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. XXIII

<sup>29</sup> Fernando Catroga, *O republicanismo em Portugal da formação ao 5 de Outubro*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 389

<sup>30</sup> Joaquim Romero Magalhães, "No trilho de uma ambição: o poeta-historiador Jaime Cortesão (1919-1927) in *Cadernos de História Económica e Social*, 6-7, Lisboa, 1985, p. 47

<sup>31</sup> Jaime Cortesão, "Cartas à Mocidade. Queres ser um Homem?" in *Seara Nova*, n.º 3, Novembro de 1921. Cortesão distinguia duas fases na sua concepção da história que dependeram da sua iniciação como historiador: "Até ali a história incarnava para nós em personalidades que a dirigiam, os Heróis, segundo o conceito épico e hipertrófico de Carlyle. Longos anos passados nos arquivos, quer nos portugueses quer nos estrangeiros, levaram-nos a dar uma importância crescente à criação anónima e colectiva". Citado por Joaquim Romero Magalhães, *op. cit.*, p. 32

<sup>32</sup> Marinho dos Santos, "Notas para o (re)conhecimento de Jaime Cortesão" in *Cadernos de História Económica e Social*, 6-7, Lisboa, 1985, p. 68

<sup>33</sup> Joaquim Romero Magalhães, *op. cit.*, p. 33

<sup>34</sup> Teixeira de Pascoais, *Arte de Ser Português*, Lisboa, 1978 (1ª ed., 1915), p. 72

<sup>35</sup> Fernando Pessoa, *Mensagem*, 19ª ed., Lisboa, Edições Ática, 1997 (Cf. índice)

<sup>36</sup> *Idem.*, "Anotações: Balanço Patriótico" in *Pátria*, Porto, Lello Editores, s. d., p. 195-196

<sup>37</sup> *Idem.*, p. 74

<sup>38</sup> David Mourão-Ferreira, "Nota à 7ª edição" in Fernando Pessoa, *op. cit.*, p. 12

<sup>39</sup> *Idem, ibid.* "Pessoa, Fernando António Nogueira" in *Dicionário de História do Estado Novo*, vol. II, Venda Nova, 1996, p. 722

<sup>40</sup> António Ferro, *Salazar o homem e a sua obra*, Lisboa, 1982 (prefácio)

<sup>41</sup> *Idem, ibid.*

<sup>42</sup> *Idem.*, p. 178

<sup>43</sup> Discurso de uma mulher, Cândida Parreira, na altura da campanha eleitoral de Dezembro de 1934. Cit. José Gil, *Salazar: a retórica da invisibilidade*, Lisboa, 1995, p. 35

<sup>44</sup> Reprodução da capa do *Notícias Ilustrado*, de 24 de Dezembro de 1932 ( in António Ferro, *Salazar o homem e a sua obra*, Lisboa, 1982, extra-texto)

<sup>45</sup> Para além das condições sócio-económicas e políticas que foram analisadas por Fernando Rosas e outros historiadores, o próprio Salazar contribuiu para criar a sua imagem de uma forma que não pode deixar de ser tida em conta. Veja-se de José Gil, *Salazar: A retórica da invisibilidade* (Lisboa, Relógio d'Água, 1995)

<sup>46</sup> Apontemos dois exemplos distanciados no tempo, mas consonantes nos propósitos mais gerais. No centenário de 1898, Brito Rebelo referiu-se à ideia corrente de que nem sempre a pátria tinha sido justa com os seus grandes homens e acrescentou: "o espírito moderno, porém, criando uma nova religião, limpa, é certo, dos erros e maculas dos cultos antigos, colloca nos altares da pátria o vulto d'esses sublimes semi-deuses, cercando-os de respeito e homenagens das gerações que vão passando" (Brito Rebelo, "Vasco da Gama" in *O Occidente*, vol. XXII de Maio de 1898, p. 99). Em 1934, António Cabreira escrevia: "as Pátrias, para subsistirem íntegras e fortes, têm de criar e manter uma perfeita mística, tecida pela veneração aos seus Heróis, pelo cântico dos seus rasgos de civismo e bravura, revêrbero da Unidade Moral da Nacionalidade e efeito do Estimulo dado pelo êxito de outros exemplos edificantes" (*Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 52.ª série, N.º II e 12, Novembro-Dezembro de 1934, p. 455).

### **Fragmentos e Saudade**

(Considerações sobre o Tempo, a História, a Tradição.)

A diversidade prismática que ora se abre sob a linha de investigação colectiva levada a cabo pelo CEHI, contemplando a análise aos conceitos de "memória e sociedade", levanta em termos semiológicos, um campo tão vasto quanto profícuo, tão complexo e rico quanto, na sequência da investigação, as possibilidades epistemológicas, por serem sempre desmultiplicáveis, possam chegar a parecer caleidoscópicas. Por esta razão, decidi, por uma questão meramente metodológica, proceder à *redução* da infinidade, dos dados e achados vindos de alguns campos do saber; mais especificamente dos saberes recentes das ciências sociais, tendo em conta que, será por esta "redução", que se incrementarão os dados inerentes à reflexão filosófica, sob os suportes da fenomenologia como metodologia da ontologia tradicional. Tal permitiu um desenvolvimento reflexivo, dirigido a uma gnoseologia, e em ordem a uma axiomática lógica que se cruzou com linhas paradigmáticas, latentes ou manifestas, na sociedade, e, na memória que dela se desprende. A saber: *o tempo*, como substância e predicação espacial, i.e. como possibilidade de marcação ou sinalização da memória social no espaço; *a história*, como ilustração da sinalética espacial do acontecimento no tempo (*predicativo*); e, por último a *tradição*, como figuração residual dos conteúdos mentais vinculados na resistência espontânea do imaginário e imaginante simbólico e intrínseco no movimento humano, enquanto acontecer temporal.

Importa, talvez, recordar que o princípio que justifica este modo reflexivo não se desprende da convicção, de que, não é pensável a sociedade e a sua memória, como fenó-

menos isolados do *tempo* – seja ele perspectivado diacrónica ou sincreticamente – nem isolado da *história* – seja esta entendida como construção continuísta ou descontínuista – e, do mesmo modo não é pensável separado da *tradição*, seja esta entendida como redução de um desenvolvimento progressivo, ou como princípio catalisador de uma interpretação teleonómica.

Restará, ainda acrescentar, para procedermos ao desenvolvimento separado de cada um destes eixos paradigmáticos que parece não haver dúvidas, que o *tempo*, a *história* e a *tradição*, reflectem a identidade do grupo humano, tenha este a origem, a natureza e a forma que tiverem; e como mote principal que – *memória e sociedade* – tendem uma à outra, numa espécie muito precisa de indissociabilidade.

A ideia do fenómeno social, como bem o definiu Marcel Mauss – *Fenómeno Social Total* – que a sociologia, adaptou, ainda que inspirado na experiência do Potlack, (cf. Mauss 1969), pode dar-nos, por momentos, essa compreensão profunda que se implica no modo de compreender o conceito de sociedade como um corpo de confluências espaço-temporais, onde o resíduo da memória colectiva marca em definitivo não apenas o presente mas é condicionante do futuro. É nesta continuidade que a envolvimento da memória na construção do *social*, constitui, a meu ver, o que, metaforicamente, pode significar o cimento, a argamassa, o que afinal garante a unidade do edifício social, na sua verticalidade ou na sua horizontalidade.

Por esta razão se, ao se pretender pensar em torno da questão, o que é a sociedade, não significar, pensar-se também a questão, *o que é a memória?*, (não como categoria individual mas como categoria colectiva), poderá repetir-se o “drama” sociológico de a olharmos como forma estática, tal sólido geométrico, perfeitamente definido num espaço tridimensional, euclidiano, o que em boa verdade se verificou na tradição do mais remoto positivismo. É dizer que memória é tempo, ocorrido e a ocorrer, na vida e na existência dos seres e dos povos que sempre levam o estigma do espaço social e da factualidade histórica

Na continuidade de Leroi-Gourhan, o conceito de Jacques Le Goff, que apenas confere às sociedades primitivas, sem escrita, a “memória colectiva”, perde sentido quando nas sociedades contemporâneas, somos confrontados com *veios* da tradição, que latentes vivem no tempo social, emergindo em exigências de identidades várias: nacionais, regionais ou religiosas. A última centúria dá-nos uma exemplar prova disto, se observarmos a forma como reemergem tradições e se abrem línguas caladas pela geografia política.

Partindo, portanto, do princípio de que as sociedades, (tenham tido ou não uma cultura escrita), sempre se hão-de sedimentar por, e, através da *memória colectiva* – resíduo mítico da figuração do tempo, combinando-se, com o depósito funcional da história – compreender-se-á que as determinantes sociais são

guardadas, *nesse depósito* da história, em representações várias como os valores e paradigmas axiológicos, as figurações arquetípicas e do mesmo modo ritualizados i.e. vivenciados pela tradição. Santos, heróis reis ou rebeldes, serão sempre na expressão pura de Yung os nossos arquetipos, sem os quais os riscos de alguma "desumanidade", poderão surgir, cedendo o passo ao "deserto" do humano, esse que Paulo de Tarso, como o verdadeiro intérprete da "fome no deserto", sofreu, denunciando aí as perdas de um humanismo universal.

## 1. Do tempo aos tempos

Importaria, agora tecer algumas considerações sobre o tempo, que como questão filosófica não se separa da científica. Na filosofia da Saudade, desde longa data se preocuparam portugueses e galegos, sobre a questão do tempo, oferecendo-se este, para muitos, como matéria de eleição e como síntese e explicação da condição existencial e social. Era o que, a exemplo, na teoria de Joaquim de Carvalho (cf. Carvalho, 1950) se poderia compreender como tempo Retrotenso por oposição ao tempo Prototenso.

Recordando Heidegger (1973), pouco mais se diria quando neste é claro o princípio de que o *Ser é Tempo*, e que o tempo do ser como participação na temporalidade, remete para a importância da Saudade como a categoria da consciência que reclama exactamente essa dimensão ontológica dos seres-aí (Dasein) e dos entes em geral. «A saudade nasce sempre desse processo dialéctico, como conflito: união entre um estado passado e outro actual, através da desunião, entre uma vivência usufruída antes e a sua ausência de agora, (...)» (Costa, 1986: 371). Ou ainda: «saudade implica desde já pois, o nexus de duas dimensões temporais, ou uma bidimensionalidade: o pretérito e o actual. É no presente que estala a dramática crise emotiva resultante do contraste ou oposição interior das duas dimensões (...) A Saudade é "ipso facto" retrotensa e intensa. (...) A consciência saudosa sofre no presente da privação de algo pretérito (...)» (Lima, 1986: 235); e ainda: «... é um estado que se constitui a partir de uma situação presente mediante a representação de entes ausentes ou de situações anteriormente vividas com plenitude ou vitalmente imaginadas» (Carvalho, 1986: 232) ou: «O estar Saudoso, exprime psicologicamente um estado em que a consciência opõe ao que lhe é dado na experiência patente, a preferência de algo já vivido e ausente. O passado é representado em conexão de algo actual e presente» (idem: 230), de tal sorte que: «que ao lado de uma interpretação pragmática (do tempo) se pode falar de uma interpretação saudosista» (Carvalho, idem: 206).

De algum modo indicativo do que virão a ser os desenvolvimentos posteriores sobre o problema da origem e natureza do tempo, os contributos do estudo da

saudade, vinham já reforçando, perspectivas contemporâneas acerca da concepção do tempo, uno e simétrico. A saudade, vista hoje como uma categoria da consciência, tem com efeito um papel fundamental, na explicitação das teorias físicas e científicas sobre a direcção e a natureza do tempo, como se verá.

Por esta razão, a análise do tempo, neste trabalho, discorre do ponto da fusão dos diversos discursos, em especial do científico e do filosófico, cuja intercepção por ser tão nítida, suscita a impressão de que o conhecimento, na sua assunção totalizadora, reforça metodologias e laços de parentesco disciplinar, encurtando, definitivamente as diferenças epistemológicas, no intento de uma compreensão gnoseológica.

Em relação aos conteúdos epistemológicos relativos à questão do tempo que se interrogam quanto à sua natureza e origem, somos confrontados com teorias gerais, que decorrentes do desenvolvimento da física e das matemáticas se completam, apenas, com os achados das reflexões e escolas filosóficas. A questão do *tempo* – acerca da sua origem e da sua natureza, levanta subquestões, demonstrando-se como um momento alto e exemplar, de um novo tipo de relação entre a ciência física (a que edificou o cientismo), e a filosofia, sendo, portanto, nesta intercepção que a ciência positiva, de modo declarado, reserva acento principal ao discurso filosófico.

Por esta razão se podia ler já em Bergson: «El tiempo no puede ser objecto de la ciencia porque es demasiado complejo para la ciencia» (cf. Prigogine, 1993: 23).

A questão do tempo bem como o da sua representação, esteve de todos modos presente na expressão da história do pensamento humano. Sem nos podermos referir exaustivamente, aqui, à história das diferentes concepções do tempo, por ora matéria fora da intenção deste trabalho, devemos, contudo, reflectir que na base das diferentes concepções sobreviveram duas linhas mestras sobre as quais se podem ver, ainda que escondidas, convicções idealistas e racionalistas, versus, empiristas e materialistas; linhas que se traduziram na ideia da existência ora de um tempo *simétrico*, existente para além da esfera da consciência e da experiência psicológica humana, tempo uno, espécie de Logos Entitativo e Universal, por oposição à concepção do tempo como configuração da experiência psicológica, contida apenas na esfera da consciência humana, dependente da duração existencial, material e física; tempo tido como uma espécie de sinergia pura das modificações dialécticas da matéria nos seus dados correlacionais com a consciência. Neste concepção, a consciência é ela própria um objecto determinado pela natureza física da constituição e do estado do tempo. É dizer, o tempo entendeu-se, ora como não pertencente à física e conseqüentemente como não pertencente à compreensão da ciência física, ora, como elemento da *physis*, entendendo-o parte efectiva dela. O tempo fora da física é na realidade tema comum a muitos pensadores.

Einstein em diálogo com Carnap já havia dado textualmente a resposta, e, esta mesma resposta, encontrámo-la também em Bergson, Heidegger, St. Agostinho, Prigogine e muitos outros (cf. Prigogine, 1993).

Em Aristóteles, na *Física*, (cf. Aristóteles, 1994) o tempo é número, tratando-se do movimento que se pode estabelecer entre (1) o antes e o (2) do depois e, assim, sucessivamente, representando este modelo (grosso modo) a manifestação do tempo como sucessão na continuidade física.

Todavia, a reflexão acerca do tempo, como uma sucessão na continuidade física, não resolve, como se verá, a questão consequente a este modo ou natureza do tempo, e assim mantêm-se as questões acerca *do seu sentido* e direcção.

Terá sido a partir da *TGR (teoria geral da relatividade)* que a *direcção do tempo* se obrigou a reconhecer com outras possibilidades, além das pensadas até aí e praticamente sintetizadas sob perspectiva da *"flecha do tempo"*. Concepções como, *tenseless time*, versus *tensed*, abriram outras possibilidades de concebemos o tempo e a sua direcção.

De todos os modos, qualquer exposição que se colha das teorias contemporâneas emergentes dos níveis da Física Teórica ou qualquer balanço sobre os dados mais recentes do problema, ao nível filosófico, não se fazem sem que levem à cabeça a crítica sobre o uso e compreensão do tempo, como duração na extensão (Bergson, 1988), ao mesmo tempo que perdem consistência se não fizerem juz aos primórdios do pensamento, acerca do tempo anunciado em pré-socráticos, como os de Anaximandro, que o entendeu como substância primordial, e lei cósmica universal. Assim, aquilo que os Seres tiram à existência é, também, aquilo a que regressam aquando da sua destruição, segundo a necessidade. E esses entes fazem-se mutuamente justiça e reparação da sua injustiça, segundo a Ordem do Tempo (Anaximandro, Frag. 12). E, nesta continuidade nunca é demais recordar que a análise sobre esta matéria ficaria, ainda, de todo incompleta se não se observassem as valências e os achados - que de Anaximandro, à Física de Aristóteles (Livro IV da Física) a St. Agostinho, (*Confissões*) a S. Tomás (*Reg. Princ.* 1,7 e 10; 3, 7 e 8) a Kant (*Crítica da Razão Pura, Estética Transcendental*, III 56/IV, 35.), a Leibniz (*Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, cap. XIV), Bergson (*Ensaio sobre os dados Imediatos da Consciência*) e Heidegger (*Ser e Tempo*) - que se converteram em linhas paradigmáticas no sentido de Khun, e que nos deixaram as bases explicativas sobre a questão do tempo e da temporalidade, como hipóteses possíveis, como resoluções viáveis até aos nossos dias...

A abordagem às questões que se levantam, portanto, à natureza do tempo surgem num inextricável emaranhado de redes e de relações, com todos os campos do saber, porque em todos eles o tempo se verte e em todos eles o vínculo temporal é determinante.

A Teoria Geral da Relatividade dando crédito às possibilidades da imaginação como categoria da razão (kantiana), e ao manter-se ao nível da formulação hipotética, não faz apenas apelo à compreensão de um nível de conhecimento pós-metafísico e antipositivista, cuja a função integra, no essencial, o movimento da natureza como um *logos poético* (*acto e potência Aristotélico*) mas, assume outra concepção sobre o tempo, claramente, tanto ao nível do conhecimento mais generalizante, dos sectores especializados da física teórica (cf. Prigogine, 1993: 14) como nas concepções da filosofia tradicional. Assistimos, deste modo, à emergência de categorias da consciência, outrora atirados para escombros e hoje compreendidas elementares bases dos ecrãs da ciência física. Vejam-se as teorias decorrentes das cosmologias relativistas desde Einstein, Friedman, Lemaitre, Milne, Eddington, Dirac, Jordan, Hoyle, Weinberg, Hawking, Guth, Linde (cf. Manzano, 1995), que acusando os limites da objectividade científica, se situam na esfera conceptual do arbitrário, do hipotético, e, não raras vezes, deslizam com consciência serena para concepções teleológicas das origens e para figurações poéticas da existência

São, efectivamente, as rupturas epistemológicas, sucedidas ao colapso das metodologias experimentais e o agravamento da não-verificação *do Princípio da Causalidade*, que constituirão a *abertura* à especulação e ao diálogo entre o cientista e o físico, resultando naquilo que Prigogine exprime como a necessidade de uma *nova aliança*<sup>1</sup>; aliança que, não apenas, reclama a união do homem com a natureza mas que, também, integra a necessidade da união entre homem e ser; uma aliança última, talvez perspectivada sobre a necessidade de regresso a uma unidade perdida. Compreendemos, deste modo, o que poderá já querer significar *a Saudade* ...

Sob as linhas mestras que têm cruzado o problema do tempo e que resumiríamos às perguntas: terá o tempo uma existência autónoma a nós ou, pelo contrário, o tempo surge como criação humana que justifica e ordena a acção? Poderá ele ser visto independente, empírico num "a posteriori" que importa observar ou remeter-se-á para os domínios de um "a priori" que não tenha necessariamente a ver com as categorias do sujeito? A estas questões concorrem dois argumentos de peso que iremos analisar, detalhadamente, para através deles se atingir o cerne do nosso intuito: *o tempo na consciência saudosa*.

Nesta sequência, a noção de *irreversibilidade e estruturas dissipativas* e a noção de *assimetrias temporais* parecem-nos pontos de partida para a compreensão do que, aqui, se pretende desenvolver. É o tempo essencial, como pensava Bergson e, enquanto tal, nunca científico? Ou acessório como o pensava Einstein? A estas perguntas responde Prigogine: "Yo estoy convencido de que el tiempo sí, es objecto de la ciencia (...) Hay que pensar pues el universo como una

evolución irreversible; la reversibilidad y la simplicidad clásicas resultan entonces casos particulares- (Prigogine, 1993: 25).

O ponto de vista da física, acerca do tempo, como reversibilidade, é ilusória e por esta razão este não é susceptível de ser analisado cientificamente, como sustentava Bergson (Prigogine, 1993).

Todavía a descoberta do Prémio Nobel da Química, faz-nos reconhecer que o tempo ilusão da Física termina, ante a confrontação e observação de certos fenómenos físicos: «Porque hoy vemos fenómenos irreversibles en la naturaleza y comprendemos el papel construtivo de estos fenómenos irreversibles. Vemos cómo se forman estructuras, vemos cómo algunas regiones del espacio se organizan gracias a la irreversibilidad» (idem: 23-24).

A constatação da irreversibilidade, alterando a predisposição temporal do antes e do depois, leva de arrasto a ideia que expulsa definitivamente a possibilidade do tempo se tratar de uma criação nossa. Escreve ainda Prigogine: «El Hombre proviene del tiempo; si fuese el hombre quien creara el tiempo, este último sería evidentemente una pantalla entre el hombre y la naturaleza» (1993: 26).

Com efeito, atribuir ao homem a criação do tempo seria atribuir-lhe uma onnipresença e onisciência, poderes quase divinos, porque, assim sendo ele deveria ter estado como participante no princípio de todos os mundos.

Deste modo, sendo a ciência feita pelo homem «que a su vez es parte de la naturaleza que describe», onde está já o tempo de forma latente, é a ciência parte do tempo, e o homem fenómeno do tempo, também.

Por esta razão parecem cair num certo simplismo místico as teorias que pretendem descrever qual vai ser o estado do universo dentro alguns milhares de milhões de anos, uma vez que a evolução do universo é, segundo Prigogine, uma evolução contínua: «(...) El futuro del universo no está determinado de ninguna manera, o por lo menos no está más de lo que la vida del hombre o la vida de la sociedad.» (idem: 27).

O que deixa, definitivamente, transparecer a tese de Prigogine, é não só o apontamento de que a história do universo, ainda que traçada entre as linhas de pensamento de uma dialéctica entre gravitação e termodinâmica (entre Einstein e Boltzman), deve ser lida como história de um tempo autónomo e exterior; «una autonomía creciente del tiempo», mas onde a degradação consequente do processo entrópico, típico dos sistemas fechados, não se pode identificar nos processos do fenómeno da vida em geral e muito menos nos fenómenos cósmicos originais.

O que aqui, decididamente, se fundamenta é a crítica científica à perspectiva que abalou o pensamento, nos seus diferentes campos de saber, aquela que Jacques Monod desenvolveu em *O Acaso ou Necessidade*.

A vida apresentada aí como epifenómeno, «fuera de la matéria» e «fruto do acaso» demonstra-se, assim, em Prigogine como o que melhor expressa algumas das leis essenciais da natureza mas que não representa o reino do não-linear, «de la autonomía del tiempo», o reino da multiplicidade das estruturas (idem: 35).

A chegada à função das *estructuras dissipativas*, bem como ao *principio da irreversibilidade*, achados de ordem laboratorial, promoveram o pensamento sobre a vida como *bios*, permitindo ainda estabelecer a ponte entre a razão experimental e a razão filosófica que completa a crítica esclarecedora sobre o pensamento da degenerescência fatalista de Monod. A crítica a este – elaborada basicamente na descoberta do 2.º Princípio da Termodinâmica (de Clasius e Carnot), – deixou, assim, claro um curioso recado à ciência positiva, esse que colhe quando a deixa sem referentes quando se tratam os grandes enigmas. Escreve ainda Prigogine «No se tratarán más como de pequeños problemas reservados a la técnica científica sino de problemas, sobre los que han intentado reflexionar todos los que han realizado la história intelectual del hombre» (Prigogine, 1993: 35).

Compreende-se, deste modo, que a degenerescência determinista e fatalista de Monod, é agora apresentada incompleta, pois que terá sido pensada fora do âmbito de uma reflexão filosófica, e em absoluto, fruto de uma interpretação fundada apenas numa demonstração física.

A compreensão das *estructuras dissipativas* e da *irreversibilidade* conjugam-se exactamente nesse principio, demonstrando ao mesmo tempo a natureza dinâmica do sistema, i.e., a instabilidade dos sistemas, pois: «no existem sistemas dinámicos tales que ningún conocimiento finito de las condiciones iniciales permita prever el resultado del Juego» (idem: 54).

Por outras palavras Prigogine faz ver que a situação dinâmica é de tal modo instável que cada situação está rodeada de múltiplas soluções. A previsão dos sistemas instáveis, não é, todavia, segundo este «insuficiéncia do nosso conhecimento», pois o que está em jogo é a compreensão da natureza dinâmica dos sistemas, sendo esta, a que está «na origem das noções de probabilidade e irreversibilidade» (ibidem). Não restam dúvidas que são os sistemas instáveis, verificáveis no microcosmos, que possibilitaram a grande revolução intelectual do final do século, onde se descobre que todo o universo microscópico não se deixa entender sob o velho principio da causalidade.

O determinismo entendido, então, como a chave que abriria a portas dos mistérios do conhecimento, obrigou-se a uma tal recapitulação que um excerto do texto de Lighthil, *The recently recognised failure of predictability in Newtonian Dynamics*, dá disto melhor exemplo: «Tengo que hablar a favor de la amplia confraternidad entre los profesionales de la mecánica. (...) Querriamos pedir excusas, colectivamente, por haber engañado al público difundiendo ideas sobre el determinismo de los sistemas basados en las leyes de Newton sobre el movimiento que, desde 1960, se han demostrado inexactas.» (cf. Prigogine, 1993: 59).

Em *O Nascimento de Tempo*, Prigogine responde com clareza a estas questões. O tempo é, assim: «A transformação do espaço-tempo em matéria no momento da instabilidade do vazio correspondendo a uma explosão de entropia, a um fenómeno irreversível. A matéria corresponde na realidade a uma contaminação do espaço-tempo. Mas como já fui sublinhando, repetidamente, a contaminação, a dissipação, são produtores por sua vez de ordem e desordem.» (Prigogine, 1993: 71-72)<sup>2</sup>.

Neste sentido, o tempo é contingente da irreversibilidade (entendida como o que possibilita a construção de novas estruturas e, conseqüentemente, responsável pela aparição das perspectivas do antes e do depois) e, é, por isto, um *existente* cuja natureza se desenvolve, tal como na origem dos mundos, de modo criador e criado. Deste modo «O tempo precede a existência e poderá fazer com que nasçam outros universos.» (idem: 77).

Separando a concepção do tempo, das ideias tradicionais sobre o tempo, como eternidade ou o tempo como criação humana fica explicado assim que já no vazio flutuante preexistia o tempo em estado potencial» (Prigogine, 1993: 76).

Prigogine, propõe a visão de um tempo potencial, um tempo que sempre lá esteve e que só necessita de fenómenos de flutuação para se actualizar<sup>3</sup>.

Admitido o probabilismo (Einsenberg) é, assim, reforçado ainda mais quando se vê pela TGR de que modo a constante  $c$  (velocidade da luz no vazio) pode traduzir um novo argumento sobre as limitações do esquema determinista (idem: 60).

Não sendo, agora, possível referir os motivos históricos das revoluções paradigmáticas e das rupturas epistemológicas que abrangem as produções científicas desde os princípios do século, e que deixam a física actual na impossível tarefa de explicações científicas (aos moldes tradicionais em que eram dadas), assumiremos, contudo, a consciência de que o processo da ciência se descobriu a si mesma como impossível de se logicificar nos termos em que se vinha *fazendo* e, neste contexto, o *recurso à imaginação* – como categoria privilegiada da razão – e da liberdade teórica, surgir como indicativo seguro da sua continuidade. Regressemos, pois, a um pouco dessa história para uma vez mais recordar que sobre uma súbita religião *cientista*, só descobertas como o microcosmos e o conceito de probabilidade poderiam aceitar as interpelações da TGR e da TER (teoria específica da relatividade), bem como, as concepções de espaço negativo ou positivo, de Riemann ou Lobchevsky, ou as possibilidades das geometrias não-euclidianas (cf. Manzano, op. cit.).

### 1.1. Irreversibilidade e Assimetrias

O relanço sobre as questões do tempo, através do *princípio da irreversibilidade*, aproxima-nos do tempo entendido na sua partição i.e., na sua perspectiva de assimetria, pressupostos que fundam as noções *do antes e do depois*, do passado, presente e futuro e que, de algum modo, podem ou não conter as concepções de tempo natural ou tempo humano.

Em *Assimetrias no Tempo* de Horwich (1978), cujo teor científico e filosófico é a defesa do princípio do tempo indireccionado, será verificável a perspectiva, de que as assimetrias temporais partem do fundamento da intrínseca irreversibilidade fenomenal da matéria.

No entanto, antes de se estabelecerem as relações, convém especificar quais as questões que se levantam em torno do sentido de um tempo simétrico e quais os supostos filosóficos que as podem fundamentar.

Antes de mais, a noção do tempo assimétrico não necessita de um apetrechamento mental técnico ou científico específico, para ser compreendido. A noção de *assimetrias temporais* é, directamente, responsável pela sensação de que o tempo tem passado, que se vive num presente e caminha para um futuro. Deste modo, o conceito de *assimetrias temporais*, remete-se para questões que o senso-comum naturalmente integra, uma vez que estas não exprimem senão o uso dos dispositivos lógicos e racionais, enquanto formas de expressão relacional e natural de estar existente no tempo e no espaço.

Todavia, esta repartição tradicional do tempo e que tem sustentado a práxis social e a concepção do movimento e da história, nunca deixou de ser suspeita, suspeita que se transferiu para a imaginação de muitos autores.

Para além disto, o que justifica dizer que uma acção é lógica e racional? Não pressupõe a racionalidade uma assimetria temporal? O sentido da razão construída sobre uma racionalidade imaginária e concordante com uma ordem antecipativa à ordem de um outro logos não constituirá um modo de pensar que integra a noção de desfasamento, de assimetria?

Com efeito, agir racionalmente significa antes de mais pensar de modo prospectivo. Quer dizer, o raciocínio converte-se numa função de cisão entre o que já foi e que deverá ser. Deste modo o uso determinado da razão, tal como esta se orienta, deixa ver claramente a existência funcionante de tempos, deslocados ou assimétricos. Para além do mais, pensa-se para um futuro, ou para um presente que se vive acontecendo, e não para um passado. A racionalidade, tal como se entende é optimizada, activa, prospectiva nunca retrospectiva; ela manifesta-se na função organizativa da ordem do que vem e não na ordem do que foi. Não se planeia o passado, não se pode agir no tempo passado, ainda que tudo isto, sob outro ângulo, possa acontecer, efectivamente... Ora chegados aqui, como justificar

o tempo vivido na consciência saudosa, uma vez que este aí carece exactamente de qualquer direcção, tratando-se da vivência de acontecimentos pertencentes a um passado ou um futuro inexistentes, mas existentes na extensão, e reais na duração? *O Tempo* vivido em *evocação* como subcategoria da consciência, produz estados efectivos verificáveis em comportamentos. A vivência de tal tempo, integrando as possibilidade da imaginação produtora, da sensibilidade, e do entendimento, refuta completamente a univocidade de um tempo assimétrico. *O Tempo* vivido pela categoria da *Saudade* é preenchido apenas em termos simétricos e isotrópicos, como adiante se demonstrará e se desenvolverá.

Continuando na análise das assimetrias temporais de Horwich pode ver-se, ainda, que o tempo passado, orienta e direcciona a alternativa racional: a escolha, está directamente ligada à experiência da memória entendendo-se esta como restício consciente do passado. A influência do passado na escolha não deve, todavia, confundir-se na relação estreita que se estabelece entre causa e efeito, dado que esta pertence, também, a outra ordem axiológica, onde as assimetrias do tempo não têm necessariamente predominância a ex. disto recordariamos tão somente o papel da tradição não apenas como como vivificação da memória. Mas para todos os efeitos, ao nível do sistema humano e de grupo, sabemos de que modo a experiência presente é condicionada pela experiência passada.

Importaria, neste quadro breve sobre a predominância da experiência passada como determinante da experiência futura, ponderar que neste jogo de influências do tempo passado, a *livre escolha*, continuou sendo apontada, como modo exclusivo da liberdade da razão. Tal poderia ser, recolhido em Bergson, no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* – para quem a noção de liberdade se completa pelo sentido desta ser uma existência real e um acto possível na «duração pura do tempo»

«A liberdade é, pois, um facto e entre os factos que se constata não há outro mais claro. Todas as dificuldades do problema e o próprio problema, derivam de se querer atribuir à *duração* os mesmos atributos *da extensão*, de se interpretar uma sucessão por uma simultaneidade e de se traduzir a ideia de liberdade para uma linguagem em que ela é evidentemente intraduzível» (Bergson, 1988: 152). Será nesta mesma linha, que se pode entender o conceito de liberdade na concepção do tempo assimétrico como algo ideal e consequentemente irrealizável.

Mas ao contrário, terá sido o conceito de *livre escolha*, o ponto de convicção que pôde fundar o principio de que o tempo é ainda *adireccionado*, aspecto que por sua vez se reforça pelas assimetrias e pelos estudos dos processos de irreversibilidade.

Aquilo que se pode entender como a «flecha do tempo» (Gould: 1992) coloca-se em última análise, compatível com a aceitação e constatação do crescimento da entropia constante na vida de todos os sistemas. Todavia, recentes estudos da

irreversibilidade da matéria deixaram uma questão mais vasta, a que se sintetiza em Schlesinger, nos problemas da *direcção do tempo*: «We want to know why entropy tends to go up (...). This sort of asymmetry is commonly said to be, or to result from the "arrow of the time" (...) the following study is to investigate the entire cluster of questions - including those just mentioned - often lumped together under the heading "the problem of the direction of time"» (Horwich, 1978: 3).

Sob o princípio da direccionalidade do tempo, a *livre escolha* e a *liberdade humanas*, não seriam senão meros conceitos, sempre determinados e pre-condicionados pelo tempo passado. O tempo anisotrópico, (não deixando de fora a discussão dos fenómenos decorrentes da assimetria temporal) compreendendo-se responsável por um conhecimento do passado que interage sobre a *decisão*, e a *escolha*, não reforça o conceito nem de liberdade nem o da possibilidade da escolha livre.

Mas por que razão nos parece que a direcção do tempo se faz do passado para o futuro? De que modo a causalidade se apresenta no tempo-espaço e como poderá ela trabalhar em termos de tempo passado? Poderá o racional (acto) situar-se em simultâneo no passado? Como é que sabemos tanto do passado e tão pouco acerca do futuro?

Curioso é notar que não partindo dos achados decorrentes das *estruturas dissipativas* de Prigogine, o projecto de Horwich, integra o princípio geral de que as *assimetrias temporais* embora sentidas, não têm senão algum grau manifesto de consciência padrão, - e que o tempo se deixa mostrar como assimétrico - pela noção vulgar da irreversibilidade dos fenómenos físicos e psicológicos. Do mesmo modo as questões que se prendem com a determinação da sua direccionalidade deixariam de ser colocadas com legitimidade. É, assim, que encontramos neste autor, claramente definida e devidamente sustentada, a ideia que defende a não-direcção do tempo, a inexistência, portanto, de uma *flecha do tempo* e uma outra que entende as *assimetrias temporais* meras manifestações da vivência do tempo, não sendo estas matéria da sua substância nem da sua origem. A natureza do tempo em Worwich, apresenta-se, deste modo, simétrico. Leia-se:

«It is natural to think that time is obviously asymmetric, with an indefinable, yet undeniable, directional character, and to think that this is responsible in one way or another for the various asymmetries that we have just been discussing. But as I have indicate, my view is very different. The first step in presenting, it will be to attack the idea that time has a direction» (Horwich, 1978: 14).

A proposta final, da análise das assimetrias sistematizadas, em Horwich, vista como um todo, permite-nos compreender, que o tempo entendido como fenómeno da consciência conjugado numa espécie íntima de interacção (noema-

-noemática), funcionante, pertence a um todo onde o tempo se trabalha a si, e, nesse estar a si mesmo, ele é intrinsecamente adireccionado.

Os conceitos de *causa*, *conhecimento*, *explicação*, *entropia*, *decisão racional*, *lei natural* e *interfactualidade*, expõem-se como profundos inter-agentes desse tempo, mostrando-se do mesmo modo como exemplares fenómenos de assimetrias temporais.

Estas assimetrias apresentadas por Horwich desenvolvem uma discussão rica que persegue a tradição filosófica; desde Adolf Grunbaum em *Philosophical Problems of Space and Time* (que engrossam a perspectiva de Reichenbach) a John Earman, *An Attempt to Add a Little Direction*, a *The Problem of the Direction of Time* que continua na senda de David Lewis; mais especificamente nos temas relacionados com as assimetrias de *causalidade*, *decisão* e *interfactualidade*. (cf. Horwich, 1978: 2). Partindo de uma tradição filosófica que acentua a explanação dos problemas do tempo no lugar onde os limites da Física se fazem sentir, o estudo das assimetrias temporais, elaboram um programa que de forma concreta contribui para a possibilidade de uma outra visão e concepção do tempo, justificando o que melhor se pode entender como *presença-ausência* na estrutura fenomenal da consciência humana.

O que parece lógico, poder agora, pensar-se é que a percepção do tempo *tripartido* não resultou ser, senão um logro directamente relacionado com a presença do que se poderá chamar o domínio exacerbado de um logocentrismo e de um antropocentrismo.<sup>4</sup>

O estudo das assimetrias temporais, na linha de um pensamento que se desloca ao nível da empiricidade do tempo, exprime a síntese criativa da reflexão filosófica que sobre este se vem construindo. Com efeito, esta análise, ainda que não parta da esfera do originário, chega até ela, vindo exactamente do seu lado de fora. A expressão contida no estudo das assimetrias, possibilita, assim, pelo domínio analítico da representação e da vivenciação do tempo, a proposta de renovação do quadro mental onde a compreensão profunda de assimetria, poderá reorganizar estruturas base da cognição cuja lógica do *antes* e do *depois* se apresente para situações humanas no tempo, como um mosaico que abre brechas, pela simples verificação de que a causa, por exemplo, nem sempre precede o efeito; deste modo, é legítimo o sentimento e o desconforto da concepção de tempo, esgotável finito - tempo *tenseless*<sup>5</sup>.

Os dez fenómenos de assimetrias temporais eleitos por Horwich, compreendendo as noções de: *agora*, *a verdade*, *a lei*, *o facto irreversível*, *o conhecimento*, *a causalidade*, *a explanação*, *a dependência interfactual*, *a decisão e valor*, prosseguirão como bases de explicação às questões mais globais acerca do tempo, tais como *direcção*, *anisotropia*, *entropia*, *causalidade*, *viagem no tempo*, *interfactualidade* e *decisão* (cf. idem: 201).

De um modo geral as relações que se podem estabelecer entre estes conceitos que exprimem as *assimetrias* perseguem-se numa relação sequencial que remete, de modo original, a uma análise da perspectiva de Reichenbach aquela que foi pensada sobre a direcção do tempo desde 1956 (idem: 68).

Partindo daí, Horwich parte também do facto da irreversibilidade como a criação de uma gradual diminuição de ordem num sistema, onde o efeito do 2.º Princípio da Termodinâmica se desvirtuaria pela interacção causal ou espontânea com outros sistemas, aspecto que em Prigogine se vem a verificar laboratorialmente. Contudo tendo passado em revisão as teorias de Mackie (1974), Earman (1974) von Wright (1971) e Salmon (1984), como variantes explicativas do processo das relações entre entropia, causalidade, assimetrias, direcção do tempo sugere ainda: *For example, Mackie maintains that we should get the existence of irreversible processes from the direction of causation, rather than the other way around. Earman suggest that the knowledge asymmetry stems from the causal asymmetry, and that neither has much to do with entropy; von Wright says that the temporal orientation of causation comes out of our ability to manipulate the future; Salmon argues that should be defined as a specification of causes.* (Horwich, 1978: 12). Horwich defende a postura teórica, de que o conhecimento resulta *ser marca da memória*, do facto irreversível e da possibilidade operadora desse mesmo conhecimento advir da irreversibilidade, mantendo contudo a fundamentação da liberdade de escolha; a *liberdade* surge neste autor como desvinculação ao 2.º Princípio, esse que interceptado pelo *valor*, passa a ter um carácter vinculativo ao tempo vivido e à escolha. Não andamos assim longe do pensamento de Bergson.

É com efeito, esse conhecimento da irreversibilidade que na expressão de Horwich deriva de *condições iniciais* de que a *fork asymmetry* dá exemplo (cf. idem: 13). As *causas* directamente relacionadas com as leis não podem, por sua vez, escapar à ordem *interfactual* da acção e dos processos, tornando-se, pois, a “lei” no conjunto emaranhado *dos efeitos*.

Estas assimetrias que progridem da *irreversibilidade* como fonte de conhecimento marcam as distâncias temporais, reabrem a questão do conhecimento como o que se soube, e não o que se sabe ou o que se pode vir a saber. Neste modelo, o conhecimento, resultará dos processos irreversíveis, surgidos na criação, na origem cosmológica, onde, todavia manda a verdade que se diga, o 2.º Princípio é relevado pelo conhecimento que é capaz de usar da sua capacidade de liberdade, da liberdade transcendental da consciência.

Por esta última circunstância é acentuado o carácter indireccionável do tempo e o modo como as assimetrias interagem no sentido da sua incompleta causalidade (cf. idem: 201).

Em Horwich as concepções de tempo como algo que o entende sob o princípio do *moving-now*, apresentam-se todavia insuficientes. Partindo da discussão crítica sobre a teoria de McTaggart (1908), que seguindo a pista leibniziana defendeu a não existência do tempo, por se esgotar num fluir instantâneo, a discussão ganha sentido, pela comparação desta concepção com a tradicional concepção do *tree-model*, onde apenas o passado e o presente têm existência, não restando qualquer realidade ao futuro. (Com efeito, esta concepção exprime o futuro como um campo aberto de possibilidades inexistentes).

As possibilidades explicativas da direcção e da ordem do tempo, surgem deste modo confrontadas, e, de forma subtil, é apresentado o modo como uma concepção anula a outra, reduzindo-as assim a insuficientes explicações.

«O sentido de passagem no tempo», o sentido de que o tempo passa do *cedo* para o *tarde*, do *novo* para o *velho*, do *antes* para o *depois*, é explicado em Horwich, por factores que actuam na nossa estrutura mental. Esses factores expressos na ordem fenomenológica da consciência resultam de dificuldades *linguísticas*. A fragmentação dos dados da nossa experiência sensível é suposta, agora, legitimar a construção imediatista de uma realidade que se organiza, tradicionalmente, segundo modelos de antecipação e de recolecção, e que edifica o quadro dinâmico da experiência individual, num *continuum*, localizado no espaço temporal da esfera do sujeito e do seu movimento físico.

A fenomenologia de Husserl transmite essa individuação, pelo facto de as apercepções, inicializantes da relação noema-noemática, virem à representação através de fenómenos assimétricos, situação que justifica, ao mesmo tempo, o registo da ausência da expressão, a *Bedeutung*, assumindo-se assume o imponderável, o inefável e o ausente do discurso (re)representativo, o que outro modo se entendia em Wittgenstein como o "o domínio da linguagem privada".

Por outro lado, as convenções linguísticas, entendidas como representações de uma apreensão fenomenológica deficiente da experiência fragmentária da realidade surtem como dispositivos cómodos para situar a dinâmica e a acção do sujeito no percurso mais imediato, aquele que encurta as problemáticas semânticas, reorganizando, elementarmente, sintaxes que cumpram mais rapidamente as intenções da expressão até à sua pragmaticidade.

O que resulta pertinente perguntar-se, porque não é de todo claro, é: por que razão, se insiste na ideia de um *movimento* com direcção, através do tempo? Com esta pergunta enfatiza-se não só o problema das assimetrias resultarem do modo deficiente da percepção consciente do tempo, como, também, se deixa clara a interrogação legítima acerca da *passagem pelo tempo* ter de obedecer a uma direcção, deixando em aberto a possibilidade de o pensarmos, usando tão-somente da capacidade de *liberdade*. Anisotropia do tempo como uma intrínseca dissimilaridade entre passado e futuro, diferença que resultará numa manifesta

assimetria com a lei natural, o novo percurso apresentado com clareza e profundidade por Horwich, leva à frente, a partida explicativa da defesa isotrópica do tempo em torno do que se entende por anisotropia em Reichenbach (Horwich, 1978 : 47).

Esta partida que levará no percurso também as perspectivas de Black, Grunbaum e Earman (ibidem) centra-se no esforço realizado da demonstração da isotropia temporal, enquanto manifesta impossibilidade de se provar, por edifício epistemológico coerente, a sua anisotropia.

Mas o que aqui parece ser claro, ainda que de modo tipicamente filosófico, é que o fenómeno das *assimetrias*, surgiram do que se considerou ser a *fork assimetria* (idem: 72), e, do modo como às condições iniciais que deram lugar à concepção dos processos entrópicos, um invariável leque resultante de «cosmic imput noise» e «initial micro chaos» (ibidem) se abre, fundamentando e explicando, o que de Brush (1966) a Ehrenfests (1959), Klein (1973) e a Kuhn (1978), fez criar o caminho ou o percurso teórico entre Reichenbach, Tolman, Gould e Davies, na definição do valor intrínseco das *fork asymmetrie*, como valoração do processo de irreversibilidade, nos sistemas, tal como se viu em Prigogine.

O que, com efeito, nos permite saber mais acerca do passado do que do futuro e planearmos o futuro com base no passado, passa, de todos os modos, pela acção do *conhecimento* fundada no princípio da irreversibilidade temporal. Ora a estes conceitos, entropia, irreversibilidade não é estranho, antes vizinho, também, o conceito de causalidade enquanto co-promotor de uma *flecha do tempo* ou de uma *direcção do tempo*. O esforço de Horwich, organiza-se, assim, na intenção de provar que nem sempre a causalidade se produz numa ordem de redução ao *antes* da causa e ao *depois* do efeito sugerindo de que forma o modo e a visão isotrópica do tempo pode fazer alterar esta univocidade direccionada.

A ordem causal, pensada como responsável da ordem temporal e com ela conivente, comenta-se sob a consideração e a razão pela qual é predominantemente a direcção da causalidade do passado para o futuro, sendo por aí apontada, como essa sensação do antes, permite pensar o *aqui e agora* como consequência da concepção do *depois*.

O programa de assimetrias no tempo desenha o que por sua vez pode compreender as funções que se sintetizam na capacidade de *decisão* de *explanação* e do modo como a *dependência interfactual* pode de facto assinalar o seu carácter assimétrico.

Pensadas sob o modo de uma visão de tempo isotrópico, simétrico, revertem-se em exemplares demonstrações do modo como utilizamos a linguagem e de que forma se vinculam a uma concepção do tempo causal e direccionado.

A trama lógica da organização fenomenológica e linguística da experiência fragmentária dos sentidos, aliados a uma estruturação empírica e pragmática,

acerca do valor do tempo, caracterizam, grosso modo, as formas deduzíveis das assimetrias, que importam agora ser repensadas em ordem a uma compreensão do espaço-tempo que leve em linha de conta a real plausibilidade da existência do tempo como quarta dimensão.

Para isto contribui a fenomenologia na aplicabilidade de certos princípios que de todos os modos se filiaram primeiramente em Husserl.

Integrar outras possibilidades compreensivas acerca da dimensão temporal humana, significaria uma redução drástica do sentido a posteriori dos fenómenos temporais. É, pois, nesta fórmula que mais se tem orientado o sentido extrínseco da direcção do tempo e por ele se submetem sucessivos adiamentos à integração conceptual de outros modos de pensar o fenómeno temporal, ainda que de Anaximandro a Bergson a investida filosófica tenha sido essencialmente a mesma, ainda que as diferentes técnicas linguísticas e os diferentes aparatos culturais do senso critico-científico-filosófico variassem e por vezes se contradissem.

Importa, agora referir como esta fórmula de ver o tempo não se afasta de um outro problema, o que há-de fazer um *ajuste de contas*, temporal, entre a discrepância do *programa do ciclo de vida do conhecimento*, e, o *programa do ciclo da vida e da existência humanas*.

De outro modo, será negar, deliberadamente, todo o esforço do conhecimento como caminhada para estádios criativos do homem *mais além*, ou assumir a condição neguentrópica como pressuposto da intrínseca degenerescência física da condição humana individual e colectiva como predestinação fatalista e determinista. E, desta dicotomia, fala e falou sempre claramente a Saudade.

Por tudo isto, a significação ética e estética contida no estudo das *assimetrias temporais* que compreende as inconsequências lógicas das divisões assimétricas vincadas no modo passado, presente e futuro, do Tempo do Ser, sustenta o que de outro tempo dá nota à consciência saudosa, como estado da vivência do tempo isotrópico, direccionado e simétrico, porque nele a liberdade transcendental do pensamento se pode dar.

O desafio lançado implicaria não só uma completa reformulação das estruturas mentais humanas mas também uma profunda revolução epistemológica. Mas esta última, enquanto postulada kuhniano, apenas surtirá efeitos frente ao esgotamento do paradigma estabelecido que regula o tempo tal como o entendemos ...

Esgotar esse sentido *direccionado, anisotrópico* e assimétrico da concepção do tempo resultaria, talvez integrar outras concepções onde, gramática e sintaxe relevariam os erros de linguagem que Wittgenstein tão bem<sup>6</sup>.

Será, pois, neste concepção de tempo *tenseless* que o conceito de Saudade pode ter compreensão profunda e será nesse tempo (sem assimetrias) que

a consciência saudosa se dá no discorrer da vivência de uma dinâmica fenomenológica do tempo como forma pura.

Imagens e fragmentos, reordenam-se sob a necessidade do Sentido, tal como Lévinas o entende. O sentido dos sentidos...

O que fica explícito, no entanto, e o que se torna gratificante saber é que no intuído sob a forma de *ausência-presença*, fica provada uma vivência cientificamente plausível, a qual liberta a saudade de qualquer identificação psicopatológica; justamente na medida em que por esta se apresenta, como vimos, a possibilidade da experiência do tempo noutra dimensão que apenas um logos poético de Aristóteles a Zambrano (cf. Zambrano, 1993) por tantos falado, poderá integrar.

## 2. Da História à História: um projecto de intratemporalidade

Escrevia Heidegger: "Se é verdade que a temporalidade constitui o sentido do ser-aí (Dasein) humano, e, se a compreensão do ser pertence à constituição ontológica do ser-aí, fica claro que esta compreensão do ser não é possível senão sobre a base da temporalidade." (Heidegger, 1989 :34).

Se a compreensão da presença dos seres se atinge compreendendo a temporalidade que os atravessa o mesmo problema parece dever colocar-se à ciência historiográfica que se deve buscar na história das presenças humanas no tempo.

Tempo e história perfilham-se na análise que se queira realizar em torno do papel e da função do *histórico*, como conceito de charneira da cultura e da memória das sociedades humanas. Por esta razão, antes do nexa entre historicidade e temporalidade, a discussão não pode deixar de ter já investigada a *origem* do tempo e da sua *intratemporalidade* na movimentação das presenças i.e. dos homens, como totalidade de seres, enquanto seres-aí.

Com efeito, o nexa entre historicidade e temporalidade só se compreende, a partir da destrinça do que é **a história** e do que **o histórico**. Tal destrinça, pertencendo aos domínios da interpretação epistemológica, virá cedo ou tarde, na senda de uma reflexão filosófica a compreender que a teoria da história, na linha de interpretação dos domínios da *presença humana* no acontecer do tempo, integrará o problema existencial da historicidade. Numa perspectiva ontológica, a concepção vulgar de história é apenas acessível em principio como objecto de uma ciência. Com isto, deixa-se de lado o fenómeno fundamental da história o qual está

na base e precede toda a tematização historiográfica. É dizer, que o movimento da *presença* no tempo – a *intratemporalidade* – conduz a uma outra análise que, vislumbrada em Heidegger e em Dilthey, se resumiria antes de mais à *exposição ontológica-existencial do problema da história*. Deste modo a ambiguidade do termo história, anuncia-se no facto de este termo tanto significar a realidade histórica, como a sua própria ciência, ou seja, a base hermenêutica da sua compreensão. Poderíamos assim ler em Heidegger: «Há significados da “história” que nem possuem o sentido de ciência histórica e nem a visam como objecto. Estes, apenas se referem ao ente das (presenças) que nem sempre é necessariamente objectivado. E este significado explicita-se no seguinte discurso: isto ou aquilo já pertence à história. “Passado” significa aqui não mais simplesmente do que o dado (...) sem efeito sobre o “presente”. (...) Mas, de todo o modo, entendido o passado, o histórico também possui o significado contrário, quando dizemos: não se pode escapar da história. A história, por isto, significa neste caso o passado que ainda surte efeito. (cf. Heidegger, 1989: 183).

À luz do desenvolvimento sobre as recentes interpretações do tempo, em nada nos parece incompatível com a história, a noção do tempo simétrico, isotrópico, e adireccionado na medida em que esta se presentifique no significado da história que se revê no *projecto fundamental da historicidade*, pela compreensão e integração da presença e da sua historicidade, que no fundo, contempla a *analítica existencial e temporal da presença* e a questão de uma *ontologia fundamental sobre o seu sentido em geral*. A correspondência entre a noção de tempo tridimensional ou tripartido, assimétrico, anisotrópico não contemplará as possibilidades desta revisão estrutural, todavia a analítica existencial da presença e do movimento dos seres no tempo ainda que matéria transdisciplinar não prescindirá da história como testemunha da temporalidade existencial dos seres no mundo.

### 3. O presente da tradição

Se a memória fazia parecer-se fundamental nas sociedades sem escrita, o facto é que esta não deixa de se aplicar a todas as sociedades humanas, implicando-se numa importância crescente quer como actividade mnésica prática, individual, quer como resíduo cultural dos povos, melhor explicito nas edificações das suas estruturas sócio, política, económicas e culturais e melhor ainda na simbólica imaginária das suas identidades expressivas.

Ainda que, como recordou Goody com alguma pertinência “Na maior parte das culturas sem escrita, e em numerosos sectores da nossa a acumulação de elementos na memória faz parte da vida quotidiana” a perda desta, não parece ser

uma ausência, ainda que se queira relacionar a troca da memória colectiva, pela informação mnesica, necessária ao funcionamento e organização das estruturas das sociedades industrialmente avançadas, ditas racionalmente irracionais. (Recorde-se a escola de Frankfurt, de Adorno a Habermas e a Marcuse)

Da memória colectiva e da tradição ainda que as determinações de uma sociedade de tal tipo se infiltrem no *modus vivendus*, a tradição tal como escreveu Heidegger é parte intrínseca da constituição da presença humana no mundo, pois "de certo modo e em certa medida o ser-aí, (*Dasein*) compreende-se a si mesmo de imediato a partir da tradição." (Heidegger1989:48).

Como partes de um todo, memória e tradição compreendem-se na constituição do que no homem, enquanto ser social e individual, lhe permite a constatação de uma identidade colectiva regulada a princípios axiológicos e éticas, que satisfazem ao mesmo tempo a edificação e a construção do seu movimento interno, i.e., a realização da consciência saudosa em toda a sua plenitude. Partiremos, portanto, do pressuposto que a tradição apenas se ritualiza na medida exacta da seu sentido de autenticidade ontológica; de outro modo sabemos que o ritual que perde o conteúdo esotérico do saber, intrínseca à tradição, tende cedo ou tarde a desaparecer ou a desfigurar-se. A exemplo recolheríamos a experiência ritualizada do cristianismo católico cuja tradição se cruza, tal como nas origens, com outras manifestações do mágico e do sagrado, numa perda de referências identificativas aos seus conteúdos originais. Com efeito, não se pode ritualizar, senão como paradoxo, o que não é interno e seguramente um saber de origens, cuja lógica não se compraz às determinações do tempo sequencial e lógico.

A tradição convive com esse tempo, suporta-se exactamente na sua isotropia, na unidade ou simetria, e, nunca teve passado, presente ou futuro, porque sempre assim é vivo e sincrético através do ritual de evocação, cujo saber esotérico mantém as linhas de fidelidade com uma lógica simbólica e com um *Logos Poético* vivificante. Foi e será dentro de uma memória viva colectiva que os princípios da tradição se afirmam e afirmarão. A este nível a memória reproduz, como numa cadeia de ADN os eixos paradigmáticos desse saber.

Do mesmo modo, é dessa memória, desse saber vivo, que é sentir, que os princípios ontológicos se guardaram, [a saudade durante séculos entre galegos e portugueses poderíamos pensá-la como esse saber da tradição que não raras vezes se manifestou como pensamento profético, como fórmula de dissulação, a *Verhelung* (Kant, *Conflito das Faculdades*)]. A tradição permite- à história o dar-se do Sentido (Lévinas *op. cit.*), e, a teoria da história não a nega, e do mesmo modo o seu desempenho profético, tem acento na filosofia entendendo-a como principal cura, a *Sorge* (heideggeriana) que permite, por momentos, ultrapassar o curso incorrecto dos acontecimentos, menos justos, às verdades mantidas na memória humana e na tradição.

A saudade tem este papel, essa espécie de *Sorge*; um efeito, por vezes de *dissimulação*, quando se torna profética, mas o que lhe é peculiar, é a aliança com a memória e a tradição, como saberes esotéricos – noética ou gnose pura, de um conhecimento que apenas se pode simbolizar. As saudades, são a lembrança e o desejo que acabam a evocar a relação separada, a da unidade, a da verdade, da harmonia, da paz –, as saudades são a reclamação da justiça social, da permanência do belo, a saudade do Logos Poético, cuja lei é visível pela figura do Amor.

A importância da saudade deve entender-se assim como a *evocação* da tradição, como o avivamento da memória, que já compreendeu a harmonia cósmica universal ... Esta é a memória que portugueses e galegos transportaram intacta até hoje, talvez a que fez Pascoaes compreender que cedo ou tarde o "alto valor da saudade", como exigência de "Regresso ao Paraíso", despontaria, talvez o mesmo que teria feito Pessoa deixar-nos essa "Mensagem" ...

De resto, nas sociedades contemporâneas a memória é curta e instrumentalizada, importa, compreender a *saudade* que mais além da memória, deseja, evoca, e transforma...e que, no anseio de reencontro ontológico do humano ele mesmo, e, na busca lógica de uma ordenação social que perdeu sentido, compreenda em definitivo, o que em Tazl e Malinowsky já se pode ler como: "A história dos inícios é sempre um cantar mítico da *tradição*".

## Notas

<sup>1</sup>Referência à obra *A Nova Aliança* (Prigogine, 1983) onde é proposta uma aliança, há muito perdida, entre o homem e a natureza. É, aqui, apontada à ciência clássica, desde a partida de Galileu e de Descartes, a responsabilidade dessa separação que o Mecanicismo (sob o qual se traçou as linhas da modernidade), consolidou.

Importará, agora, na perspectiva do autor, restabelecer essa aliança perdida sem a qual se corre o risco de não haver conhecimento. Prigogine, compreendendo os efeitos da entropia, não como degenerescência de um sistema mas como garantia da continuidade da vida dos sistemas, altera a perspectiva do 2.º Princípio da Termodinâmica que preconizou, como é sabido, influências decisivas em todos os campos do saber, desde as ciências sociais às ciências físicas, passando pela expressão artística e literária. *A Nova Aliança* vem, assim, dar resposta ao trabalho de Jacques Monod, *O Acaso ou a Necessidade*.

<sup>2</sup>Tradução nossa.

<sup>3</sup>Para que se entenda a definição científica de Irreversibilidade e do modo com esta pode sustentar a ideia de que são os fenómenos irreversíveis responsáveis pela ideia de um tempo evolutivo e não degenerescente, Prigogine recolhe experimentalmente o papel que desempenha a instabilidade dos estados quânticos excitados. Assim, partindo do fenómeno de entropia, Prigogine vai precisar que ainda que a demonstração do 2.º Princípio se verifique este se pensou sempre como um sistema submetido a uma construção térmica que, por sua vez, cria uma dissipação, um aumento de entropia ou seja uma mudança para a ordenação, ordem e desordem aparecem, ai, à vez. O que parece, agora, necessário é compreender que sobre a ideia clássica de que à ordem corresponde o equilíbrio e à desordem o não-equilíbrio, é necessário acrescentar que no estado considerado de não-equilíbrio está presente um altíssimo grau de ordenação: «La turbulencia es un fenómeno de altísima estructuración, en lo cual millones y millones de partículas se insertan en un movimiento extremadamente coherente» (1993: 49). O Universo do não-equilíbrio é por constatação um universo coerente. As *estructuras dissipativas* presentes num sistema instável, recolhem ao exemplo já clássico dos vórtices (Bénard); a conclusão é de que estes comprovam a “bifurcação” que cria o aparecimento de novas estruturas, as estruturas de não-equilíbrio, assim, chamadas de *estructuras dissipativas*. Assim, «el no-equilibrio, constituye el dominio por excelencia de la multiplicidad de soluciones» (idem: 50); e, «En una reacción química sabemos que se producen fluctuaciones sin cesar. Hay siempre, aquí o allá, un poco más o un poco menos de compuesto, dado de lo que sería su concentración media. Sin duda para un estado próximo al equilibrio, este hecho es insignificante: las fluctuaciones mueren, y el ambiente vuelve a un estado homogéneo. Pero en una situación alejada del equilibrio puede producirse lo contrario: en vez de comprobar un retorno al estado inicial, vemos una amplificación de las fluctuaciones, y esta amplificación lleva a una nueva situación, que dá lugar a una série de posibilidades variadas que hoy, en día la física apenas solo empieza a explorar» (idem: 51).

<sup>4</sup> Naturalmente que a *desconstrução* (Derrida) com que invariavelmente se joga na apreciação filosófica da narratividade, enquanto pressuposto de existencialidade, partirá à vez sob uma outra perspectiva de tempo que não subtraia o princípio da sua não progressividade. Com efeito, o que se sugere agora apresentar no quadro mental da actualidade, é que a própria *desconstrução* não poderá prescindir de uma outra concepção de tempo.

<sup>5</sup> Referimo-nos, a propósito a alguns pensadores, que defendem a concepção de tempo *tenseless*: Grunbaun, Smart, Mellor, Roussel, Godel, entre outros, por oposição a um outro grupo de pensadores que citamos: Newton, Capek, Broad, Reichenbach, Schlesinger, Witrow, Prior, Sellars, entre outros que defendem uma concepção *tensed* (apontamento coligido do Seminário

do Curso de Doutoramento de Sebastian Toledo *El Tiempo Cuestiones Científicas y Filosóficas*, Universidade de Salamanca, Faculdade de Filosofia e Faculdade de Física, Salamanca, 1995).

<sup>6</sup>Apontamento coligido do Seminário do Curso de Doutoramento de Sebastian Toledo *El Tiempo Cuestiones Científicas y Filosóficas*, Universidade de Salamanca, Faculdade de Filosofia e Faculdade de Física, Salamanca, 1995.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES (1990) Física.Vol II . Paris, B-Letreselles.
- BERGSON, H., (1988) Ensaio sobre os da imediatos da Consciência. Setenta.Lisboa.
- CARVALHO, J. (1950) XIII Congrso Luso-Espanhol. Lisboa
- COSTA, D.P., (1986). 'Saudade unidade Perdida unidade reencontrada'. F.S. I.N.C.M. .Lisboa.
- GOULD, S. J., (1992) La flecha del tiempo. Editorial. Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1989) Ser e Tempo.Vozes. Petrópolis.
- HEIDEGGER, M., (1973).Carta sobre o Humanismo. Lisboa. Ed. Guimarães Editores.
- HEIDEGGER,M., (1985) Problememes fondamentaux d la phenomenologie. Galimard. Paris.
- HORWICH, P. (1978). Asymmetries in Time.. MIT. Cambridge.
- LIMA, (1986). ' Reflexões sobre a consciência saudosa' F.S. I.N.C.M. .Lisboa.
- MANZANO, A G., (1995). Filosofia Natural de las cosmologias relativistas. U.P.S. Salamanca.
- MAUSS, M., (1969) Oeuvres t. III, ed. minuit, Paris.
- PRIGOGINE, I., (1993) El nacimiento del Tiempo.
- ZAMBRANO M., (1993). Filosofia y Poesia. Antróphos. Barcelona.

## ROMANCE E SOCIEDADE NO PORTUGAL DO SÉCULO XX

Luís MARTINS

*Cultivado com mestria por autores bem favorecidos pela estima pública - Antero de Figueiredo, C. Malheiro Dias, João Grave, Júlio Brandão, Campos Monteiro, Manuel Ribeiro, Sousa Costa, Vieira da Costa, M. Silva Gaio, Aquilino Ribeiro, Ferreira de Castro, Assis Esperança, João Gaspar Simões, M. Campos Pereira, Joaquim Paço d'Arcos, Nuno de Montemôr, etc. - o romance português moderno poderia constituir uma biblioteca selecta de obras fundamentais, consagradas pela critica, pela leitura e pela tradução, mas ainda se move sob o signo de Eça de Queiroz. Repete ainda a técnica do realismo, tal como se cristalizou na obra do grande escritor.*

Fidelino de Figueiredo, *Depois de de Eça de Queiroz ...*, S. Paulo, Ed. Classica-Cientifica, 1943, p. 48.

*PERGUNTA: Costuma dizer-se que a pior coisa que aconteceu à poesia portuguesa foi o Pessoa.*

*RESPOSTA: Como ao romance português foi o Eça de Queirós. Só a partir de trinta e tal (193, nosso) é que a literatura portuguesa se começou a tornar independente do Eça de Queirós, que enalacrrou o romance durante trinta ou quarenta anos. É o defeito dos grandes escritores, fazem o deserto à volta deles.*

Entrevista de Francisco Frazão e Mariana Vieira a Augusto Abelaira, "O Trabalho do Ócio - Entrevista com Augusto Abelaira", in revista *Abril em Maio*, n.º 01, Lisboa, s/d (2000), Ed. Abril em Maio, Associação Cultural, p. 9.

### I. - 4 Fases do Romance Português no século XX\*

De um modo sintético, fazemos um percurso sobre a história do romance português do século XX, debruçando-nos sobre algumas das categorias e dos temas narrativos que lhe têm sido intrinsecamente constituintes e evidenciando como os mesmos se foram estruturalmente alterando ao longo deste século.

---

\* Este artigo é parte integrante do estudo que desenvolvemos ao longo do ano de 2000 como membro do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares. A investigação, na sua totalidade, será publicada pela editora Campo das Letras, em Junho de 2001, e intitula-se *Geração de 90 - Romance e Sociedade no Portugal Contemporâneo*.

1.1. – *Análise da Evolução de alguns Temas e Categorias Narrativas*

Não nos interessa teorizar de um modo formal ou especulativo o importantíssimo papel que as categorias de tempo e espaço desempenham no romance, mas demonstrar, de um modo breve e avulso, que a sua representação na estruturação do romance português sofreu profundas alterações ao longo do século XX. Propomo-nos fazer uma breve viagem através de alguns textos dos mais conhecidos romancistas portugueses do século XX, permitindo assim evidenciar, de um modo prático, como a construção da narrativa se modificou radicalmente.

Começemos, por exemplo, pela análise da representação e descrição literárias de um **largo**. Debrucemo-nos sobre três textos importantes, que apresentaremos cronologicamente. O primeiro texto pertence a Manuel da Fonseca, *O Fogo e as Cinzas*, (1953, p. 23)

*Antigamente, o Largo era o centro do mundo. Hoje, é apenas um cruzamento de estradas, com casas em volta e uma rua que sobe para a Vila. O vento dá nas faias e a ramaria farfalha num suave gemido, o pó redemoinha e cai sobre o chão deserto. Ninguém. A vida mudou-se para o outro lado da vila.*

*O comboio matou o Largo. Sob o rodado de ferro morreram homens que eu supunha eternos. O senhor Palma Branco, alto, seco, rodeado de respeito. Os três irmãos Montenegro, espadaudos e graves. Badina, fraco e repontão. O Estroina, bêbado, trocando as pernas, de navalha em punho. O Mã Raça, rangendo os dentes, sempre enraivecido contra tudo e todos. O lavrador de Alba Grande, plantado ao meio do Largo com a sua serena valentia. Mestre Cabral. Ui Cotovio, rufião, de caracol sobre a testa. O Acácio, o bebedola do Acácio, tirando retratos, curvado debaixo do grande pano*

O espaço “largo” é apresentado em Manuel da Fonseca segundo os cânones do romance clássico do século XIX, ou seja, segundo a herança do realismo queiroziano: existe um espaço físico bem determinado, que o narrador descreve como um fiel espelho, e existe um tempo cronológico bem delimitado, que, no seu passar-se, vai permitindo o aparecimento de um conjunto de alterações na estrutura que relaciona os diversos conteúdos do espaço. A descrição é apresentada ao leitor segundo um estilo realista: o narrador habita fora do texto e apresenta as coordenadas do espaço e as transformações do tempo através do jogo inter-relacional das personagens.

Filosoficamente falando, **existe um Eu permanente, fixo, uma identidade, que narra uma Substância exterior, também ela fixa e permanente que, como todas as substâncias, encontra-se sujeita a modificações contínuas, a novas qualidades, que o Eu narrativo vai desdobrando temporalmente para o leitor.**

Vejamos agora um outro texto sobre o mesmo tema, o **largo**, retirado de *O Delfim*, de José Cardoso Pires (1968, p. 31):

*O largo. (Aqui me apareceu pela primeira vez o Engenheiro, anunciado por dois cães.) O largo:*

*Visto da janela onde me encontro, é um terreiro nu, todo valas e pó. Grande de mais para a aldeia - é facto, grande de mais. É inútil, dir-se-á. Pois, também isso. Inútil, sem sentido, porque raramente alguém o procura apesar de estar onde está, à beira da estrada e em pleno coração da comunidade. Tal como um prado de cardos, mostra-se agressivo, só domável ao tempo; e se não pica repele, servindo-se das covas, dos regos das chuvas ou da poeirada dos estios. Um largo, aquilo a que verdadeiramente se chama largo, terra batida, tem de ser calcado por alguma coisa, pés humanos, trânsito, o que for, ao passo que este aqui, salvo nas horas da missa, é percorrido unicamente pelo espectro do enorme paredão de granito que se levanta nas traseiras da sacristia. Diariamente, ano após ano, século após século, essa muralha, mal o sol se firma, envia a sua sombra para o terreiro, arrastando uma outra, a da igreja. Leva-a envolvida, viaja com ela pelo deserto de buracos e de pó, cobre o chão, arrefece-o, e ao meio-dia recolhe-se, expulsa pelo sol a pino. Mas a tarde é dela. À tarde a sombra recomeça a invasão, crescendo à medida que a luz enfraquece. Tão escura, observe-se, tão carregada de hora para hora, que parece uma mensagem antecipada da noite; ou, se preferirem, uma*

Neste texto de Cardoso Pires, o que de imediato ressalta é, justamente, tanto a ausência de um eu fixo e majestático como de uma substância exterior fixa e permanente, ou seja, o estatuto do narrador em Manuel da Fonseca, que dominava o tempo, o espaço e a história, foi expulso de *O Delfim*. Agora, abunda o perspectivismo: a narração é interrompida para se apresentar um facto de memória; depois, o largo não é apresentado por um eu universal, mas por um eu localizável e perspectivável: "da janela onde me encontro"; ainda, a substância do largo não é tomada por si, mas comparada com a aldeia: "Grande demais para a aldeia"; por outro lado, o largo não é evidenciado como, por exemplo, desértico (ninguém lá se encontra), que seria uma característica objectivável, mas ao modo do ponto de vista de quem o observa e classifica como "inútil".

Assim, comparando os textos de 1953 e 1968, **podemos concluir que ao eu narrativo sucederam-se os eus narrativos, à visão única e sábia da narração sucederam os perspectivismos cépticos e relativistas e à substância fixa e exterior ao eu narrativo sucederam-se os múltiplos modos de abordagem da realidade consoante as inclinações ideológico-mentais do narrador.**

Saltemos agora para 1991, ano de edição do romance *A Casa Eterna*, de Hélia Correia (p. 25):

*Estou, como ele, no largo de Amorins. Estou, como uma criança na areia, procurando-lhe o rasto para colocar os pés exactamente onde ele os colocou. Segurando uma mala e tendo muito frio.*

*Transformá-lo agora em personagem é não o encontrar e tecer uma espécie de glosa à sua volta.*

*Eis o pequeno largo de Amorins com os seus bancos verdes e a sua japoneira. É Março, porém Álvaro chegou em pleno Verão. Não foi isto que viu, mas os tons sujos, a relva ressequida. O casario em volta estaria chispando, provocaria dor. De modo que ele seguia recolhido, separado das coisas pelo seu sobretudo, como se em volta houvesse apenas gelo, um azul estonteante, de planície.*

*Teria ele já esquecido o caminho de casa? Ainda assim não iria, como eu, perguntá-lo a este homem à porta do café. Seguiria o seu rumo, por aproximações, fechando grandes círculos, num tanteio de pássaro.*

Face a este texto, escrito na transição entre as décadas de 80 e 90 e publicado em 1991, constatamos que o perspectivismo do narrador se encontra confundido ou mesmo quase identificado com o perspectivismo da personagem, que ambos nada dominam do ponto de vista do saber (o narrador parece saber tanto como a personagem), que a categoria do tempo é superior ou dominante face ao espaço, o que significa que as qualidades dos objectos (o modo como o largo se apresenta ou se dá a ver em cada mês) são narrativamente mais sólidas do que a substância do próprio objecto fixo (o largo em si mesmo) detentor destas qualidades; finalmente, que o narrador e a personagem parecem perdidos num labirinto de passos em volta de que se desconhece a saída.

Assim, **entre as décadas de 50 (Manuel da Fonseca), de 60 (Cardoso Pires) e as décadas de 80/90 (Hélia Correia), e independentemente de ideologias políticas estruturadoras da mensagem de cada romance, algo de profundamente revolucionário aconteceu na história do romance português.**

Antes de evidenciarmos os elementos constituintes dessa mudança profunda, continuemos a analisar, sob a relação tempo-espaço, mais alguns autores e romances portugueses do século XX. Leiamos a pág. 43 de *A Selva*, de Ferreira de Castro (1930):

*Quando o grupo chegou ao embarcadero, o «Justo Chermont» vivia as suas últimas horas de prisioneiro do cais. Os olhos da malta negrusca, subitamente especada por ordem do condutor, vasculharam o barco de lado a lado, varando-lhe os dos conveses, ambos encharcados de luz: a de cima, discreta, muito suave; a de baixo, a*

*jorros, iluminando os negros porões, lam em fain intensa as vagonetase os guindastes, todos conduzindo para bordo a carga que o «Justo Chermont» devia transportar. Ouviam-se vozes fortes de comando, baques surdos, ruídos dispaes – e, ao longo da muralha, entre sombrase claridades, havia o mesmo movimento rumoroso, junto dos outros vapores atracados. Mas, no meio de todos eles, o «Justo Chermont», orgulho da Amazon River antes dos «vaticanos» de proa de cetáceo, pesados e ronceirões, tinha solene primazia, com as duas chaminés altivas e comprimento invulgar, que o tornavam admirado onde quer que passasse.*

*O convés superior, reservado aos passageiros: de primeira classe, apenas ao centro se fechava por curta fila de camarotes; a popa abria-se dum lado a outro e jantar ali, na longa mesa onde branqueava a toalha e rebrilhavam cristais de copos e garrafas, ou adormecer embalado numa rede, sob a brisa tépida das noites amazonenses, devia ser regalo de truz, inesquecível por muito que se vivesse.*

*Já lá se encontravam, ainda de chapéu na cabeça, entre*

Esta página de Ferreira de Castro ilustra-nos de um modo perfeito a relação entre espaço e tempo no romance português da primeira metade do século XX: ali é dito existir um barco, com um nome, uma identidade (a substância fixa e permanente), existir um espaço maior (embarcadouro, porto, cidade) onde o barco se encontra; existem outros barcos, mas “Justo Chermont” sobressai entre todos pelas suas qualidades, tonando-se o protagonista da página (“Mas, no meio de todos eles ...”); existe um movimento dentro e fora do barco e existe um tempo que marca esse movimento (primeira frase do texto). Ou seja, escrever é aqui, em Ferreira de Castro, entre as décadas de 20 e 30, **como pintar um retrato ou criar no espelho da memória e da imaginação a imagem de uma realidade substancial fixa e duradoura; e a própria linguagem, moldada sintactica e semanticamente sob a dominância do realismo, reflecte a estabilidade enquadadora do todo da escrita: categorias da realidade (tempo, espaço, substância, acidentes, qualidades ou modos da substância) são transpostas para as categorias estáveis da gramática (tempo, modo, verbo, substantivo, adjectivo, ...)** que, por sua vez, **enquadram as categorias da linguagem escrita, apenas incomodadas por uma ou outra inovação proveniente da linguagem oral** (“regalo de truz”).

Ainda nesta década de 20, se recuarmos a 1922 e à edição d’*O Malhadinhas* (p. 27), de Aquilino Ribeiro, encontramos exactamente a mesma figuração categorial, agora intervalada com mais ligeireza na escrita, maior grau de oralidade, menos solenidade burguesa na prosa, mais regionalismo:

*Era pelo mês de Abril, na semana da Pascoela, quando se vêem pelos caminhos, assomando nos altos, desaparecendo nas baixas, as garnachas negras dos padres. Lá vão, às vezes dois até três, ou sòzinhos com o arrieiro à frente, a cavalo de suas*

*horsas rabonas, de igreja para igreja a confessar. Já floria o alecrim e a alfazema, e ao passar na cabeceira dos quintais o seu rescendor alagava os ares muito lavados das chuvas e escaioladinhos de sol. Tupa, tupa no cavalicoque, olhos aqui no cereal todo verde, além no monte a vestir pelagem nova, ou nas águas, que nunca como nesta altura do ano são folgazonas, desgarradas pelos caminhos, a lançarem-se às cegas dos cômodos, sôfregas nos próprios corgos, e tão alegres que convidam à alegria, tupa, tupa, a minha maluqueira foi amainando. Aboletei-me essa noite no Castro, em casa dum amigo que me forneceu o necessário para o negócio, e mal os galos cantaram a primeira vez pus-me a pé. Dali até Arouca são sete léguas das velhas, por barrancos, onde nem reis nem ministros, que eu saiba, romperam os sapatos, e tratei de picar. Ainda restava orvalho da manhã à beira das paredes, e já eu atravessava as serras malditas que parecem estar ali de propósito a esconder de olhos maus aquela abençoada bacia do Arda. À vista do convento, meti à desbanda, por um atalho, aconselhado pelo rifão: guar-te de homem de vila como de cão de fila, direito*

Embora diferente quanto à constelação lexical, este texto de Aquilino Ribeiro reflecte um mesmo mundo temporal e espacial estabilizado, dotado de categorias fixas e permanentes (um Eu exterior ao texto e uma Substância real passível de ser reflectida no texto), inalteráveis na sua essência e que podem sempre ser objectiváveis.

Na história da literatura portuguesa presumimos não existir texto que esteticamente tenha elevado esta relação absoluta entre espaço e tempo a um nível tão harmónico como a primeira página de *Abelha na Chuva* (1953), de Carlos de Oliveira:

Pelas cinco horas duma tarde invernosa de outubro, certo viajante entrou em Corgos, a pé, depois da árdua jornada que o trouxera da aldeia do Montouro, por maus caminhos, ao pavimento calcetado e seguro da vila: um homem gordo, baixo, de passo molengão; samarra com gola de raposa; chapéu escuro, de aba larga, ao velho uso; a camisa apertada, sem gravata, não desfazia no esmero geral visível em tudo, das mãos limpas à barba bem escanhoada; é verdade que as botas de meio cano vinham de todo enlameadas, mas via-se que não era hábito do viajante andar por barrocais; preocupava-o a terriça, batia os pés com impaciência no empedrado. Tinha o seu quê de invulgar: o peso do tronco roliço arqueava-lhe as pernas, fazia-o bambolear

A hora, o mês, a estação do ano, a vila, o modo como o espaço é percorrido, as consequências no aspecto da personagem, a descrição física e psíquica deste – tudo em menos de 20 linhas e, ainda por cima, mantendo o mistério da expectativa romanesca, não citando o nome da personagem descrita ('Certo viajante'). É, de facto, uma das mais belas páginas da história da literatura portuguesa.

É o que pode designar-se por **uma página esteticamente perfeita, tão perfeita que pode ser considerada, mesmo, como a sin-**

**tese da totalidade do modo de escrita narrativa da primeira metade do século XX segundo o enquadramento categorial já descrito: existe um Eu, existe uma Substância exterior e existe uma visão que permite uma relação de identificação entre a realidade humana e natural e a estrutura espacial e temporal do romance.**

A este modo de construção estética do romance, fundado em categorias fixas e permanentes, designaremos por **Realismo Substancialista**, independente do estilo do autor ser mais directo (terra a terra – Alves Redol, por exemplo) ou mais subjectivo (Carlos de Oliveira, José Régio, por exemplo), querendo com tal afirmar que nesta construção estético-literária poderemos sempre tirar a prova da realidade, tirando o dedo da linha do texto, apontar para a realidade exterior transcrita e dizer "Ei-la!", provando-se assim a intermutabilidade entre texto e realidade. Com raríssimas excepções (algum Raúl Brandão, *Livro do Dessassossego* de Fernando Pessoa, textos de surrealistas, por exemplo), a literatura portuguesa da primeira metade do século XX foi indubitavelmente realista e substancialista, o que significa que, setenta anos depois, as polémicas entre "presencistas" e "neo-realistas" parecem-nos mais movidas por interesses ideológicos do que por concepções filosóficas de carácter estético, já que, **sejam uns, sejam outros, obedecem a um mesmo fundo categorial de indole realista, ou seja, pertencem a um mesmo mundo ordenado categorialmente entre a solidez de um eu permanente e a solidez de uma realidade exterior substancial igualmente permanente.** Se o estilo de José Régio é diferente do do primeiro Fernando Namora (até à década de 60), se este escreve como pinta e aquele escreve prosa mantendo alguma liberdade poética subjectiva na sua própria prosa, a filosofia e a gramática por que ambos vêem e lêem o mundo é exactamente a mesma e funda-se, tal como as obras da quase totalidade dos romancistas portugueses da primeira metade do século XX, em 5 pontos comuns:

### **Realismo substancialista**

- 1 – O texto reflecte a realidade (exterior ou interior);
- 2 – A estrutura do texto reflecte a estrutura da realidade (as categorias são as mesmas)
- 3 – O tempo do texto reflecte a ordem do tempo real (cronológico);
- 4 – Portanto, existem homologias entre texto e realidade;
- 5 – Estrutura sintáctica do texto reflecte a estrutura categorial da realidade (visão aristotélica e/ou kantiana do texto):
  - Um Eu fixo e permanente;
  - Um Objecto fixo e permanente.

Na história do romance português do século XX caberá à década de 60, como em 1.2. se provará mais detalhadamente, o rompimento com esta plena e perfeita estabilidade relacional entre todos os elementos do texto (tempo, espaço, acção, personagens), que espelhava a visão de uma relação harmónica entre todos os elementos da realidade. E o que constatamos, como prenúncio desta radical alteração, que trará doravante a instabilidade categorial ao romance português, é que duas obras maiores publicadas ao longo da década de 50 antecipam já toda a revolução que verdadeiramente só se iniciará na década de 60. Trata-se de *A Sibila* (1954), de Agustina Bessa Luis, e de *Aparição* (1959), de Vergílio Ferreira. Não sem obedecerem a um cânone com reminiscências realistas, estes dois romances operam uma fortíssima cisão entre tempo e espaço, ou seja, as estruturas temporais entram em ruptura com as estruturas espaciais forçando o narrador a multiplicar-se em variadíssimos processos de montagem narrativa de modo a poder dar conta da complexíssima estrutura da realidade. A antiga realidade substancial estável, permanente e fixa (apenas movente e alterável por via de qualidades adjacentes), estilhaçou-se e, agora, co-existem em Agustina e em V. Ferreira inúmeras realidades entrecruzadas, cada uma delas constituindo, com o seu tempo e as suas personagens, um mundo narrativo à parte, ao desdobramento do qual (mundos) se dá o nome de romance. Ninguém melhor do que Óscar Lopes [in A. J. Saraiva e Óscar Lopes, *Hist. da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, s/d. (16.ª edição), p. 1146] deu conta desta irrupção das múltiplas histórias numa história, da fragilidade ontológica das personagens e do desdobramento quase infinito do tempo em *Sibila*, e, por isso, permitimo-nos transcrever a sua abalizada sentença sobre este romance: "A vocação de facto excepcional de Agustina Bessa-Luis não é do romance como figuração de um mundo social, psíquica ou esteticamente coeso, mas a de colher momentos de surpreendente micro-rigor e irradiação instrutiva, quer em percepções objectivas, quer em vivências interpessoais, quer em formas e sabedoria ancestral que, precisamente, ponham em causa qualquer forma de ordem ou de inteligibilidade aceite: (...) a narração é feita de reiteradas corridas para (uma) intuição lucilante, relegando qualquer relevância de continuidade pessoal ou ambiental, qualquer hierarquização plausível do acessório ao essencial narrativo, qualquer esquema óbvio de sequenciação; (...) o rumo narrativo salteia e ziguezagueia do modo mais surpreendente, como em busca de pontos fusíveis por incandescência (...), de qualquer modo, nenhum grande fôlego realista - antes o mito de forças ocultas e contagiantes, antes o magnetismo pessoal, ante os mistérios eleusinos ou demoniacos".

Por outro lado, em V. Ferreira o tempo diegético é sempre envolvido por outro tempo, um tempo imemorial e eterno, plasmador das intenções humanas na sua máxima insignificância face à voragem de um absoluto. Porém, é pela ausência deste Absoluto (Deus, o sentido da História, o Destino de um homem, ...) que apenas

de uma memória de raízes parece emergir reminiscentemente, que *Aparição*, romance tão realista quanto egotista, prende o leitor. Diferentemente de A. Bessa Luís, não se trata de cruzar tempos reais, artificializando ou humanizando o tempo físico; trata-se, sim, de conferir ao tempo real e ao espaço em que este se movimenta o estatuto de **pobreza ficcional** que a representação imediata da realidade possui – a representação mimética da realidade torna-se em si desinteressante quando não contaminada por esse fulgor imaginoso da consciência que permite transfigurar a realidade em arte, sucumbindo esta e absolutizando aquela. Depois de *Húmus*, de Raul Brandão, *Aparição* constitui um dos mais altos cumes do reino da consciência na ficção portuguesa do século XX, ultrapassando definitivamente a fase realista e substancialista desta. É o que desde logo constatamos na primeira página:

*Sento-me aqui nesta sala vazia e relembro. Uma lua quente de Verão entra pela varanda, ilumina uma jarra de flores sobre a mesa. Olho essa jarra, essas flores, e escuto o indicio de um rumor de vida, o sinal obscuro de uma memória de origens. No chão da velha casa a água da lua fascina-me. Tento, há quantos anos, vencer a dureza dos dias, das ideias solidificadas, a espessura dos hábitos, que me constrange e tranquiliza. Tento descobrir a face última das coisas e ler aí a minha verdade perfeita. Mas tudo esquece tão cedo, tudo é tão cedo inacessível. Nesta casa enorme e deserta, nesta noite ofegante, neste silêncio de estalactites, a lua sabe a minha voz primordial. Venho à varanda e debruço-me para a noite. Uma aragem quente banha-me a face, os cães ladram ao longe desde o escuro das quintas, fremem no ar os insectos nocturnos. Ah, o sol ilude e reconforta. Esta cadeira em que me sento, a mesa, o cinzeiro de vidro, eram objectos inertes, dominados, todos revelados às minhas mãos. Eis que os trespassa agora este fluido inicial e uma presença estremece na sua face de espectros... Mas dizer isto é tão absurdo! Sinto, sinto*

Como se lê, todos os sinais da realidade servem, não como substâncias duradouras, mas como indícios para a descoberta da “face última das coisas e bem aí a minha verdade perfeita”; não se trata de fazer equivaler substantivo gramatical e objecto substancial (eu – linguagem – realidade), ou seja, não se trata de descobrir a verdade real em conformidade com o pensamento, mas, sim, de descobrir kierkegaardianamente, existencialmente, a “minha verdade perfeita”, aquela pela qual eu viverei e morrerei. O que faz aqui o realismo substancialista da primeira metade do século se agora a substância ou a realidade exterior explodiu face a um eu ou uma consciência que se redescobre como fonte e motor da verdade? Para os novos escritores a partir desta década, a que propósito o neo-realismo e o subjectivismo da “Presença” continuarão anunciar mundo novos se mundos assim só podem existir se forem constituídos pelo que de mais irreduzível

e singular existe em cada indivíduo, ou seja, o individualismo da memória e da consciência pessoais e o individualismo da genealogia cultural que cada autor, sem fazer caso da cronologia da história da literatura, para si próprio promove? Onde estão agora essa realidade fixa e exterior e esse eu sempre idêntico que tão bem se transfiguravam em obras de arte? *Sibila* e *Aparição*, de dezenas de romances publicados ao longo da década de 50, estatuem-se como momentos de uma ruptura estética relativamente às categorias de tempo e espaço, ruptura que não mais permitirá que se possam criar em Portugal, com sucesso duradouro, romances escritos à moda de Eça, de F. de Castro, de J. Régio, de Miguel Torga, de A. Redol, de Joaquim de Paço d'Arcos. A partir de agora e com muita força, não existirá mais espaço unívoco, contínuo e sucessivo, lógico, coerente, formando uma unidade com o tempo cronológico. Simbolicamente, como que o título que Fernanda Botelho publica em 1958, *Calendário Privado*, nos ilustra como a partir da década de 50 cada autor possui o seu tempo próprio, incomunicável com o tempo físico comum.

E a verdade é que logo no início da década de 60 surgem três novos autores editando três romances cujos conteúdos não só estilham as antigas categorias absolutas de tempo e espaço como as pulverizam de todo, alterando radicalmente a imagem literária construída pelo romance português da primeira metade do século XX: *Os Pregos na Erva*, 1962, de Maria Gabriela Llansol, *Rumor Branco*, 1962, de Almeida Faria, e *Os Passos em Volta*, 1963, de Herberto Helder. Estes três romances vão desenhar, em conjunto, um novo período da história do romance português, que se arrastará até aos finais da década de 80, embora o seu período brilhante termine nos finais da década anterior. Simbolicamente, depois de 20 anos de forte pujança, fecharíamos esta fase com a publicação, em 1977, de *Manual de Pintura e Caligrafia*, de José Saramago, ou, se quisermos continuar a valorizar continuadores deste tipo de construção romanesca, fechá-la-íamos com a publicação, em 1988, de *Matriz*, de Yvette Centeno.

**Assim como, em toda a Europa, a década de sessenta se afirma enquanto contestação aos valores dominantes nas décadas anteriores (movimento Hippie, Maio de 68, Brigadas Vermelhas, Festivais de Rock, ...), assim também a literatura daquele período, em Portugal, se afirma como contestação dos modos dominantes de criação literária prevalecente nas décadas anteriores** ('Presencismo', neo-realismo, catolicismo na vertente Francisco Costa, ...). Contestação por contestação, pensamos ser melhor não atribuir nenhuma designação positiva a esta fase literária já que, francamente, nela apenas encontramos, ou autores que, vista a história da literatura como um todo, se encontram temporalmente muito perto de nós para que tenhamos da sua obra um juízo crítico objectivo, ou autores cujos textos, intencionalmente ou não,

parecem animados por uma pulsão de desconstrução das estruturas e categorias que enformaram as diversas narrativas publicadas anteriormente, como o esquema apresentado em 2.2. sobre a relação romance-sociedade pretende evidenciar. Assim, os romances publicados ao longo das décadas de 60 e 70 (arrastando-se um pouco pela década de 80 para alguns autores que continuam a escrever do mesmo modo) só podem ser entendidos à luz dos romances publicados na primeira metade do século, já que não só são destes a sua negação contraditória e estrutural, como, inclusivamente, vista a literatura como um todo, pouco ou nada avançam esteticamente senão enquanto pulsão de desconstrução.

Os 5 pontos apresentados seguidamente (que devem ser confrontados pelo leitor com os 5 pontos apresentados como caracterização do realismo substancialista) esclarecem melhor, pela positiva, o que temos vindo a tentar explicar:

### **Desconstrução do realismo substancialista**

- 1 - Autonomia semântica e sintáctica do texto face à realidade exterior;
- 2 - Incorporação da realidade exterior na lógica do sujeito - memória, imaginação, sentimentos diversos do sujeito prevalecem sobre a lógica da realidade exterior, forçando esta, no texto, a adaptar-se;
- 3 - O texto é dominado por um tempo interior - cruzamento das três dimensões e/ou fragmentações do tempo em instantes eternos;
- 4 - Estatuto da realidade é o de ser inspirador do texto, mas não domina este;
- 5 - Estrutura sintáctica do texto reflecte o pensamento anti-categorial de Nietzsche: - Não existe um eu fixo e permanente; - Não existe um objecto fixo e permanente senão ilusoriamente.

Tentando provar o que acima afirmámos no quadro, vamos dar vários exemplos sugestivos. Neste período, a **história narrada**, como motor da acção e concentração temporal e espacial das personagens, ou desaparece do romance ou perde a sua pertinência face às derivações retóricas do narrador. O eu, a consciência do narrador, através da memória e da imaginação, permite-se sobrevoar o tempo físico, libertando o texto dos constrangimentos da substancialidade espacial e operando uma fusão entre tempos e espaços constitutivamente humanos e, portanto, desobedientes a uma intrínseca lógica da realidade. Se tomarmos como exemplo paradigmático a pág. 73 de *Maina Mendes* (1969), de Maria Velho da Costa, constatamos que as 5 características enunciadas estão todas presentes nessa página:

*Como todo o ar contido entre as quatro paredes forradas de damasco ouro e o estuque rico no pouco que dele deixa entrever o fulgor das muitas velas acesas, e seus reflexos no vidro cortado em pingentes, e nesta esfera burilada exactamente ao centro, e ainda no soalho, onde do lado de dentro está o mesmo negro traçado de branco do brilho dos sapatos afiladíssimos nestes pés aqui, como o ar é de ouro. Não um ouro novo, mas aquecido já por outras noites de vela e pelo aprumo batido, ainda esmorecido agora dos homens, douradas as caras e mesmo as cabeças brancas, poucas, mas dentro em breve quentes, loiro tudo. É grave esta emoção de as ver tombar as cabeças onde as coques de cabelo se enroscam, ouro ainda, já vermelho embora o das que o têm negro lustroso e nessas há as rosas chá, tão incredivelmente seguras como a abotoadura de pérola que não sinto no punho, e sei segura, quebrando o ouro, dando-lhe o mate de seu branco, esmorecido embora, ouro ainda. Tule, sei o tule de delicadamente passar perto e da incerteza que dele fica de haver deveras passado sua teia miúda. Como as segue leve e lhes voa na peugada da cinta e depois sobe carregado no bordado a matiz que alteiam no busto de suspirar um pouco.*

*Como são rosa e ouro ainda as cobertas de azul pálido, nos chiffons doces que antes acalmam onde o tule exaspera, os chiffons franzidos sobre o cetim que as cobre mais perto dos seios e da garganta dourada das mais próximas dos candeeiros que o lacaio, pousada a bandeja do ponche, acende e protege a chama já muito próxima do punho emergido, isolado na renda, não suado ainda, que tudo é a começar, e a chama desce em ouro às galantines do bufete e as aclara na iluminura translúcida dos legumes brancos, agora ouro dentro e as carnes untadas e tomada no fogo sua cor; no fogo são ainda agora e fixo, permanente. E vêm, e despidas*

Se quisermos aplicar a este texto de 1969 as categorias de leitura e análise categorial por que interpretamos Eça, Camilo, Aquilino, F. de Castro, Régio, M. Torga, F. Namora, C. de Oliveira, A. Redol, não o conseguiremos. Primeiro, a substância de que o texto fala não é bem perceptível (ausência de uma substância exterior fixa e permanente); segundo e como consequência, é de facto necessário um esforço de interpretação para diferenciarmos os objectos sobre que o texto está discorrendo; depois, as antigas regras da sintaxe foram quase totalmente ofendidas, obviando a novos jogos de cruzamento de palavras e frases não autorizados pela lógica física da realidade exterior e transformando esta em simples inspiradora do texto; depois, também, porque sobre esta inspiração semântica do texto, o eu narrativo constrói movimentos textuais livremente, como se a realidade estivesse dentro da consciência e pudesse ser submetida aos caprichos retóricos sem perder a sua fidedignidade. Mas também porque a própria consciência não nos surge como dotada de uma identidade fixa veladora de uma ordem lógica (não é uma consciência racional), mas, diferentemente, é uma consciência multiplicada pelas suas diversas modalidades de representação ("como", "...como", ... "como", ...), ou seja, a estrutura categorial aristotélica e kantiana, que sustentava o romance português da primeira metade do século XX,

cedeu o passo ao perspectivismo nietzschiano que estarei o texto como uma projecção escrita e equilibrada dos cruzamentos desequilibrados de forças instintuais que irrompem na consciência do narrador e o forçam a escrever. Aqui, a gramática clássica, de tão ordenada e racional, é um empecilho e a liberdade quer-se total, estatuindo-se o texto como o lugar onde as forças do corpo encontram a sua projecção condensada. O romance, mais do que a poesia, estatui-se como o lugar de libertação de 800 anos de história da língua, cortando com esta história e assumindo-se como referente de um novo começo; novo começo que passa, antes de mais, pela destruição das estruturas categoriais que até então enquadravam e orientavam a escrita romanesca.

Para confirmar o que escrevemos, vejamos, agora, as pp. 22 e 23 de *Depois dos Pregos na Erva* (1973), de Maria Gabriela Llansol.

*ra-me pelo corpo da bailarina e também pela alma que ela mostrava, nua de sombras, quando dançava. Amava-o com um amor claro e simples mas, naquela noite, sentia um desejo suave de o ouvir e de lhe falar: não compreendia a máscara que ele usava e queria ver-lhe a face.*

Bateu à porta do camarim; viu voltar-se para ele a cara tonta, lambruzada de branco; a sua paixão aumentou a bailarina não se despira ainda vestia o mesmo vestido alado calçava as mesmas sapatilhas de cetim com que, incerta, desmaiara e morrera no tablado; escutou-lhe as frases de amor acalmou-lhe a paixão com carícias deixa-me ver-te a face

não

só um instante

deixavas de amar-me

quero ver-te

o meu rosto não tem a beleza do meu corpo, é frio e morto mas eu amo-te

a bailarina arrancou a máscara, a sua face era tão bela como o seu corpo

o teu rosto é belo

não compreendo

na outra noite a bailarina dançou sem pôr a cara tonta; os espectadores espantavam-se de a ver sem ináscara e admiravam-lhe a beleza estranha, mas o corpo da bailarina trawformara-se em mármore: era apenas uma cara deslumbrante e morta donde tinham fugido, a vida e a poesia e os seus braços, as suas pernas já não respondiam, à música.

*Vai-te disse-me ele; não respondi-lhe eu; vai-te insistia com amargura.*

*«Não voltei; na outra noite a plateia viu-a surgir com a cara tonta: dançou e ninguém a vira ainda dançar».*

Ficha II -

*a criança matou o pai e a mãe*

*o pai matou a criança e a mãe*

a criança matou a mãe e o pai  
 o pai matou a mãe e a criança  
 a mãe matou o pai e a criança  
 o pai e a criança mataram a mãe  
 a mãe e a criança mataram o pai  
 a mãe e o pai mataram a criança  
 a mãe matou a criança e o pai  
 a criança e o pai mataram a mãe  
 a criança e a mãe mataram o pai,  
 o pai e a mãe mataram a criança,  
 o pai e a mãe a criança mataram; ninguém pode viver com meu pai sem ficar triste;  
 se este quarto para onde me mudaram agora não estivesse ocupado receberia os  
 móveis com verdadeiro prazer, acumula-los-ia num canto pai nosso que estais no céu  
 santificado, eu próprio adormeceria com o sono das pessoas da casa: ele, ao jantar,  
 sentou-se à mesa, começou por fumar o cigarro com filtro marca Derezke que  
 retirou da embalagem verde, com uma figura, embora possua uma cigareira em  
 prata, descansou-o no lugar próprio do cinzeiro e inclinou-se para trás na cadeira  
 de braços, cujo lugar é junto da telefonia, e que a criada e eu deslocámos para a mesa;  
 meu irmão mais velho fica à sua direita, eu e minha meia irmã à sua frente e em frente  
 do relógio de parede; minha mãe ainda ausente. Não na cozinha na casa de banho,  
 atraída pelo espelho, repetindo-se nele; sabe que ou pinto e a destruirei à minha  
 maneira, sabe que eu me torno anormal e a vejo como ninguém a vê; por toda a casa  
 temos encontros claros e cúmplices. Se fosse possível convidá-la-ia para uma pose:  
 sentada e olhada por mim; eu fazia-a de novo, com a minha contemplação ou a minha  
 mão contemplativa: sofro, enquanto me vou aproximando deste livro; o meu pai  
 verdadeiro chamava-se Joaquim e escutava, sentado, na altura, em que eu disse tu  
 e teu pai a janela e o banco.

Joaquim vou ler-te meu diário, meu caderno de escola, minhas cartas  
 de amor e meus protestos: são textos e meus cadernos de escola em vários anos  
 26 de Junho de 1949 (texto que depois se rasgou em diagonal) faço amanhã  
 a última prova escrita do meu e vezes tentei ter o  
 meu diário não um diário de c ira, através das  
 impressões que deixou, compre compreender a  
 vida. Não me preocuparei com fr exigências de  
 estilo. Interessa-me, sobretudo, escr as, as minhas  
 reacções o que eu e os outros sentir z não terá a  
 triste sorte dos seus companheiros. N me parecer  
 mal escrito, uma vida com estes çosamente  
 uma (vida sem grandes aconteciment do a novo

Como se constata, a filosofia do realismo substancialista é aqui totalmente desconstruída: não existe história, nem sequer estórias com unidade coerente; visão única do narrador, também não; existem, sim, perspectivas, mas perspectivas não coerentes entre si, não provocando espontaneamente uma unidade harmónica do texto; objectos (substâncias exteriores de que se fala) descritos e ficcionados, também não; convivem "Fichas", citações em itálico apresentadas entre aspas, jogos de experimentação lógica, interpelação directa à personagem "Joaquim" (marido da escritora, o que transforma a interpelação em confissão); os artigos junto aos pronomes desapareceram e, acima de tudo, o corte propositado do texto com uma espécie de dedada evidencia-nos, possivelmente, que toda a realidade é nietzschenianamente fragmentária, que ninguém nunca sabe tudo e que o romance é o lugar onde as genealogias culturais podem livremente emergir.

Justamente, a desconstrução da unidade formal entre tempo e espaço do romance clássico forçou os novos autores a experimentarem novos processos narrativos que pudessem substituir a antiga estrutura harmónica que prendia o sentido da escrita à história que se ia contando. Assim, se, por exemplo, em 1944, no conto "Fronteira", do livro *Novos Contos da Montanha*, pág. 25, Miguel Torga não parece ter dificuldade em conferir unidade a todos as personagens, vinculando-a a um mesmo espaço (Fronteira) e a um mesmo tempo (uma madrugada):

#### FRONTEIRA

*Quando a noite desce e sepulta dentro do manto o perfil austero do castelo de Fuentes, Fronteira desperta.*

*Range primeiro a porta do Valentim, e sai por ela, magro, fechado numa roupa negra de bombazina, um vulto que se perde cinco ou seis passos depois.*

*A seguir, aponta à escuridão o nariz afilado do Sabino. Parece um rato a surgir do buraco. Fareja, fareja, hesita, bate as pestanas meia dúzia de vezes a acostumar-se às trevas, e corre docemente a fechadura do cortelho.*

*O Rala, de braço bambo da navalhada que o D. José, em Lovios, lhe mandou à traição, dá sempre uma resposta torta à mãe, quando já no quinteiro ela lhe recomenda não sei quê lá de dentro.*

*O Salta, que parece anão, esgueira-se pelos fundos da casa, chega ao cruzeiro, benze-se, e ninguém lhe pôe mais a vista em cima.*

e se, em 1954, Fernando Namora, no seu magistral *O Trigo e o Joio*, compõe uma brilhante página clássica estruturando o movimento simultâneo de inúmeras personagens (p. 105):

*Os homens que partiam de casa pela madrugada escolhiam as veredas das herdades para vigiar dia a dia a estatura do trigo. Um frêmito corria os cabelos da seara, um murmúrio prolongado, anelante, que pairava sobre a planície. Mesmo nessas alvoradas o céu brilhava como uma maçã madura. A gente da vila interrogava-se a si própria e à tranquilidade morosa do tempo se viriam chuvas tardias ameaçar o trigo de alforra; e investigavam na brisa um rumor daquelas tempestades que vergam as searas até ao chão, debulhando-as, despindo-as com sadismo; e inquiriam da atmosfera dura e pesada se o fogo das tardes poderia ainda calcinar as sementes, transformando-as em grãos vazios.*

*As mulheres, a família, braços à espera das jornas da ceifa, iam por detrás dos homens e repetiam essas apreensões. E os lavradores picavam as montanhas até às lombas mais altas das herdades e traduziam todas essas perguntas em moios de trigo, em salários, em flutuações do mercado, e ainda as previsões, sabiam que no próximo ano eles e os camponeses repetiriam a sementeira, a monda, a ceifa, e todos os alvoroços que eram o preço dessa persistência. Quando se sentassem à roda de uma mesa de jogo ou à porta de uma loja de comércio, assistindo à lenta e afogueada agonia das tardes, por mais que se iludissem terminavam sempre por se reunir num único tema: a terra que se apresentava áspera ou fofa para receber o grão; a chuva*

em 1965, Almeida Faria, já no interior dessa década profundamente crítica de toda a tradição clássica que foi a de 60, em *Paixão*, romance de desconstrução de uma realidade social e cultural agrária tida como estável, apresenta a pluralidade das personagens de um modo perspectivante, identificando a acção do romance como uma espécie de caleidoscópio cultural, onde cada ponto de vista se limita a ser apenas um ponto de vista, sem se querer iluminado por uma qualquer mensagem de verdade e assim rompendo com a unidade harmónica da escrita fundada na mútua vinculação entre tempo e espaço. Sem História, mas com muitas estórias, deixando o tempo correr, mas mostrando-se incapaz de nele reflectir, seja ontologicamente (como uma verdade), seja ficcionalmente, a unidade da realidade que passa com o tempo, *Paixão* ilustra a impossibilidade de, a partir da década de 60, se evidenciar no romance português uma figuração unitária para todos os seus elementos constitutivos (narrador, acção, local, tempo, personagens), deixando que o divórcio entre estes elementos se construa singularmente, à medida de cada autor. Para além do conteúdo da sua escrita, a singularidade de cada autor medir-se-á pelo modo como desconstrói-recria, divorciados entre si, aqueles elementos estruturais do classicismo da primeira metade do século. Dê-se como exemplo Fernanda Botelho. Em 1973, foi editado um romance estranho. Trata-se de *Lourenço é Nome de Jogral*, de Fernanda Botelho, uma F. Botelho em ruptura com o então seu habitual modo de escrita psicologicamente labiríntico. Vejamos a estrutura do livro:

Dedicatória.....	7
Luis .....	9
Capítulo I.....	23
Matilde .....	31
Capítulo II.....	43
Firmino.....	55
Capítulo III.....	75
Corina.....	97
Capítulo IV.....	107
Matilde.....	125
Firmino.....	129
Capítulo V.....	135
Luzinha.....	169
Capítulo VI.....	179
Luzinha.....	195
Luis.....	217
Eu.....	229

Como se observa pelo Índice apresentado, é, de facto, uma estrutura estranha para um romance: o romance opera o cruzamento entre duas estruturas - 1.: por capítulos, uma espécie de confissão/memorial de Lourenço, a vida e a morte anunciada de Lourenço narradas pelo próprio, tentando adivinhar a reacção de amigos e familiares ao anúncio da sua morte; 2.: por personagens, a reacção de cada uma à morte de Lourenço. Nesta última estrutura, um capítulo é constituído por um longo poema e outro pelo esboço de um ensaio. Assim, a estrutura do romance, na década de 70, engloba ou permite-se englobar no seu seio a poesia e o ensaio. Por outro lado, no final deste romance de F. Botelho, surge uma estranhíssima personagem, designada por EU, cujo discurso constitui, para além de um final radicalmente inesperado, um dos mais fortes textos de evidente cepticismo da literatura portuguesa.

Assim, se R. Brandão, Agustina e V. Ferreira podem ser apresentados como os patriarcas literários do desconstrucionismo, serão porém M. G. Llansol, A. Faria e H. Helder os três grandes nomes reais da história do desconstrucionismo, estatuindo-se os escritores seus seguidores, não como discípulos (evidentemente), muito menos como epígonos, mas apenas como aqueles que trilharam à sua maneira o caminho aberto pelo primeiros, numa genealogia tipo: precursores - descobridores - continuadores - conservadores. Por exemplo, é assim que Nuno Bragança, Lídia Jorge (de *O Dia dos Prodígios*), José Saramago de *O Manual de Pintura e Caligrafia* (1977), Eduarda Dionísio, de *Retrato de um Amigo enquanto Falo* (1979) podem ser entendidos como "continuadores", mas é também assim que os processos estilísticos ditos informáticos usados por Tiago Gomes na revista "Bíblia" ou livros como *Jogging para Escribas* (Fenda, coord. João Louro, 1998), sob a aparência de

grande novidade, mais não são que a repetição já enfadonha, via informática, para **épater le bourgeois**, dos processos estilísticos usados por Nuno Bragança na passagem das décadas de 60 e 70 e de Lídia Jorge no final desta última década, ou seja, processos hoje profundamente conservadores porque, ainda que ligados novas estruturas tecnológicas, estão porém desligados de qualquer necessidade social carecida de ser ficcionada.

Em 1969, Maria Velho da Costa publica *Maina Mendes* e Nuno Bragança o seu *A Noite e o Riso*. Do primeiro romance já falámos como momento fundamental da libertação semântica do texto face à realidade. O segundo, porém, abre perspectivas novas da inserção do espaço no corpo do texto, utilizando a própria mancha gráfica da escrita para simbolicamente representar, num mesmo momento do tempo, duas dimensões espaciais diferentes (pp. 126 - 127):

Aos onze de Novembro de mil novecentos e trinta, a companheira do funileiro ambulante Aufredo vira a cabeça no traverseiro pardo e olha Anible, vendedor à escala do País.

«Se a gente levasse a menina?»

Anible levanta-se e acende um cigarro sem palavras.

Começa a vestir-se lentamente.

«Anible?»

Acaba de vestir-se e vai direito à porta, um silêncio metálico. A mulher salta nua e interpõe-se. O homem pega-a pelo pescoço e afasta-a:

«Amanhã às seis e meia, Cais Sodré. É pega ou larga.»

«Eu vou, já disse que vou. Homem. Pensei só ...»

«Não tragas nada. Só o que tiveres no corpo. O resto» - pausa e olhadela panorâmica - «O resto ele que o pendure dos cornos.»

A mulher da casa é finalmente a mãe de Aufredo. A Velha. Corrida a nora, o território

é seu, de lés-a-lés, manhã à noite. Sair para a Viela é sair d'A Velha.

-Donde é que vens, gal-déria?-

-Da rua, Senhora.-

-Às onze da noite, na rua?-

-A calçada não se derrete com o escuro.-

-Ordinária. Cabra filha de cabra.-

-E de cabrão, senhora.-

A ruiva ganfa a cabaz e grita para a esquerda:

-O chui.-

Vendedeiras engrenam, gestos rápidos treinados. Reunir o material para pirarem. Ela permanece exactamente como estava, sentada na orla do passeio. Come uma das bananas que há no seu cabaz.

-Luisa, olha o chui.-

-Quero vê-lo.-

O da municipal avança, tranquilidades de canhoneira em águas imperiais.

-Estás aqui a fazer?-

-A comer.- Estendendo uma banana: -É servido?-

Em 1980, Lidia Jorge, em *Dias dos Prodigios*, utilizará técnicas estilísticas semelhantes, embora com outro conteúdo social, para representar o ritmo do tempo presente e passado através da maior ou menor ocupação do espaço gráfico da mancha e também, ao que parece, atribuindo ao diálogo uma mancha maior e à descrição uma menor (p. 30)

mão cheia de figos para dar a porcos. Ali no vale Mortal no meio das mariolas e dos troviscos. Uma velha muito velha, mais velha que saragoça, oh Esperancinha, la andando curvada, pedrinha aqui, pedrinha ali, e vai e dá com aquilo com um dia de parido, todo cheio de formigas e a roer os dedos. Com as gengivas calvas. Dizem que disse. Ai jasus, que acordi hoje com o traseiro virado ao santissimo. Mas acabou por pegar na lesminha de gente que ali logo haveria de estar.

José Jorge Júnior sabe que sua mulher pode não o ouvir, mas sempre o escuta. E por isso chega-se mais junto dela, arrastando o banco para aí se empoleirar de novo. Mas antes tira a placa de dentes e coloca-a de gengiva vermelha e aberta sobre a mesa onde Esperança Teresa descansa um braço. As dentaduras de baixo e de cima, uma ao lado da outra, lembram uma romã escarchada e comida em séculos passados. Agora devolvida ao presente.

- A velha ao tempo já era bisavó duma porção de bisnetos, oh Esperancinha. Mas tinha uma cabra com tetas do tamanho de pipas. Vai daí, pensou a velha que esse seria o último sacrifício da vida, e que assim, são Luís a alimparia de um resto de ofensas feitas em vida. Trouxe-o para casa, deu-lhe leite da cabra, papa de milho, umas colheres de batata doce, e não é que o raio desse meu avô começou a fazer-se gordinho a crescer, a crescer e a medrar como se mamasse da mãe?

- E eu doze vezes di à luz, José. Tu te alembras?

Doze vezes. Primeiro foi o Manuel. Depois veio a Engrácia. Depois o Saul, depois o Elói. Depois o Bento. Depois o Augusto.

- Tão gordinho, alto e espadaúdo, que apenas com quinze anos, Esperancinha, acabou por se chamar José Jorge. Tu bem sabes, oh moça, que ele só se chamava José. Mas um dia dizem que ele estava a comer uma alfarrobinha seca, e uma azeitona de sal, como nesse tempo se comia, e alguém lhe disse. Está ali uma cobra da grossura dum cevado. Fujam todos que ela vai comer alguém. Nessa altura esse José pegou numa varinha que ali se encontrava arrumada à parede, foi ao buraco donde a diaba espreitava os passantes, e desencantou a bicha, esfura-

Por outro lado, nas pp. 22 a 25, Lidia Jorge opera com muita mestria a descrição do aparecimento da cobra por Jesuína Palha (usando de um forte regionalismo algarvio, mas adaptando este regionalismo a uma forma romanesca que já não é camiliana ou aquiliniana) de um lado da página e, do outro, a descrição colectiva ou a função de legenda popular sobre o aparecimento da cobra.

urna grande pedrada, e que as roupas tinham pó como se todos os presentes se tivessem envolvido numa luta corpo a corpo pelo meio do chão. E Jesuína Palha olhando-as nos olhos. Primeiro muda. Como se as ameaçasse, sem conseguir fazer uma palavra com a língua.

Ah filhas da su mãe. Que aqui estão estas duas dentro de casa sem saberem de coisíssima nenhuma. Não me digam que não ouviram um barulho de gente rebovida. E estas aqui debaixo de telha e à fresca. Eu Jesuína, Palha. Eu andava a dar fogo ao forno

quando ouvi estes três desgraçados a pedirem ajuda. Mas não deixei que pedissem duas vezes. Pus os olhos de lado, salti por cima da parede, pegui uma cana comprida que'all tinha à mão, e fui-me para onde estes três vai não vai tentavam matá-la. Sem conseguirem os pobrezinhos. Ah meus amigos. Ah carago. Já a família desta terra estava chegando ao largo. Ali eles que digam. Estavam todos suadinhos de tanta pedrada sobre a magana. Ah meus amigos, vizinhos da minha alma. Quando vi a vibora ceguei os olhos. Alavanti a saia, brandi a cana, uma, duas, três, sete e vinte vezes sobre a cabeça da bicha. Ela era azul, castanha e delgada. Assim. Mas tão comprida como uma cilha, e mexia como a água e como o fumo mexem. Parecia um pensamento. Ali no clião. Di-lhe bem umas trinta canadas sobre a espinha e a cabeça. Di ou não di? E a lingua dela, que parece uma gancha de cabelo, andava dentro e fora a desafiar a cana. E ela à roda. A roda, à roda sem parar. Toda a gente se tinha já alevantado da cama. Das suas mesas e outras dos lavadinhos. Para virem ver a cobra

Toda a gente vinha correndo a ver a cobra. Cheguei eu nessa altura. E vinha tão cega, que nem me apercebi do que via.

A gente viu. Deu-lhe com a cana em cima e a valhaca esguelrava-se para a embeiradinha da berma. A vizinha com o instrumento na mão, afegava como se cavasse chão duro do terreirão da rua.

desses matos que ali andava no terreirão da rua. Bailhando debaixo da portaria. Ali sim, filhas de su mãe. Toda esta gente pode dizer. Eu. Eu vem vindo que ela continuava a rabiar o grande rabo. Que aquilo só tem cabeça e rabo. Eu disse. Agora ou nunca, vizinhança. E atiri com a cana com toda a força sobre a serpente. O cheiro. O cheiro a cobrum espalhou-se no ar, e a buchada começou de sair pela pele da porca. Ninguém. Ninguém dava um ai nem um jesus. E aqui estes vizinhos sentiam ânsias e punham a mão na boca do bucho. Mas eu. Eu olhava-a, nos olhos e dizia. Vá agora, vá agora. E ainda alavanti a saia até às calças, e alci o pé para lhe esfrangalhar os miolos. Mas estes aqui começaram

Eu cheiri o cheiro a cobrum e o cheiro era tão forte que vomiti encostadinha à parede. Ainda lá está a prova.

Também em 1980 (ano admirável, em que *Levantado do Chão*, de J. Saramago propõe uma nova concepção de tempo romanesco – o tempo é todo um: numa frase podem descrever-se, simultaneamente, situações reais, emoções, estados confessionais do passado, do presente e do futuro, num jogo de linguagem que é atravessado desde a mais pura oralidade popular à pura erudição histórica), é publicado *À Hora da Sesta*, de Rosa Abelaira (Regra do Jogo). É um texto bellissimo, fruto da confissão e da memória individual, onde o tempo é tomado como unidade cujas dimensões são totalmente permutáveis; neste romance, a estrutura espacial muda (ou pode mudar) parágrafo a parágrafo e, assim, os clássicos capítulos ou partes do romance transformam-se em “quadros”, espécie de “cenas” de teatro, mas, diferentemente destes, não retratam uma dramatização momento a momento, mas uma espécie de fulgor instantâneo da memória transcrito para o texto em forma descritiva:

## ÍNDICE

### QUADRO

1 .....	7
2 .....	8
3 .....	10
4 .....	13
5 .....	16
6 .....	18
7 .....	19
8 .....	22
9 .....	26
10 .....	30
11 .....	33
12 .....	34
13 .....	37
14 .....	40
15 .....	42
16 .....	46
17 .....	49
18 .....	54
19 .....	57
20 .....	59
21 .....	60
22 .....	63
23 .....	66
24 .....	71
25 .....	73
26 .....	78
27 .....	81
28 .....	83
29 .....	90
30 .....	93
31 .....	97
32 .....	99
33 .....	100

A limite, o romance de Yvette Centeno, *Matriz*, de 1988, pode simbolicamente ser considerado o derradeiro momento deste processo desconstrutivista que teve a sua fase cronológica mais importante ao longo das décadas de 60 e 70. Na página 44, escreve o narrador o que poderíamos designar por **modelo ideal do romance desconstrutivista**:

**Matriz. Narrativa dialogada? Ficção sem descrições, sem personagens-tipo, sem fio regular e sem desenvolvimento. Abolindo o passado, abolindo o futuro, anulando o tempo e o espaço, deixando só o impulso, os impulsos, os movimentos e contra-movimentos, a busca? A interrogação nas entrelinhas do que é dito.**

## 1.2. Romance e Sociedade no Portugal Contemporâneo

Como consequência das nossas afirmações no sub-capítulo 1.1., podemos interpretar a história do romance português do século XX a partir de um modelo analítico diferente do vulgarmente apresentado nos manuais de especialidade. Ultrapassado que está o momento histórico-ideológico em que os autores se integravam a si próprios em correntes (em *-ismos*) que presumiam adequadas ao conteúdo dos seus romances, a leitura que propomos assenta, não na motivação ideológica de cada romancista, mas na composição estrutural dos elementos constituintes presentes em cada romance, na relação destes com a sintaxe gramatical e na sua relação semântica com a realidade social. Deste modo, propomos a divisão do romance português do século XX em **quatro fases** perfeitamente definidas, singularizadas cronologicamente, como o quadro a seguir apresenta, relacionando sempre o conteúdo semântico do romance com o momento histórico:

ROMANCE	SOCIEDADE
1.ª FASE	
<p>1900</p> <p>1 - Romance de costumes burgueses (realismo e naturalismo vulgarizantes de L. Batalha, T. de Queirós, A. Botelho, J. L. Pinto, ...)</p> <p>2 - Romance e textos valorizadores das tradições rurais ligadas ao passado (J. de Barros, T. Coelho, D. J. da Câmara, F. de Almeida, A. Botelho, T. de Queirós, Brito Camacho, ...)</p> <p>1910</p> <p>3 - Valorização de antigos textos e de figuras heróicas e de conceitos nacionalistas (T. de Pascoais, Af. Lopes Vieira, A. Correia de Oliveira, A. de Figueiredo, M. Dias, J. Dantas, ...)</p> <p>1926</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Desagregação das estruturas monárquicas de Governo</li> <li>- Ditadura de João Franco</li> <li>- Regicídio</li> <li>- Implantação da República</li> <li>- I Grande Guerra</li> </ul> <p><i>Desagregação e desaparecimento da monarquia e advento da república geram um regresso às tradições líricas e bucólicas do mundo rural (2) e um regresso às gestas místicas e heróicas de Portugal (3) enquanto a burguesia urbana se delicia com o convencionalismo artificioso do romance de costumes (1): eis as três vertentes do romance português herdadas de Eça de Queirós</i></p>

Elementos originais e rupturais com o estado do romance que vinha do séc. XIX: R. Brandão (*Húmus*), F. Pessoa (*Livro do Desassossego*), A. Ribeiro (*Malhadilhas e Terras do Demo* evidenciam um ruralismo vernacular e sofrido, à Camilo, e não bucólico e lírico à T. Coelho e à Eça de *A Cidade e as Serras*) e F. de Castro (*Emigrantes e A Selva*)

ROMANCE	SOCIEDADE
a - MOMENTO INTERMEDIÁRIO	
<p>1926</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- "Presença" (J. Régio, Gaspar Simões, M. Torga, Branquinho da Fonseca, ...)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Golpe de Estado de Gomes da Costa</li> <li>- Ditadura Militar</li> <li>- Repressão violenta sobre sindicatos e oposição (republicanos, comunistas, anarco-sindicalistas, maçónicos, ...)</li> </ul> <p><i>Escritor individualiza-se, eleva a genialidade pessoal a único critério de arte e mergulha na sua obra; excepção: F. de Castro</i></p>
2.ª FASE	
<p>1933</p> <p style="text-align: center;">Realismo Substancialista</p> <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;"> <p>catolicismo</p> <p>Francisco Costa</p> </div> <div style="text-align: center;"> <p>"Presença"</p> <p>J. Régio</p> <p>M. Torga</p> </div> <div style="text-align: center;"> <p>neo-realismo</p> <p>A. Redol</p> <p>M. Dionísio</p> <p>F. Namora</p> <p>C. de Oliveira</p> <p>S. P. Gomes, ...</p> </div> </div>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Criação e consolidação das estruturas políticas e sociais do Estado Novo</li> <li>- Discursos de Salazar sobre a Ordem: Deus, Pátria e Família</li> <li>- Reorganização do P. Comunista</li> <li>- Desorientação social dos republicanos</li> </ul> <p><i>Primado ideológico de uma nova ordem racional na sociedade, que o romancista reflecte criando romances de uma perfeita coerência estrutural entre todos os seus elementos constituintes: tempo, espaço, personagens, e acção numa unidade coesa segundo a ideologia do autor ou a sua inclinação estética, mais objectiva ou mais subjectiva.</i></p>
<p>1945</p>	

ROMANCE	SOCIEDADE
b - MOMENTO INTERMEDIÁRIO	
<p>1945/50</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 1954 - <i>Sibila</i>, de Agustina B. Luís</li>   <li>- 1959 - <i>Aparição</i>, de V. Ferreira</li> </ul> <p>1960</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fim da 2.ª Grande Guerra</li> <li>- Fomento da industrialização</li> <li>- Movimento eleitoral de Humberto Delgado</li> <li>- As estruturas políticas organizacionais do Estado Novo fraquejam e as camadas sociais apoiantes do salazarismo dividem-se; a maior industrialização e o crescimento das cidades criam novos grupos sociais de mentalidade mais aberta</li> </ul> <p><i>Tempo e espaço divorciam-se no romance; a consciência e a memória são superiores e englobam a realidade exterior. O realismo substancialista fenece.</i></p>
3.ª FASE	
<p>1960</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 1962 - <i>Os Pregos na Erva</i>, de M. G. Llansol</li> <li style="padding-left: 20px;"><i>Rumor Branco</i>, de Al. Faria</li> <li>- 1963 - <i>Passos em Volta</i>, de H. Helder</li>   <li>- 1968 - <i>O Delfim</i>, de J. Cardoso Pires</li>   <li>- 1969 - <i>Maina Mendes</i>, de M. Velho da Costa</li>   <li>- <i>A Noite e o Riso</i>, de N. Bragança</li>   <li>- 1971 - <i>Lourenço é Nome de Jogral</i>, de F. Botelho</li>   <li>- 1977 - <i>Manual de Pintura e Caligrafia</i>, de J. Saramago</li>   <li>- 1978 - <i>Finisterra</i>, de C. de Oliveira</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Revolta de Beja e apropriação do pacote "Santa Maria"</li> <li>- Invasão da Índia "portuguesa"</li>   <li>- Início da Guerra Colonial</li> <li>- Movimento hippie</li>   <li>- Contestação estudantil ao longo da década de 60 e princípio de 70</li>   <li>- Criação da central sindical CGTP</li>   <li>- Criação do Partido Socialista</li>   <li>- Revolução do 25 de Abril de 1974</li>   <li>- Perda do Império: ruptura com 500 anos de história de Portugal</li> </ul>

- 1980 - *Dia dos Prodígios*, de Lidia Jorge  
*Os Cus de Judas*, de A. Lobo Antunes
- 1981 - *Silêncio*, de Teolinda Gersão
- 1988 - *Matriz*, de Yvette Centeno

1980

c. - MOMENTO INTERMEDIÁRIO

1980

1- Início da fase de reconstrução do romance português (existe uma unidade racional no romance, diferente da unidade clássica, mas existe):

- J. Saramago
- Lobo Antunes

2 - Reabilitação do romance histórico:

- 1984 - *A Voz dos Deuses*,  
de João Aguiar
- 1986 - *A Casa do Pó*, de  
Fernando Campos

- Adesão de Portugal à Comunidade Europeia

*O romance acompanha a crítica e contestação à filosofia racional de organização totalitária da sociedade: os textos são desconstruídos, instalando um divórcio entre tempo, espaço, acção e personagens (unidade do romance) e privilegiando texto sem história real e coerente: a desconstrução das instituições vinculadas ao Estado Novo é acompanhada pela desconstrução das categorias clássicas do romance.*

- Entrada plena de Portugal na Comunidade Europeia com integral aceitação de soberania partilhada ou limitação de soberania nacional

*Tal como se assiste a uma reconstrução europeia de Portugal (economia, leis, ambiente, educação, ...), assiste-se igualmente no romance à necessidade de uma reconstrução. É reintroduzida a necessidade de se contar uma história e de se possuir personagens sólidas e coerentes. O tempo é tomado como sendo "todo um", permitindo amplos jogos*

1990	<p>narrativos. Por outro lado, pela primeira vez depois de A. Herculano, o romance histórico ganha dignidade por si, com ausência de mensagens ideológicas explícitas ou integrado em correntes nacionalistas de enaltecimento de Portugal. É um tema como qualquer outro.</p>
4.ª FASE	
<p>1990</p> <p>- Geração de 90 (Jacinto Lucas Pires, Pedro Paixão, Rui Zink, L. Costa Gomes, Margarida R. Pinto, Mafalda Ivo Cruz, Sérgio Luis de Carvalho, Francisco J. Viegas, M. Jorge Marmelo, ...)</p>	<p>- O ser de Portugal começa a confundir-se com o ser comum europeu, com evidente perda de singularidade. Nascem novos conceitos de soberania nacional e cidadania, bem como os temas do divórcio, da independência da mulher do encontro/ /desencontro/acaso nas relações sociais e sexuais evidenciam alguma dominância, a par da exaltação do corpo, do culto individualista prazer e da riqueza.</p>
2000	

A fase inicial da história do romance português no século XX corresponde aos primeiros 26 anos do século, e, com as excepções referidas, que provêm mais da mestria literária e da vitalidade do conteúdo social inscrito nos romances do que propriamente de novas correntes, constitui-se maioritariamente como a continuação dos três vectores herdados da totalidade da obra de Eça de Queirós. O conteúdo destes romances evidencia uma sociedade e uma mentalidade de passagem do século, que é também de passagem de um regime monárquico para um republicano, com as características que evidenciámos no quadro apresentado. Algumas destas características, de indole ruralizante mas já enquadradas numa filosofia urbana decadentista, ainda se encontram no primeiro romance de J. Saramago, *Terra do Pecado*, de 1947, cuja história ainda desconhece a luz eléctrica e o automóvel.

Este tipo de literatura oitocentista com prolongamentos no século XX é suportado por uma burguesia endinheirada, vivendo à sombra do Estado e tentando compatibilizar as antigas normas de honra e dignidade com o advento de novas realidades sociais expressas pelas sufragistas, pelo operariado das cinturas de Lisboa e Porto e pelo voto popular republicano. A **novidade**, isto é, a entrada do romance português no século XX, com rompimento da herança realista, mística e humanista dos "três" Eças, faz-se por dois movimentos mentais opostos: a. – por uma **ideologização da literatura** (T. de Pascoais e o saudosismo, Af. Lopes Vieira e o nacionalismo; ...), movimento correspondente positiva e negativamente à emergência da República em 1910; b. – por uma **total desideologização da literatura**, deixando esta ser atravessada pelas mais profundas e permanentes tensões metafísicas e psicológicas (*Húmus*, de R. Brandão, e *Livro do Desassossego*, de Bernardo Soares/F. Pessoa), movimento porventura correspondente à absoluta descrença no conjunto de valores fundados e mantidos pela civilização ocidental (bem/mal, justiça/injustiça, belo/feio, ...), que a I Grande Guerra e a longa turbulência social adveniente da instauração da República contribuíram para afundar e que o conteúdo de "Orpheu" (1915) tão bem reflecte.

Face a tão forte desabamento das estruturas monárquicas e igual hesitação e fragilidade das novas estruturas do Estado republicano, que atinge a máxima expressão com a falência das finanças públicas (repetindo alguns anos das décadas de 80 e 90 do século anterior), é socialmente natural que as ideologias nacionalistas se expressem fortemente (Saudosismo de T. de Pascoais, Integralismo Lusitano de António Sardinha) e também é socialmente natural que se criem radicais interrogações cépticas que, arrastando-se no tempo, acabem por gerar intensos e profundos solipsismos, ou seja, uma retirada do autor para dentro de si, tentando encontrar motivos estéticos no mundo da consciência e da memória e apenas através destas faculdades interiores mantenha um contacto com o mundo social. A tal factor parece corresponder o aparecimento da "Presença" (1927) e principalmente a aventura literária de J. Régio e Branquinho da Fonseca. Não dessubstancializando o eu narrativo (como o fará F. Pessoa), torna este em motor de busca e de inquietação, numa permanente interrogação sobre os fundamentos universais do Homem e da História. Encadeando a sociedade e o romance, a obra literária de J. Régio corresponde, entre os finais da década de 20 e a década seguinte, ao fim da república parlamentar e às novas exigências de uma consciência intelectual que já não vê nas antigas lutas pela república, pelo orgulho pátrio contra os imperialismos europeus que ambicionavam as nossas colónias, na exaltação nacionalista de Camões aquando das comemorações do terceiro centenário da sua morte em 1880, no estabelecimento de uma classe média urbana suficientemente desafogada para menear os costumes nobres nos salões

familiares, e que constata estar Portugal e a sua república em níveis económicos tão débeis e politicamente tão conflituosos, divididos radicalmente entre Posição e Oposição ("Não, não vou por aí/ ..."), que a única acção digna de um homem é recolher-se interiormente e criar uma obra que ultrapasse o momento conjuntural. Com J. Régio começam, de facto, a surgir autores não subsidiários da tripla mentalidade literária proveniente do século XIX.

Devido ao seu carácter singular, que encontrará nos excelentes primeiros romances de Fernanda Botelho uma forte continuadora da sua obra, **J. Régio não constitui por si próprio uma fase, mas, diferentemente, um momento intermediário, um caminho de descoberta para o romance português do século XX nas seguintes quatro vertentes:**

- 1 - a consciência de que o eu narrativo, sendo uno, é igual e constitutivamente múltiplo;**
- 2 - a personalidade de cada personagem deve evidenciar uma diversidade contraditória e não a antiga solidez de um conjunto único e coerente de traços psicológicos;**
- 3 - o tempo, sendo ideal e subtraído à cronologia objectiva, torna-se tanto matéria de narração como processo estilístico de romance;**
- 4 - o menos importante para uma narrativa é a concepção do espaço (a sua importância é apenas a de ser um referente inspirador).**

Justamente, o neo-realismo tem dificuldade em aceitar estas quatro características instauradoras da prosa de J. Régio, ele (o neo-realismo) que aspirava a um mundo novo, diferente e revolucionário, mas tão socialmente ordenado como aquele a que se opunha. Com o mesmo grau de empenhamento de Régio em evidenciar as voltas labirínticas do eu, o neo-realismo, face à conflitualidade política que fizera desabar a I República, privilegiará as relações sociais focando-as na busca da uma nova ordem política. Na década de 30 e passagem para a de 40, apenas os surrealistas privilegiarão a criação de textos subtraídos a uma ordem racional, bem como o jovem Eduardo Lourenço, já no final da década, no campo do ensaio (*Heterodoxia - I* é publicado em 1949), ou seja, apenas os surrealistas portugueses (certamente que influenciados pelos seus homólogos franceses) resistem a esse seráfico apelo de instauração de uma nova ordem social fundada, literariamente falando, num eu fixo e permanente, individual ou colectivo (o narrador e o eu de cada personagem), numa realidade estrutural fixa e permanente (o espaço) e num domínio quase absoluto da história pessoal ou

colectiva (o tempo), assente numa gramática estilisticamente composta em perfeição por um sujeito, um predicado e complementos. Esta 2.<sup>a</sup> fase do romance português (que designámos por **realismo substancialista** – cf. sub-capítulo 1.1.) manifesta-se como uma das fases mais vivas e produtivas da história do romance do século XX, seja vista pelo lado dos católicos, seja pelo lado dos neo-realistas, seja, ainda, pelo lado dos continuadores da “Presença”. Assim, separar o mundo romanesco dos autores da “Presença” do mundo romanesco dos autores neo-realistas e do mundo romanesco de Francisco Costa, por exemplo, é dividir política e ideologicamente a literatura em três mundos superficialmente conflituais, mas é também esquecer que **estes três mundos, saídos da calamidade de uma I Grande Guerra e da instauração de um novo bloco político com o aparecimento da União Soviética, constituem-se como uma reacção** a. – **contra a irracionalidade de “Orpheu”**, b. – **contra a fragmentariedade de R. Brandão**, c. – **contra as visões ideológicas anarquistas**, d. – **contra os débeis humanismos seareiros**, e. – **contra a superficialidade das convenções burguesas que dominara a escrita dos epígonos de Eça no princípio do século XX**, f. – **contra as oposições românticas entre literatura rural e literatura urbana**; e, ao arrepio destas 6 oposições, **intentam instaurar uma nova ordem harmónica na literatura fundada na estabilidade entre o narrador, os personagens, o tempo, o espaço e a acção, centrando a narrativa mais num destes elementos do que nos restantes segundo a individualidade do escritor**. Deste modo, se se pode opor António Maria Lisboa a C. de Oliveira, já não se pode opor M. Torga a C. de Oliveira; se se pode opor F. Pessoa (prosa) a A. Redol, já não se pode opor Francisco Costa a F. Namora; aos que não são oponíveis, ainda que sejam diferentes, corresponde um mesmo mundo social e um mesmo impulso histórico reflectindo-se numa espécie de casa comum literária.

Com o fim da II Grande Guerra, a abertura eleitoral do Estado Novo, uma maior industrialização das cinturas urbanas e a consciencialização, por parte das élites culturais, que a Europa se encontrava em estado de renascimento económico, **a pretensa unidade estável do país perde-se e, com esta, perde-se igualmente a unidade harmónica em que se centrava o romance português**. Como apontámos no quadro, *Sibila* e *Aparição*, de 1954 e 1959 (e, para sermos justos, os primeiros romances de Fernanda Botelho e de Augusto Abelaira), vêm incendiar o romance português de perspectivismos narrativos, espaciais e temporais. À anterior ordem social e narrativa (cujo exemplo perfeito de estrutura é indubitavelmente *A Abelha na Chuva*, de C. de Oliveira, de 1953) não sucede a “desordem” social e narrativa

(como acontecerá nas décadas de 60 e 70), mas a possibilidade da existência de uma outra ordem, necessariamente diferente, já de certo modo prevalectente em Agustina Bessa Luis e Vergílio Ferreira:

- 1 - uma ordem não linear, fundada em múltiplos cruzamentos de perspectivas as mais diversas;
- 2 - não racional, aceitando a incoerência, comportando elementos de mistério e de metafísica, permitindo-se saltos lógicos no texto;
- 3 - não necessária, mas fundada na contingência da vontade humana, como quem está dizendo ao leitor que 'isto é assim não porque a minha vontade seja absoluta, mas porque, impulsivamente por vezes, reflectidamente outras vezes, a perspectiva que se me oferece é esta, mas bem podia ser de outro modo'.

Ou seja, **o que é definitivamente expulso do romance português do século XX ao longo da década de 50 são os conceitos enformadores e estruturais da "unidade narrativa" enquanto harmonia coerente e coesa de uma multiplicidade de elementos constituintes** (personagens, acção, tempo e espaço - como os elementos mais importantes). Tem sido um adeus definitivo e, por isso, qualquer autor que insista hoje (2000) em repetir os processos 'presencistas', neo-realistas ou a mentalidade católica das boas intenções morais no estilo e conteúdo dos seus romances (como é o caso de inúmeros romances publicados na editora Escritor) não conseguirá ter um sucesso duradouro entre os seus pares, embora haja uma camada de público sempre predisposta a leituras tais.

Tal como a obra de J. Régio encerra a 1.ª Fase da história do romance português do século XX, assim as obras de Agustina e de V. Ferreira encerram literariamente a 2.ª Fase desta mesma história, não abrindo propriamente caminhos para os outros seguirem (porque H. Helder, A. Faria e M. G. Llansol não seguirão esse caminho), mas, principalmente, tornando-se ele próprios em fontes de futuro. Que *Sibila e Aparição* perturbam a antiga mentalidade unitária do romance prova-se de imediato pelas alterações estilísticas produzidas nos romances posteriores de Fernando Namora e, especialmente, pela alteração realtivamente substancial do estilo de A. Redol no seu romance de 1962, *Barranco de Cegos* - possivelmente e paradoxalmente, o melhor romance deste autor. E o Carlos de Oliveira de *Finisterra*, é ainda o mesmo de *A Abelha na Chuva*? E as inflexões estilísticas de Urbano Tavares Rodrigues?

A fonte de futuro que acima falámos consiste na legitimidade narrativa do **perspectivismo, que a década seguinte elevará ao seu mais alto grau (tudo é ponto de vista, tudo é perspectiva sin-**

táctica e semântica). Porém, essa que é a sua máxima virtude é também a sua máxima condenação literária, já que, se tudo é perspectiva e tudo se iguala a tudo (não havendo pontos de vista fortes, superiores aos outros), então narrador, espaço, tempo, acção, personagens entrecruzam-se labirinticamente confundindo-se mutuamente, deixando no ar a ideia de tudo é romance porque tudo é texto. Esta ideia, muito sinteticamente aqui evidenciada e já apresentada na prática em I.I., designámo-la por **Desconstrucionismo** e corresponde à 3.<sup>a</sup> Fase da história do romance português do século XX, que, por sua vez, retira o seu fundamento social dos acontecimentos políticos e civilizacionais maiores das décadas de 60 e 70 em Portugal e da profundíssima crítica da sociedade civil ao totalitarismo do Estado até 1974: perda da Índia, guerra colonial, crise estudantil, revolução do 25 de Abril, adesão de Portugal à Comunidade Europeia, perda do Império. **Ao longo das décadas de 60 e 70, Portugal desconstrói-se, muda de rumo, altera o seu espaço fixo de 500 anos e o romance desconstrói-se, muda de rumo e desprivilegia o espaço como elemento sólido e estável do romance.** Tal como se criticavam as estruturas do Estado policial e totalitário, baseada na crença de um “Portugal **uno** do Minho a Timor”, assim os romancistas da década de 60 (ver Quadro) criticam e desconstróiem as estruturas do romance do realismo substancialista baseadas na crença de uma **unidade** formal que englobasse coerente e harmonicamente a multiplicidade dos seus elementos. Critica e desconstrói, mas não refaz, não procura uma outra unidade senão a que na mente do leitor nasce da fragmentariedade, de algum sem-sentido, da liberdade semântica, dos infinitos cruzamentos temporais, dos jogos gráficos do espaço, enfim, do perspectivismo. Por isso, porque critica e desconstrói, nunca a língua do romance foi reconstruída (só a da poesia), mas também nunca nos atrevemos a escrever um romance à J. Joyce constituído por inúmeras palavras inventadas de raiz.

Como já o mostrámos através do Quadro, o vigor e a novidade deste tipo de romance (para não dizer: a sua necessidade social) findou no final da década de 70, ainda que diversos autores o continuem a cultivar e – será ousadia dizê-lo? – a atribuição de altos galardões às obras de M. G. Llansol e a Rui Nunes, por parte da Associação Portuguesa de Escritores, na década de 90, se atribui consagração histórica definitiva a esta fase do romance português, também não deixa de estabelecer que o que está consagrado, pouco novidade dele se espera.

Esta 3.<sup>a</sup> Fase termina na década de 80 com o aparecimento dos romances de J. Saramago e de Lobo Antunes, cujo modo de **escrita reconstrutivo da narração** os torna uma espécie de **patriarcas** do estilo, do conteúdo e da forma dos romances da Geração de 90, garantindo, ambos os romancistas, à

semelhança da obra de Eça entre os finais do século XIX e os princípios do século XX, a continuidade estilística e ideológica na passagem do século XX para o século XXI. Usando uma espécie de lema comum narrativo de que "tudo está em tudo, mas segundo ritmos e proporções diferentes", criaram uma nova alma na narrativa portuguesa e provaram que se pode criticar e desconstruir as antigas estruturas narrativas sem se perder o sentido da história, da acção, das personagens, do espaço, jogando principalmente com o tempo e uma nova gramática da imaginação. *Fado Alexandrino*, *Tratado das Paixões da Alma*, *Manual dos Inquisidores*, *Esplendor de Portugal*, vêm igualmente provar que é possível contar uma história usando a técnica segundo a qual o tempo pode ser encarado como uma unidade total, que o "tempo é todo um" e, assim, um parágrafo pode referir-se ao Natal de 1995, o parágrafo seguinte pode referir-se às recordações de 1975 e no parágrafo posterior pode referir-se as antevisões imagéticas do personagem sobre o Natal de 2005 (Lobo Antunes em *O Manual do Inquisidores*). Vale Ferraz, no recente *Livro das Maravilhas* (1999) usa a mesma técnica, cruzando inúmeras histórias diferentes passadas em espaços diferentes e em tempos europeus diferentes, fundado na asserção que o tempo humano é culturalmente qualitativo e, portanto, facilmente intermutável.

O que também define constitutivamente a década de 80, no campo do romance, é a reabilitação do romance histórico português com a publicação, em 1984, de *A Voz dos Deuses*, de João Aguiar, e, em 1986, de *A Casa do Pó*, de Fernando Campos. De facto, pela primeira vez desde Alexandre Herculano, principalmente como autor de *Lendas e Narrativas*, o romance histórico ganha contornos de grande seriedade, seja no sentido de não manipulação da mensagem narrativa como serviçal de uma ideologia político-histórica, seja pela não utilização de processos estilísticos dramáticos próprios do folhetinismo popular. Esta nova perspectiva do romance histórico é fiel às fontes historiográficas sem deixar de ficcionar, não é apologético ou endoutrinador e não se encontra ao serviço de visões gerais do mundo que encaram o romance, não como um fim estético em si mesmo, mas como um instrumento de conversão do leitor e de propaganda geral. É de admitir que quanto mais nos integrarmos na Comunidade Europeia mais os nossos autores sintam necessidade de explorar as raízes da nossa dimensão nacional, sem um patriotismo à António Sardinha ou à Af. Lopes Vieira, mas também sem o mundanismo de quem na História só vê mudança, desprezando como anquilosado e digno de museu tudo o que, pertencendo ao passado, alimenta quotidianamente as representações colectivas por que Portugal se identifica a si próprio.

Na década de 90 surge uma outra geração, dotado de um outro poder narrativo e de uma outra concepção semântica da realidade (não me atrevo a ajuizar se positivos ou negativos) que constituirá a 4.ª Fase da história do

romance português no século XX, geração que já interiorizou culturalmente como factos irrevogáveis da História tanto a perda do império como a entrada de Portugal na Europa e cujos romances manifestam em absoluta esta dupla raiz. Se quisermos escolher (e toda a selecção é sempre subjectiva e só envolve o autor da selecção e não os autores dos romances visados) o momento específico em que os novos textos, enformados de uma nova mentalidade, emergem no panorama literário português, originando o que temos vindo a designar por "Geração de 90", demarcaríamos dois romances-padrão que se constituem, de certo modo, como relativamente rupturais com o passado da literatura. O primeiro data de 1986, é de Rui Zink e intitula-se *Hotel Lusitano*. É uma narrativa brincalhona, despreconceituada face à posição séria e intelectualizada da literatura então dominante (Saramago, Lobo Antunes, Teolinda Gersão, Lídia Jorge, ...), narrada sob um pretenso olhar americano ferozmente crítico do estado social português. Na página 18 da 1.ª edição, podemos ler uma violentíssima crítica à ideologia literária dominante em Portugal desde a década de 60:

**Da Europa chegavam desde há alguns anos notícias de que por lá, sobretudo em França, continuava na moda escrever romances e novelas sem história, um fio condutor, sem um antes e um depois, sem personagens, sem peripécia, sem momentos de tensão. Sem aventura, enfim. O romancista mais famoso, diziam, era um professor de Linguística chamado Roland Barthes - um francês, evidentemente, como já o era Robbe-Grillet.**

**Parece que a ideia era devolver à palavra finalmente o seu valor intrínseco, deixar vir ao de cima toda a beleza do simples soletrar das frases sem que o tremendo Sentido desse ser-forma sofresse a castradora repressão do maniqueísta estigma da narrativa. Devia ser mais ou menos isto, mas eu não estava cem por cento seguro de ter compreendido bem. A teoria não era o meu forte, e parecia-me que se estava a tentar reduzir a prosa à linguagem da poesia, quando, na minha opinião, ela era muito mais do que simples poesia: era vida, não apenas tradução do seu pulsar ou artificial manipulação das palavras. A prosa tinha coisas por trás das palavras, não era só palavras.**

O segundo parágrafo sintetiza a inspiração literária francesa que dominara substancialmente o romance português das duas décadas anteriores e, no final do parágrafo, Rui Zink apresenta o **quid** distintivo de que este romance é portador, como que ressuscitando (na simplicidade da enunciação que a prosa romanesca tem que ser "vida" e não apenas "artificial manipulação de palavras")

os editoriais de José Régio para a "Presença" no final da década de 20 ou as afirmações categóricas dos diversos pensadores neo-realistas da década de 30 sobre a relação entre a arte e a vida. Para quem conhece os diversos textos teóricos sobre a natureza e estatuto do romance publicados em Portugal ao longo do século XX, de Fidelino de Figueiredo a Mário Dionísio, de Eduardo Lourenço a Alexandre Pinheiro Torres, de Vergílio Ferreira a Eugénio Lisboa, de Jorge de Sena a Eduardo Prado Coelho e Carlos Reis, como que esta simples afirmação do jovem Rui Zink no meio de uma página do seu romance (que a literatura é vida, a vida) assume o sabor do "triunfo do recalcado" de toda a história da literatura, de Alexandre Herculano e Júlio Diniz a Fernando Namora, Miguel Torga e Manuel da Fonseca, contra o estado de permanente subversão que as décadas de 60 e 70 tinham operado face à relação harmoniosa entre as categorias estéticas literárias tradicionais. Esta página de Rui Zink como que vem reabilitar a necessidade do romance contar uma história, das personagens serem solidamente delineadas e consistentes e do espaço possuir uma representação real e lógica ao longo do desenho da história.

Como que é possível ler nestas palavras de Rui Zink uma espécie de resposta histórica (indirecta, evidentemente, que apenas tem que ver com o jogo das consciências individuais a reflectirem sobre os traços culturais dominantes que a consciência colectiva lhes exige) à constatação magoada que Teolinda Gersão exprime no seu primeiro romance, *Silêncio*, publicado em 1981 (pp. 115-116):

**... mas a literatura também se converteu em silêncio, tornou-se apenas imanente, as palavras ficam cercadas, bloqueadas, e encontra-se sempre um meio de demonstrar às pessoas que elas significam tudo, e que, portanto, não significam nada, a palavra escrita é uma palavra morta, ...**

Rui Zink, autor pertencente ao movimento que nós designamos por "Geração de 90", fala em literatura feita de palavras vivas, a literatura é a vida; Teolinda Gersão, uma das mais brilhantes escritoras, fala justamente de literatura "imanente" (debruçada sobre si própria, criadora de continuas ipseidades e ensimesmamentos, de fortes egolatrias), constituída por "palavras mortas". **Eis, em estado bruto e radical, presente na década de 80, duas diferentíssimas concepções de literatura: o "Desconstrucionismo" a fenecer e a "Geração de 90" a nascer.**

O segundo romance que marca o início do aparecimento da "Geração de 90" foi por nós escolhido em função do conteúdo ideológico da sua epígrafe. Trata-se de *O Pequeno Mundo*, de Luísa Costa Gomes, publicado em 1988. É que o conteúdo ideológico da epígrafe revela a necessidade de um corte da consciência colectiva

portuguesa não só face ao passado recente (do 25 de Abril de 1974 até à actualidade), como face a qualquer pretensiosismo intelectual de iluminado urbano (as miríficas vanguardas em que a literatura portuguesa sempre se viu enredada, não raro seguindo modas francesas) criador de teorias e retratos teóricos sobre o que o povo é, irá ser ou deseja ser:

**Leitor! Este livro não fala do 25 de Abril. Não se refere ao 11 de Março e está-se nas tintas para o 25 de Novembro. Pior, não menciona em lugar nenhum a guerra em África. Não reflecte sobre a nossa identidade cultural como povo, o nosso futuro como nação, o nosso lugar na comunidade europeia.**

**Suportará o leitor um livro assim?**

**Duvido. Foi à sombra do benefício dessa dúvida que o escrevi e agora o dou a publicar.**

É uma epígrafe de conteúdo ideológico, de profunda exaltação individualista face à história colectiva, mesmo de ruptura com tudo o que tem marcado as grandes preocupações nacionais: a génese do Estado democrático, a perda do Império, a assumpção de um novo destino europeu para Portugal. Só uma nova geração, já cosmopolita, já vinculada a costumes hedonistas e relativistas europeus, já profundamente céptica face às polémicas sobre a identidade nacional, anunciadora de uma total libertação e independência da mulher portuguesa, geração que escreve como fala, que introduz processos imagéticos de construção audiovisual no interior da estrutura romanesca (processos pertinentes à criação de CD-Rom, guiões televisivos, Banda Desenhada, ...), poderia escrever esta epígrafe - e por isso a marcamos como anunciadora de uma nova mentalidade na história do romance português.

## Resumo

Enquanto reflexo mental e ideológico de um tempo conjuntural, o romance evidencia-se como um privilegiado guardião da memória histórica. Assim, ao longo do século XX, em Portugal, as diversas fases evolutivas do romance estatuem-se como parte integrante da memória de idênticas fases evolutivas da história da sociedade e da cultura portuguesas. Continuadores do universo romântico, ultra-romântico e realista do final do século XIX, os romancistas portugueses até à década de 20 (com excepção de Raul Brandão) permanecem animados por uma mentalidade finissecular (Abel Botelho, Teixeira de Queirós, Ladislau Batalha, Júlio Lourenço Pinto, ...), que mais os prende ao século passado que ao novo século. Entre a década de 20 e a de 40, o romance, de carácter realista e substancialista, espelha o desejo de um universo burguês estruturado, ordenado, encadeado, ritmado, unificado, herança do romance realista queiroso (Ferreira de Castro, Aquilino Ribeiro, Alves Redol, José Régio, Miguel Torga, Fernando Namora, Carlos de Oliveira, ...). A partir da década de 50, com os novos costumes europeus e americanos, a secessão da "Índia Portuguesa", o início da Guerra Colonial em 1961, as revoltas estudantis, o Maio de 68, a revolução do 25 de Abril de 1974, ou seja, com uma sociedade em desconstrução acelerada, gera-se um novo tipo de romance, "desconstruído", fragmentado, com o texto dotado de autonomia semântica face à realidade (Herberto Helder, Maria Gabriela Llansol, Maria Velho da Costa, Almeida Faria, Fernanda Botelho, Ruben A., Nuno Bragança, Lídia Jorge, ...). Finalmente, a partir da década de 80, com a entrada de Portugal na Comunidade Europeia e a "reconstrução" das estruturas económicas e políticas democráticas, assiste-se a igual reconstrução da estrutura do romance português, com a refundação da língua portuguesa assente numa outra sintaxe (Mia Couto), a reabilitação da grande narrativa a partir de uma lógica polifónica e sinfónica (José Saramago, Lobo Antunes), a reabilitação do romance histórico (João Aguiar, Fernando Campo, Sérgio Luis de Carvalho), o memorialismo rural (Riço Direitinho, Abel Neves) e, já na década de 90, o aparecimento de uma nova geração de autores esteticamente em tudo semelhantes às gerações europeias (Jacinto Lucas Pires, Rui Zink, Pedro Paixão, Margarida Rebelo Pinto, ...).

## Bibliografia

Todos os inúmeros romances de autores portugueses referidos ao longo do texto e aí assinalados com a data da 1.ª edição.

## A PERMANÊNCIA E A PERVIVÊNCIA DO SERMONÁRIO ANTONIANO

MARIA LÍLIA SOLIPA PEREIRA

*"Tendo Deus falado outrora aos nossos pais, e de muitas maneiras pelos Profetas, agora falou-nos nestes últimos tempos pelo Filho, a Quem constituiu Herdeiro de tudo e por Quem igualmente criou o mundo. Sendo Ele o resplendor da Sua glória e a imagem da Sua substância e sustentando todas as coisas pela Sua palavra poderosa."*

Serve-nos de leit-motiv para retomar o estudo do nosso Patrono, esta carta aos Hebreus, de tónica Paulista, escrita numa fase crítica do Cristianismo na Palestina em ruptura com a Sinagoga, e que serve de orientação para a perseverança na Fé, pela fidelidade à graça condutora da praxis de outras virtudes cristãs.

Para tanto estabelecemos o paralelismo com o devir vivencial de Santo António, quando influenciado pela morte dos Franciscanos Mártires em Marrocos, anseia por vestir o mesmo hábito e partir para o combate pela Fé com as armas da sabedoria e da virtude esgrimidas na poderosa oratória: *"porque a palavra de Deus é viva e eficaz e mais penetrante que uma espada de dois gumes penetra até dividir a alma e o corpo, as juntas e as medulas e discerne os pensamentos e intenções do coração."*

O poder da palavra que emana da oratória Antoniana, transmite uma gnoseologia eivada de uma procura atenta em harmonizar fundos doutrinários e convivência do quotidiano, preocupada com a vertente humana dos seus ouvintes para melhor os conduzir no entendimento do sobrenatural. Discípulo de Santo Agostinho na formação consciente da auto-crítica: "faze que eu me conheça" e do Patrono da Ordem S. Francisco de Assis na consideração das virtudes teológicas: Fé, Esperança e Caridade. Utiliza conseqüentemente, estes esteios indispensáveis para o agir quando a escolha entre o bem e o mal questionam a relação do homem imago-Dei no microcosmos da sua existencialidade: *"Quem usa a pregação celeste, abandonando as baixezas das obras terrenas, parece estar no cume das*

*coisas; tanto mais facilmente atrai os súbditos ao que é melhor, quanto o mérito da vida clama os bens superiores. De facto penetra melhor o coração dos ouvintes a voz que é recomendada pela vida do orador, porque ajuda a executar, pelo seu exemplo, os preceitos expostos na pregação”*

A Sua Palavra testemunha para além dos seus estudos, (tanto em S. Vicente de Fora – Lisboa, como em Santa Cruz – Coimbra), a força do Prégador de eleição, digno detentor do epíteto: “Arca do Testamento”, também do Peregrino em verdadeiro espírito de pobreza, cumprindo até à exaustão o que proclama no primeiro sermão das Suas Obras Dominicais: *Nada mais impio do que amar o dinheiro.*

Tendo sido formado em dois centros de fundação real com características quase similares porque ambos situados junto a cidades reconquistadas aos mouros, cumpriu a prerrogativa outorgada aos descendentes de nobres: “desde o fim do Século XII, para o canoninato em catedrais ou colegiadas”.

Assim, depois de Menino do cântico na Sé Catedral, seria influenciado para o despojamento em S. Vicente, sob o “movimento dos Regrantés” detentor da prática doutrinal ligada ao desprezo dos bens terrenos, unicamente válidos, como condutores para a vida eterna, e independentizados da alta nobreza por não pactuarem com o patronato leigo, logo mais próximo do *modus vivendi* das populações, numa notável abertura pastoral.

Em Santa Cruz de Coimbra cuja pastoral se preocupava mais com a dinâmica da hospitalidade no pequeno grupo clerical “que procurava reproduzir a vida pobre e caritativa, harmónica e serena dos Apóstolos em Jerusalém” acentuando mais a dominante litúrgica, relevando pela pregação a gesta cavaleiresca que acompanhava o múnus do pároco citadino e rural Fernando de Bulhões despiu definitivamente as possíveis marcas da aristocracia que ainda poderia conservar para vestir o burel que O marcaria para toda a eternidade.

Uma citação do Livro de Linhagens do Conde D. Pedro talvez equacione a formação medieval orientadora na relação de benevolência feudo vassálica que cimentada pelo modelo Evangélico estrutura seres superiores capazes do despojamento total. “è de gram poder deve-o seguir porque vem do seu sangue. E é seu igual deve-o d’ajudar. E se é mais pequeno que si deve de lhe fazer bem, e todos deevem seer de uum coração.”

Atento aos modelos comportamentais individuais e colectivos, a figura do “glorioso filho de Fernando Martim Vicente de Bulhão, rico mercador descendente de Godofredo de Bulhões ou Bouillon que veio auxiliar D. Afonso Henriques na conquista do Reino...”:

“Levai grande coração  
contra a Carracena grulha  
Que bem se há-de haver na bulha  
Um soldado que é Bulhão”

“...e de D. Teresa Martins Taveira, cónega regente no Mosteiro de S. Miguel das Donas.”:

“De Lisboa no distrito  
Está a Quinta dos Bullhões  
É o berço de Varões  
Que seu nome tem escrito  
Nos seus sublimes brasões” (Fig. 1)

Não seria contudo no Portugal coevo marcado por acontecimentos dramáticos à época do Seu nascimento em 1190, mui próximo ao tempo da Cruzada libertadora dos exércitos almoadas, “momento de esperança e de euforia” (parafrazando o Prof. José Mattoso), a que se seguiria um longo processo de afirmação do poder régio contra as tentativas de usurpação advindas quer dos senhores leigos e eclesiásticos quer também das ordens militares.

Entre os reinados de D. Afonso I e D. Sancho I “o tempo português de Santo António” conheceria um ambiente de esperanças renovadas, fomentador de uma renovada cristandade, sem grandes ilusões sobre a transformação exclusivamente radicada na régia autoritas, conhecedora de que só com a total renúncia às riquezas materiais e ao poder público, teria a força necessária que influenciasse conversões de vida através da prêgação.

Seria sim para o nosso Santo a passagem por Marrocos, para onde partira já com as sandálias de Franciscano que iria iniciar a gesta transformadora de corações, que o afastaria do solo paterno, para realizar o “donum amoris” de toda uma vida para que aos outros, através da Sua Voz Conselheira, chegasse a paz unificadora das consciências.

Se nos reportarmos aos anos Duzentos em Itália, a cena político-social é ocupada por grandes sistemas e projectos culturais na linha do universalismo impero-papal de inspiração romano-cristã e na da feudalidade com a tónica de uma outra realidade que emerge: a cidade.

Nesta complexa ambiência, ainda impregnada da “ambigua epopeia” da Cruzada, temperada embora quer pelas actividades artesanais e comerciais, quer pela escolástica Tomasiana ainda em formação, radica-se uma conflitualidade permanente entre o individuo e o grupo, libertadora da terra – tenência e da sociedade balizada entre o castelo e o mosteiro.

Na nova dialéctica cidade-campo, debatem-se as forças antagónicas da realza, clero e nobreza preexistentes, com a nova classe urbana do povo grado e arraia miúda, geradoras de um novo quadro socio-cultural não obstante a permanência da matriz sacral, coincidentes com as corporações de artistas e artesãos mesteirais e a comuna livre, complementadas pela universidade e pelo artista; sendo neste contexto de permanência sacral que o não conformismo cultural, vai gerar figuras de relevo entre as quais se vai destacar Frei António.

"Principia a prégar, e não acabam de admirar-se os ouvintes. Descobre-se por este meio o escondido thesouro de sua profunda sabedoria. Dá se conta a Francisco d'este não esperado sucesso. Constitue O seraphico Patriarcha Pregador ao Santo. E assigna-lhe para sua morada a Casa de Forli. Celebra-se o capitulo geral; E n'elle se determina a Antonio, que passe com Fr. Adão de Marisco a graduar-se em Theologia a Vercelli. Doutorado n'aquella faculdade, passa a Montpellier como leitor, dahi a Bolonha, e ultimamente a Padua."

No quadro cultural do Século XIII, Santo António pontua como "um dos maiores nomes da nossa cultura medieval" reveladoramente expressa nos apontamentos dos Seus Sermões, cuja prosa espelha o brilhante conhecimento teológico informado em grande parte nos Mosteiros Portugueses de Sto. Agostinho e sobre os quais, o trabalho modelar do Professor Gama Caeiro tão eloquentemente enaltece como sendo, o Sermonário Antoniano, uma das expressões doutrinárias mais válidas da Idade Média. "Ele foi para honra sua e de Portugal o índice mais alto da cultura das Letras Sagradas no seu século, um valor de universalização que à Europa ofereceu a cultura medieval portuguesa."

Era o tempo europeu de António de Lisboa, marcante pelo emergir da Sua individualidade como um "Hispani" nas Universidades de Itália e França e como sacerdote itinerante, "conselheiro influente dos princípios e árbitro do consenso popular" por estas paragens, com uma obra literária reveladora do que foi a síntese teológica nas Escolas da Península Hispânica no tempo da proto-escolástica. Notabilizando o rincão pátrio que os fados impediram de voltar a calcorrear, porque entregue à itinerância evangélica do Seu percurso terreno: "...*habito em tendas que se transferem de lugar para lugar e onde os soldados dão lutas e são impugnados porque não tenho mais cidade permanente, mas procuro uma futura*"

A referência à personalidade do nosso carismático Santo não pode limitar-se à fluência da sua mensagem escrita pois não foi esta que impressionou vivencialmente a maioria dos seus contemporâneos a ponto de os converter em cumpridores, mas a voz expressiva de quem vive o que diz (segundo o Prof. Delfim Santos): "o cristão não é aquele que aceitou a etiqueta de uma denominação evangélica. Mas sim aquele ... para quem a vida perdeu todo o carácter efêmero e transitório e respira já a atmosfera do eterno que soube criar, num impulso de amor à volta dos que o rodeiam. O cristianismo é acção e só acção".

Para ilustrar o sentir cristão do Santo, cremos que só o documenta em pleno a Sua Palavra por isso escutemo-la de um dos sermões do ano de 1226 do XXI Domingo depois do Pentecostes:

*"Naquele tempo: Havia um régulo em Cafarnaum, cujo filho estava doente..."*

*Disse Ezequiel: "Sobre o firmamento, que estava eminente às cabeças dos animais havia um trono de safira e sobre esta semelhança havia uma semelhança de homem sentado"*

*O firmamento é o coração contrito; donde o dizer no Génesis; "Faça-se o firmamento no meio das águas, dividindo as águas de outras águas". O coração do penitente contrito dos pecados possui águas superiores, isto é, rios de graça, e inferiores, isto é, rios de concupiscência..., as águas superiores significam a razão, faculdade superior da alma, que incita ao homem sempre para o bem; as águas inferiores, a sensualidade... em Ezequiel: "Vi como uma espécie de metal brilhante, da sua cintura para cima; e da sua cintura para baixo vi como uma espécie de fogo". Comentário da Glossa: O que está acima da cintura, onde se encontra o sentimento e a razão... precisa de metal preciosíssimo e puríssimo: o que está da cintura para baixo..., precisa da purificação das chamas.*

*O coração contrito esmague o princípio dos desejos carniais, e então haverá sobre o firmamento uma semelhança de trono da pedra de safira. O trono designa a confissão dos pecados... e note-se que a confissão deve ter a semelhança da pedra de safira. Possui quatro propriedades: assemelha-se ao céu sereno, mostra em si uma estrela, faz parar o sangue, destrói o antraz. A estrela, de stando (estar de pé), significa o firme propósito de não recair. O filho do régulo é a alma de qualquer fiel em Jesus Cristo... Todo aquele que quer ser soldado de Deus e revestir-se da sua armadura... importa que possua o cavalo da boa vontade, a sela da humildade, os estribos da constância as esporas do duplo temor, o freio da temperança, o escudo da fé, a couraça da justiça, o capacete da salvação, a lança da caridade."*

A versão escrita dos Seus Sermões explicitava a lição dirigida aos Seus confrades e aos futuros oradores, (temos que ter presente o Seu tempo de leitor de Teologia em Montpellier e Toulouse e a Sua permanência em Arles, Bolonha e Limoges), "Só a Teologia, é o cântico que ressoa suavemente aos ouvidos do Senhor e nos renova a alma" diz no sermão do II Domingo depois da Páscoa. Todavia não se reduzia ao papel de professor na sua cátedra, mas usando sempre esta, como púlpito de apóstolo, porque "pretende trazer ao bom caminho corações transviados, restituir a Deus almas que o vício ou a perversão dos tempos arrancou a Deus", com o alimento doutrinário.

Sermonário de indole e propósito morais, justificado e alicerçado quer nos Textos Sagrados como nas letras clássicas profanas, a que não estiveram alheias a

obveidade da filosofia pitagórica. Actual no Seu século ao conceito simbólico da numerologia: para Ele, a nossa alma representa um número, um conjunto de grande unidade-a origem do mundo e o próprio mundo um conjunto de unidades subalternas, dando assim vida, alma e ser actuante ao número: *"De facto o fiel possui em si certa representação das ordens celestes, e consta de quatro elementos, como qualquer outra criatura. Nove são as ordens. Queremos dispô-las em três séries de igual número... Mil anos, número perfeito, simboliza a perseverança final... Todo aquele que representa em si, portanto estas nove ordens, como dissemos, e delas dispõe e informa ordenadamente a vida do seu corpo, que consta de quatro elementos... Comentário da glosa de S. Jerónimo: Devemos rezar para que os anciãos da casa de Israel não façam nas trevas o santo número sete, multiplicando-o por sete décadas... Os religiosos do nosso tempo são setenta homens, visto que devem possuir na perfeição das obras a graça septiforme do Espírito Santo."*

E sobre o número sete pode-se equaciona-lo às virtudes do Santo: "Possui o Santo as sete energias instauradas pela inteligência, possui o intelecto individual que participa da eternidade da inteligência e está muito acima do pensamento, possui a verdade; possui a alegria, pois a alegria brota da plenitude do conhecimento; possui a prova apodictica; e também a vida; porque a vida é inseparável da inteligência, e são como mortos os que a ignoram: Possui a perfeição, E o éxtase perante o mundo sensível."

No nosso tempo português, interrogamo-nos sobre o tempo de desgraça em que a memória do nosso Santo foi deixada por mãos alheias, de tal modo que quase perdeu a identidade nacional, bem significativo é que só 739 anos após a sua morte, surja a primeira tradução integral da sua obra. Será porque a nossa "memória colectiva não age como sintetizadora, dividida em si mesma, quase em antinomia, em duas linhas que raramente se encontraram: a sabedoria popular e a cultura erudita."? Não admira pois que na nossa vizinha Espanha e de um Instituto Teológico Franciscano, ainda se publique em 1998 um estudo sistemático da prégação de Santo António de Pádua !!!...

Será que nos teremos que penitenciar setenta vezes sete ad infinitum, do tempo e foram séculos, (nem a Voz de Padre António Vieira despertou a intelligentzia portuguesa), em que deixamos esquecer a " estatura intelectual, os dons magnificos da sua inteligência, a profundidade do seu saber filosófico e teológico, a forma como imprimiu novos rumos ao Franciscanismo", para deixar que prevalecesse a dimensão quase lendária de um " santo popular."?!

Lendária mas necessária, pois sem ela quicã a figura que fez pensar Pontífices e que por eles foi valorizada, teria só sido exaltada nos países que não o seu?!... Aproz-nos aqui citar um excerto do Sermão Vieirense:

"O Papa Nicolau IV tinha collocado a effatua de Sto Antonio na mefma ordem & serie, em que na Bafilica de S. João de Latrão fe vem as dos Apoftolos: & parecendo-lhe a Bonifácio VIII que aquelle lugar tam alto não competia a nnenhum Santo de tam pouca antiguidade, como era em feu tempo a de S. Antonio, ordenou que foffe tirada delle & pofta alli a de S. Gregorio Magno. Eif aqui como o sobrenome de Magno já então fe impugnava a S. Antonio. Mas vejamos como elle o defendeu; levantarão os officiaes os andaimmes por ordem de hum Pontifice para pôrem naquelle lugar outro; & ao primeiro golpe de picão, que tocou no capello a S. António, levantou a mão a effatua com tal impulso, que os pedreiros & os andaimes com ruido, que affombrou toda Roma, vierão abaixo, tendo-fe por grande milagre do mefmo Santo, que todos os tinham subido àquella obra fe levantaffem vivos, & fem lefão; ficando elle porém no seu lugar fem fer fubftituído por outro, pofto que fumo & tan Grande Pontifice, como bem declara o titulo & sobrenome de Magno. & fão já três Pontifices, hum que lho deu, outro que lho quis tirar, & o terceiro que o não fubftituiuo...

Em noffof dias fe acrefcentou a efte número o quarto, Urbano VIII que não queria pleitos côm S. Antonio de que em S. João de Latrão tinha já o aviso"

Em nossos dias, gaudeamus, os Pontifices da contemporaneidade tem colocado a figura do nosso Santo no lugar que Lhe é devido, certamente que o P.º António Vieira lá da eternidade sorri e aplaude.

Aplaudindo sempre, continua a cidade de Pádua que prepara para Maio de 2001 mais um Congresso Antoniano, (conforme informação de Frei Bertazzo) na gratidade com que desde a primeira hora reverenciou o Taumaturgo. Do Simpósio efectuado no Seminário maior de Pádua em 1981 sob o titulo "Sermões dominicais e festivos" cujas actas foram publicadas no Studia Patavina 1981/83, tiramos algumas questões meditativas da problemática : actualidade pastoral dos Sermões, (para o cristão, para o crente e para os participantes das instituições eclesiais), motivações e soluções para os dilemas e "esquizofrenia social cultural, politica, económica e comportamental hipotéticamente comuns quer aos primeiros vinte anos de 1200 quer ao último vinténio do século XX"

Se bem pensarmos o nosso tempo com os seus valores e as suas mazelas, não se distancia em similitude dos dilemas humanos que levavam S. António a esgrimir o gládio da sua palavra na luta contra a usura e conseqüente sobreposição dos interesses particulares em detrimento do bem comum, luta contra o poder cego que em vez de servir desfruta e oprime:

*"Livre de vícios tem de estar quem tem o cuidado da correcção das faltas alheias, para que não pense em assuntos terrenos, não sucumba a maus desejos. Na medida em que vê o dever de os outros os evitarem, deve ele mesmo afastar-se verdadeiramente deles por meio do seu conhecimento e da sua vida.(...) Se queres repreender alguém, vê primeiro se tu és semelhante a ele. Se o és, bate no peito e*

não pretendas que ele te obedeça, mas manda e admoesta que se esforce juntamente contigo. Se não és como ele, mas porque noutro tempo o foste ou pudeste ser, condescende, e repreende, não com ódio, mas com misericórdia.”

Referindo-se concretamente nas suas lições ao clero, utiliza contudo a mesma expressão nominativa para os congregar aos leigos: *penitentes*.

*“Nos lírios há três propriedades: medicina, candor e perfume. A medicina está na raiz, o candor e o perfume na flor. Simbolizam os penitentes, pobres de espírito, que mortificam o corpo com os seus vícios e paixões, que possuem a humildade no coração para reprimir o tumor da soberba, o candor da castidade no corpo e o perfume da boa reputação. Num campo notam-se duas coisas. A solidez da santidade e a perfeição da caridade. O campo é o mundo em que manter a flor é tão difícil como glorioso. Mas é mais glorioso para os penitentes florescer no campo, no mundo, onde facilmente perece a dupla graça da flor, a saber, a beleza da boa vida e o perfume da boa opinião.*

Corrige os prelados irresponsáveis que afastam os fiéis dada a sua incoerência e impiedade, apelando para a verdadeira conversão cristã pela *contrição do coração*:

*“A pomba é o bom súbdito, cujas penas são as palavras do prelado, que o fazem voar, porque à palavra do prelado o súbdito deve logo voar com o coração e com o corpo como se fosse uma pomba. E atendam os prelados que as suas palavras devem ser prateadas com a prata da humanidade de Jesus Cristo, que se misturou com o ouro da divindade. Prateiem, portanto, as suas palavras os prelados com a humildade da humanidade de Jesus Cristo, para que governem os súbditos com benignidade e afabilidade, com providência e misericórdia, porque o Senhor não está no furacão, no terramoto, no fogo, mas no murmúrio da brisa suave.”*

Ao articular prelado e pregador, aconselha: *“O ferreiro, assim chamado por fazer ferro, é o pregador da Santa Igreja, que fabrica armas espirituais. Tem de sentar-se junto da bigorna, que é o estudo e exercício da Sagrada Escritura, a fim de se exercitar naquilo que prega... Diz-se em Ciências Naturais que as abelhas voam no ar como que por exercício. Depois voltam aos cortiços e alimentam-se. Também os pregadores devem primeiro exercitar-se no ar da contemplação com o desejo da felicidade celeste, para depois mais avidamente serem capazes de se alimentar a si e aos outros com o pão da palavra de Deus.”*

Na denúncia dos usurários, avarentos, simoníacos zurze com autoridade para cumprir o objectivo de *“guia na fé”*, e como *“Martelo dos Hereges”* corrige:

*“As fortificações, guarnecidas por um valo ou muros, figuram as obras, os hereges, semelhantes a estacas aguçadas, cravadas nos olhos dos fiéis. As fortificações são todos os falsos cristãos. O diabo cerca a Igreja com o valo dos hereges e com a fortificação dos falsos cristãos... O sábio, contra a astúcia*

*do diabo, libertou a cidade do bloqueio dos hereges a da fortificação dos carnis... Sentido moral. A cidade é a alma."*

*"De facto, ao cessar a tormenta da perseguição hoje verificada, o Senhor dará amanhã, isto é, no futuro, a tranquilidade, para que se realize a pregação."*

E foi quando buscava esgotado um refúgio restaurador: "mandou preparar, na copa duma nogueira larga e frondosa tês celazinhas de esteiras, onde António e seus dois virtuosos companheiros, Frei Lucas e Frei Rogério, pudessem com toda a tranquilidade entregar-se à oração e contemplação." que as Suas já parcas forças preparavam o fim do Seu "asno com pressa de seguir para a pátria".

*"A árvore boa é a boa vontade, a qual para se manter e ser boa precisa destes cinco elementos: a raiz da humildade, o tronco da obediência, os ramos da caridade, as folhas da santa pregação, os frutos, isto é a doçura, da contemplação superior."*

Para a contemplação eterna e cumprindo o propósito da humildade foi a caminho da Sua querida "Padua felix" no Mosteiro das Senhoras Pobres, em Arcella, que se entregaria, rendendo-se ao "Vejo o meu Senhor": *Video Dominum meum*

Na memória dos tempos, ficou "este Varão Santíssimo na qualidade de Mestre da verdade e Advogado fiel e eficaz de todos perante Deus, no coração de todos os fiéis cristãos venerado com piedade e gratidão, enaltecido com os mais rasgados louvores honrado com toda a solenidade em festas inigualáveis" porque em todo o mundo a Sua glória deve ser anunciada aos povos, com suma reverência à Voz que continua a ressoar ultrapassando a barreira dos milénios.

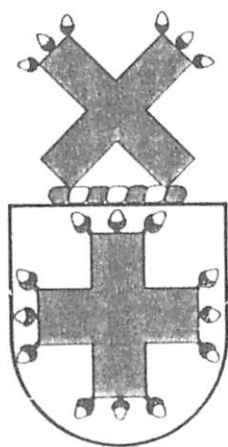


FIGURA 1 – Giotto Séc. XIV  
- Presbitério Basilica do Santo – Pádua  
- Armas dos Bulhões  
"Nos seus sublimes brasões"



FIGURA 2 - Ostensório veneziano.

“Porque basta que haja merecimento em algo, para que St.º Antonio, ao modo do Santissimo Sacramento, estenda o beneficio a todos”.

P.º A. Vieira



FIGURA 3 - "mandou preparar na copa de uma noqueira larga e frondosa três celazinhas de esteiras..."  
 in Illustrated BARTSCH



FIGURA 4 - Arcella - Capela do Tránsito "Video Dominum meum"

## Referências bibliográficas

- CAEIRO, Fernando da Gama  
*Santo António de Lisboa – A Espiritualidade Antoniana*, vols. I e II – Lisboa MCMLXIX.
- FONTES FRANCISCANAS – III  
*Santo António de Lisboa – II volume – Sermões Dominicais*. Ed. Franciscana, Braga 1998
- LOPES, Félix  
*Santo António de Lisboa – Doutor Evangélico*. Ed. Franciscana, Braga 1980
- MATTOSO, José  
*Ricos-homens, infanções e cavaleiros*. Lisboa, Guimarães & c.º Editores, 1982
- NEVES, A. J. Gouvêa  
*Santo António de Lisboa*, Porto MCMLX.
- ROLIM, P.  
*Santo António de Lisboa, Lembranças do Sétimo Centenário da morte do Glorioso Taumaturgo Português*. Coimbra, Ed. 1931.
- SANTOS, Delfim  
*Obras Completas – II*, Lx 1982.
- SCAVAMUZZI, Diomede  
*La dottrina di S. Antonio nel giudizio dei contemporanei e dei posteri*.
- VERBO, Enciclopédia Luso Brasileira de Cultura – Ed. Séc. XXI. Ed. Verbo 1998.
- VIEIRA, P.º António  
*Sermões de St.º António* Deslandes 1648.

## O FINAL DO SÉCULO E OS MITOS DO FIM DO MUNDO – PARA UMA LEITURA DA HISTÓRIA\*

A. AUGUSTO TAVARES

O fim de século e de milénio é que sugere este tema, que tem sido tratado, de formas diversas e com objectivos diferentes, por outros. Não irei repetir aqui o que já está dito e escrito, nem inventariar, e muito menos analisar, os inúmeros testemunhos de profecias projectadas para este fim de milénio e passagem para o que vem. A experiência que nos é dado viver neste excepcional limite cronológico de fim de século e de bimilénio que estamos a viver reveste-se de considerável importância em termos de história, como mais tarde outros observarão. Convidaria a uma análise e reflexão sobre os dois mil anos de cultura cristã e poderia estimular-nos a perspectivar o futuro. Deste certamente não vamos falar, mas creio justificar-se que, neste Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares, falemos do fim do século e dos milenarismos, como chave de leitura da História.

Não ignoramos que as cronologias poderão ser convenções da sociedade, mas o fim de século e de milénio não nos deixam indiferentes. Eis pois a razão da escolha deste tema de história das mentalidades e culturas que bem se insere no projecto de investigação que nos propusemos: *Memória e Sociedade*.

Insistiremos principalmente nas origens bíblicas dos milenarismos e escatologias que perpassam pelos diversos séculos e contribuíram para a construção da Europa e para o seu modo de ser. As palavras milenarismo (ou porventura quiliasmo (do grego khilas=mile) escatologia, parusia, apocalipses, messianismo, fim do mundo, entre outras, irão naturalmente repetir-se ao tratarmos de tema tão peculiar, tão complexo, tão abrangente e tão melindroso.

---

\* O texto que aqui se publica corresponde essencialmente à comunicação apresentada na primeira sessão do Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares do mês de Outubro de 2000.

## Medir o tempo

Por falarmos de século e de milénio, parece que se impõe começarmos pelas tentativas dos humanos em medir o tempo. É natural que o homem de todas as épocas tenha sentido essa necessidade. Ao falarmos de hora, dia, semana, mês, ano, século ou milénio, poderemos dizer que estamos perante construções dos humanos que adquiriram a força de convenções sociais, mas não há dúvida de que adquiriram tal estatuto que actualmente não se pode prescindir delas no quotidiano, para relacionar a vida humana dentro do *continuum* do tempo.

Não sabemos o que aconteceu na Pré-História, quanto a tentativas de medir o tempo, mas, na primeira documentação escrita que nos chega do Egipto e da Mesopotâmia, registam-se a este respeito experiências de interesse por dependermos delas. Os Egípcios por exemplo deixaram-nos os rudimentos duma verdadeira ciência astronómica a partir da observação do sol e das estrelas. Partiram de tais observações para medir o tempo e conseguiram organizar um calendário que está na base do calendário actual. Estabeleceram o ano de 365 dias e um quarto, observando o sol. Com base nesse calendário solar, determinaram que o mês fosse de trinta dias, sendo por isso necessário acrescentar cinco dias suplementares no fim do ano. Ainda assim, de quatro em quatro anos havia a diferença de um dia entre o ano oficial e o ano real, por não terem introduzido um ano bissexto. Os desfazamentos entre o calendário oficial e a realidade obrigavam por isso a algumas correcções pontuais.

Além de dividirem o ano em 12 meses, os Egípcios também dividiram o dia em 12 horas, tal como a noite em igual número de horas. É evidente que as horas do dia e as da noite não eram iguais às nossas, visto que o dia correspondia ao período de claridade e a noite ao período de escuridão. Para determinarem esse tipo de horas do dia e da noite, mais longas ou mais curtas conforme as épocas do ano, recorreram a instrumentos de medição que estão na origem dos nossos relógios. Os que mediam as horas diurnas baseavam-se no comprimento da sombra que era projectada sobre uma superfície lisa e graduada. Para as horas nocturnas, os sistemas eram vários e mais complexos. Recorria-se por vezes à água que escorria sobre (ou de)um vaso<sup>1</sup>.

Se, no Egipto, o calendário deve ter sido estabelecido no fim do IV ou início do III milénio a. C., na Mesopotâmia só foi resolvido esse problema na época neo-babilónica, século VII/VI a. C., e de forma menos feliz porque o mês era lunar. Começava com a primeira lua nova que se seguia ao equinócio da primavera e era dividido em 12 meses de 29 ou 30 dias, conforme o ciclo lunar. Visto que o ano era mais pequeno, houve necessidade de corrigirem a diferença juntando-lhe um ou mais meses suplementares. Apesar de não ser esse o calendário que se impôs à posteridade, da Mesopotâmia vieram dois contributos importantes para o

calendário actual: a semana de sete dias, em vigor nos meados do I milénio a. C., que passou para os Hebreus e deles para os Romanos, chegando gradualmente a todos os povos da Europa, e a hora de 60 minutos. Efectivamente na Mesopotâmia vigorava o sistema sexagesimal. Assim, dividiam a circunferência em 360 graus, a hora em 60 minutos e o minuto em 60 segundos. Eis pois donde nos vem esta herança<sup>2</sup>.

Não obstante estas experiências da Antiguidade Pré-clássica, escritores gregos como Herodes, Tucídides e outros, embora conhecessem os meses e os anos, contavam o tempo por gerações a partir de acontecimentos memoráveis. Na prática, a "unidade" nas suas narrativas era o tempo médio de uma geração, sistema que se repetiu noutras épocas e noutros povos, o que é compreensível.

Para iniciar uma cronologia de longa duração, importava, sim, estabelecer um memorável ponto de partida. Para os Hebreus, nada mais digno de ser memorado do que a criação do mundo, a cuja data tinham chegado por cálculos a partir de gerações bíblicas, correspondendo neste caso o nosso ano 2000 a 5761 da era hebraica, ou seja a partir de Adão e Eva. Os Romanos, por sua vez, partiam da fundação de Roma (*ab urbe condita*).

A era cristã, que se inicia com o nascimento de Cristo foi estabelecida, como é sabido, por cálculos que nos conduzem obrigatoriamente a Roma e à Bíblia, concretamente ao Novo Testamento. Foi o monge trácio Dionísio o Exíguo que, em 532, fixou o nascimento de Cristo no ano de 754 da fundação de Roma, servindo-se para os seus cálculos, de tábuas de Alexandria. Estabeleceu o *ano do Senhor*, ou seja o ano após o nascimento de Cristo em 754 *ab Urbe condita*. Notemos que não é um ano zero, como parece alguns pretenderem, ao fazerem terminar o II milénio em 1999 e não em 31 de Dezembro de 2000, como deve ser. Mas, apesar dos seus cálculos, Dionísio errou, porque Jesus Cristo nasceu durante o reinado de Herodes e este morreu seguramente na primavera de 750 da era de Roma. A era cristã tem por isso de recuar pelo menos 4 anos ou seja até à data da morte de Herodes e provavelmente mais, pois é natural que Herodes continuasse a viver após o nascimento de Jesus, tendo em vista o episódio da chamada "matança dos inocentes".

Como elementos de aproximação para estabelecermos a data do nascimento de Cristo, existem dois factos dignos de realce, sendo o primeiro o recenseamento decretado pelo imperador em Roma no ano 8 a. C. ou seja em 746 de Roma. Tal recenseamento em todo o império poderia ser realizado numa província difícil como era a Palestina apenas um ou dois anos depois ou seja em 747 ou 748. O outro elemento a considerar é o que nos vem do relato do Evangelho de Lucas, médico e bom conhecedor do grego helenista, preocupado em investigar cuidadosamente tudo o que acontecera desde o princípio, como ele próprio diz (Lc.1.1-4). Informa que

o nascimento ocorreu durante o recenseamento, que foi feito quando Cirino era governador da Síria. Na verdade não seria exactamente governador, mas alguém que tinha a responsabilidade do comando das forças armadas. A palavra grega habitualmente traduzida por "governador" é *hegemoneuontos* (aquele que tem a hegemonia) sem explicitar mais. Ora acontece que documentação da época, designadamente uma epigrafe encontrada em Roma, informa que Cirino, nessa altura, tinha a "hegemonia" no campo militar, visto estar encarregado por Roma de combater os Homonadenses pelas montanhas do Taurus. Da sua notável actividade militar nos informa explicitamente Tácito, que refere as palavras com que Tibério anunciou a sua morte ao senado no ano 22 da nossa era: "guerreiro infatigável e encarregado de difíceis serviços, foi cônsul sob Augusto, pois conseguiu as honras do triunfo por ter conquistado na Cilícia os lugares fortes dos Homonadenses"<sup>3</sup>.

Temos aqui uma boa chave de interpretação: um recenseamento decretado em Roma em 746 era realizado sob a responsabilidade de um general romano na província da Síria, que era Cirino, o que deve ter acontecido entre 746 a 748. Se Herodes apenas morreu em 750 e se o nascimento de Jesus ocorreu durante o recenseamento, temos de recuar o início da era cristã entre 4 a 7 anos, e mais provavelmente entre 5 a 7 anos. Por tais razões, não estaremos no ano 2000 mas em 2004, ou 2005, ou 2006, não parecendo necessário recuar mais.

Se o início da era cristã tem como ponto de partida o nascimento de Cristo, o calendário assenta no antigo calendário egípcio adoptado por Roma. Efectivamente Júlio César, ao ter conhecimento do calendário egípcio, adoptou-o pelo ano 46 a.C. Ficou por isso designado por "juliano" e prevaleceu no Ocidente até 1582. Nesta data, os astrónomos do Papa Gregório XIII verificaram que o calendário juliano, que havia sido recebido do Egipto, já estava atrasado 10 dias. Tinha de ser alterado e foi o que fizeram. O Papa decretou em 1582 que o dia 15 de Outubro se seguisse directamente ao dia 4, ficando portanto esse ano com menos dez dias. (Por curiosidade refira-se que é por isso que Santa Teresa de Ávila, apesar de ser sepultada no dia seguinte ao do falecimento, tem como registo que morreu no dia 4 de Outubro de 1582 e foi sepultada a 15 do mesmo mês). Doravante passou a ser designado por "gregoriano", sendo imediatamente promulgado em Espanha por Filipe II e seguido pelos países da Europa católica. Os ingleses entretanto só adoptariam o calendário gregoriano em 1752 e os protestantes suíços apenas em 1812<sup>4</sup>. Na sua maneira irónica de falar, Voltaire poderia mais tarde dizer que os protestantes antes queriam que os seus relógios estivessem em desacordo com o sol do que eles próprios estarem em acordo com o Papa<sup>5</sup>.

## A importância do século

O nosso calendário, como vemos, parte de uma data concreta e coexiste com um rigoroso sistema decimal, onde o século assume na prática função de unidade: a história conta-se por séculos. A própria palavra século (*saeculum*) usa-se como sinónimo de tempo. Quando se repete no fim das orações, na liturgia católica, *per omnia saecula saeculorum*, ou simplesmente se diz até ao fim dos séculos, entende-se obviamente o fim do tempo. A era cristã, ultimamente designada por era comum, mormente nos países nórdicos, contém por conseguinte em si uma referência a um princípio, o nascimento de Cristo, e evoca o fim dos séculos ou seja o termo do tempo, parecendo concretizar a expressão do Apocalipse de S. João (22,13): *Ego sum A et O , primus et novissimus, principium et finis*, Eu sou Alfa e Omega, o primeiro e o último, o princípio e o fim.

Quando lemos as profecias do médico e astrólogo da primeira metade do século XVI, Michel de Nostradamus que organizou o seu trabalho sob a forma de "centúrias", contendo cem estrofes cada uma, compreendemos a intenção de organizar a história por séculos e daí a especulação sobre o fim do mundo<sup>6</sup>. Mas, muito antes dele, as especulações sobre o fim dos tempos, o fim dos séculos e a catástrofe final e seus sinais premonitórios, dominaram as mentes humanas.

Curiosamente já no antigo Egipto as fases finais eram favoráveis às intervenções dos demónios. Acreditava-se que o fim do dia, do mês, do ano ou de um reinado, ao marcarem um momento de interrupção da ordem, eram propícios para os espíritos maléficos redobram a sua actividade. Assim acontece no fim do ciclo cronológico de um século ou de um milénio.

A temática dos medos e mitos do fim do mundo que marcam a história da Europa, fomentados pelos milenarismos, com formas e matizes diversificados, medos associados a visões apocalípticas apresentadas em mensagens sobre a "parusia" (vinda do Senhor) e "escatologia" (referência ao que há-de acontecer nos últimos tempos) têm raízes bíblicas e encontraram terreno fecundo para se desenvolverem na própria liturgia. Não obstante o melindre da questão, não queremos evitar alguma incursão por esses caminhos, sem entretanto podermos de momento explorar demoradamente esse campo, por óbvia falta de tempo.

As primeiras palavras da Bíblia falam do princípio do mundo: "no princípio criou Deus o céu e a terra". E o último livro da mesma Bíblia, o Apocalipse, previne o leitor, mal começa a sua leitura, de que as palavras proféticas que o livro contém tratam do que "vai acontecer em breve" (1,3). Eis-nos, sem darmos por isso, perante o conceito de história que os Hebreus escreveram nos livros bíblicos: sempre caracterizada pela ideia da linearidade do tempo, uma memória que vem do princípio do mundo e que se prolonga numa expectativa do fim do mesmo mundo. Na visão de Teilhard de Chardin, no seu cristocentrismo cósmico, teremos a

caminhada para o ponto Omega. O começo contém em si, implicitamente, a evocação do fim para o qual se encaminha inexoravelmente a humanidade. Aqui radica a tentação de se escrever a história do futuro.

As profecias, ao anunciarem o fim, vão surgindo como interpretações de cada época. Por suposto, o profeta, que fala segundo a visão de Deus, interpreta o presente e decifra o futuro. As profecias, adaptam-se a cada situação e reúnem frequentemente o temor e a esperança. Os profetas esperavam o Dia de lavé que havia de trazer o castigo para os maus, os inimigos de Israel: "o Senhor castigará os povos que combateram contra Jerusalém" (Zac. 14,12); "a terra treme e o céu fica abalado, o sol e a lua obscurecem e as estrelas perdem o seu brilho... grande e terrível é o dia do castigo do Senhor!" (Joel 2, 10.11). Mas, por outro lado, o Dia de Javé haveria de trazer a paz e a abundância para os eleitos: "O Senhor preparará um banquete de carnes gordas e de vinhos finos para todos os povos" (Is. 25,6).

Pelo Antigo Testamento multiplicam-se os exemplos de visões escatológicas onde abundam os símbolos referentes aos fins dos tempos, tema predilecto da literatura apocalíptica bem representada pelo Livro de Daniel, cuja redacção poderá não ser anterior ao século II a. C., e sobretudo presente em vários livros apócrifos, aproximadamente da mesma época, sendo principal exemplo o livro de Henoc. No Novo Testamento, é o Apocalipse que mais impressiona pela sua linguagem de imagens enigmáticas sobre a catástrofe do fim dos tempos: aquele que está sentado no trono tem na sua mão um livro fechado com sete selos onde estão contidos os segredos dos últimos tempos. Os seis primeiros representam seis milénios e o sétimo selo representa o sétimo milénio que corresponde ao sétimo dia de uma semana misteriosa onde está simbolizada a história. Não vamos nós envolver-nos na complexa exegese deste último livro da Bíblia, mas tão somente apontamos o Apocalipse como uma das origens das correntes milenaristas que entraram em cheio em movimentos religiosos e políticos que atravessam os séculos e marcaram a história da Europa<sup>7</sup>.

Toda a tensão apocalíptica converge para Cristo, que há-de chegar na última vinda, ou seja no fim do mundo. O milenarismo cristão pretende descobrir essa vinda escatológica, o fim dos séculos, sempre que há momentos de crise, entendendo essa vinda como um conforto no meio dos sofrimentos. Assim aconteceu nos períodos de perseguição dos cristãos, que desejavam a *parusia*, para estarem com o Senhor, pois seria o começo dos novos céus e de uma nova terra. Traduzamos terra por pátria, já que céu designa um não lugar, um futuro para além da morte, ou mais precisamente para além da ressurreição, segundo a adequada e pertinente maneira de falar de Jean Delumeau<sup>8</sup>.

Entre os Hebreus, a insegurança e a opressão dos povos inimigos, que, segundo o seu pensar, eram merecida punição pelo afastamento de Deus, gerava também ideias de esperança. Na dialética vetero-testamentária, a história caracterizava-se

por esta sucessão de fases: o povo eleito afastava-se de Deus e era punido; depois do castigo arrendia-se, voltava novamente para lavé e Ele perdoava. Eram fases cíclicas e nenhuma era fixa e estável. E foi nesses contextos que os profetas anunciaram um libertador, o Messias, portador de uma nova era de felicidade. A história, se é memória é também esperança. Tudo isto é assim na visão judaico-cristã, pois, seguindo a linguagem do citado autor Jean Delumeau " a existência humana situa-se entre a nostalgia do jardim do Éden e a expectativa duma felicidade eterna".

Compreende-se que a religião cristã, que aceita a revelação dos profetas, tenha interpretado as próprias perseguições e os sofrimentos como premonições do fim do mundo, com a segunda vinda de Cristo. É esta ambivalência que não deverá perder-se de vista, apesar da visão negativa que se foi criando nos movimentos milenaristas, ao acentuarem habitualmente momentos de crise no fim dos milénios mais do que a esperança de um começo. Efectivamente na mentalidade generalizada, o fim do mundo evoca principalmente o declínio, a perturbação cósmica, a catástrofe. No subconsciente do milenarista, tudo o que o homem fez ou concebeu é julgado com o medo do fim.

É dentro dessa concepção que o fim do mundo se tornou uma ideia permanente de medo, de terrores, e que nós pretendemos observar e analisar como uma chave da história. Nos fins dos séculos e nas proximidades das datas previstas e por vezes anunciadas para o grande acontecimento escatológico, as crises económicas, os flagelos naturais, a criminalidade, as pestes, tudo é lido como premonições do terrível fim.

Apesar da ambivalência que temos estado a apontar, fim que é também principio, o milenarismo prefere insistir no horror da catástrofe, na destruição e menos em aspectos positivos. Mas não devemos perder de vista que as duas vertentes podem coincidir e até estimular-se mutuamente e interagirem como se verifica nalguns casos. O que acontece é que as soluções extremistas são sempre populares, o que explica a adesão das massas a anúncios catastrofistas em todas as épocas. Talvez nós próprios tenhamos a experiência de alguém nos entrar em casa dizendo que nos vem falar de paz e de felicidade, mas começa por nos oferecer um panfleto ou uma revista a falar das catástrofes actuais, apontadas como sinais da proximidade do fim do mundo. Efectivamente o pânico do fim dos tempos entra em cheio em várias seitas religiosas de fundação recente, dos finais do século XIX ou já do século XX.

No século IV, Lactâncio, preceptor do filho de Constantino, pretendia tirar partido dos males a que assistia para ensinar que a recompensa dos justos estava na infelicidade que teriam os ímpios no juízo final. Escrevia: " a multidão dos ímpios será aniquilada, hão-de correr torrentes de sangue e Cristo submeterá todos os povos pagãos aos justos ... e o reino dos justos durará mil anos"<sup>9</sup>. Pretendia

transmitir a ideia de que a felicidade dos justos consistiria em reinar sobre os ímpios. Tal pensamento seria reproduzido por outros.

A questão importante foi sempre a data do fim. Os cristãos liam os capítulos 24 e 25 do Evangelho de Mateus que falam do fim do mundo, da segunda vinda do Filho do Homem e da necessidade de estar alerta, por não se conhecer o dia nem a hora. Conheciam a primeira Carta de S. Paulo aos Tessalonicenses a falar da vinda do Senhor e da união com Cristo, para estarem eternamente com Ele e liam com grande interesse e maior curiosidade o Apocalipse de S. João.

Ora esse livro que contém “a chave das coisas passadas e o conhecimento do futuro”, no pensar de Joaquim de Fiore, descreve-nos em linguagem enigmática, digamos esotérica, o drama cósmico do fim dos séculos, segundo a abertura sucessiva de sete selos que estão a selar o livro que tem nas mãos aquele que está sentado no trono, o próprio Deus. Os comentadores actuais, tal como os antigos, compreendem que se trata do mesmo livro selado que aparece na profecia de Daniel, também apocalíptica, que guarda o segredo do fim dos tempos. Os seis primeiros selos são interpretados como representando seis tempos ou seis milénios da grande semana que simboliza a história. A abertura do sétimo selo corresponde ao sétimo milénio, ao sétimo dia. Depois do grande silêncio que inaugura esta última época, virão sete anjos, cada um por sua vez, tocar a trombeta e cada um faz deflagrar um cataclismo cósmico. A sétima trombeta dá o sinal para o combate final de que sai triunfante o cordeiro, Cristo, sobre a besta, Satan. Seguem-se ainda dois combates escatológicos. No primeiro a besta é vencida pelo cavaleiro, Cristo, e é lançada viva no abismo onde fica encarcerada por mil anos e dá-se a primeira ressurreição reservada aos eleitos. Depois, ao fim de mil anos, Satan é solto e juntará as nações dos quatro cantos da terra, Gog e Magog para cercar a cidade dos eleitos, mas será lançado por toda a eternidade no lago de fogo e enxofre. Realiza-se então a ressurreição final e o julgamento universal de todos os vivos e mortos começando a vida eterna. A primeira ressurreição inaugura o tempo do sétimo milénio durante o qual Satan estará encadeado, período que corresponde ao sétimo dia da semana, o *shabat*, o dia do repouso e que marca a vinda do reino terrestre de Cristo reservado aos eleitos.

## O valor simbólico do número mil

Neste texto de linguagem secreta e enigmática, notemos que há referência ao número seis, ao número sete e ao número mil, números importantes para os cálculos milenaristas das datas do fim do mundo. Os mil anos do Apocalipse não se referem a qualquer milénio, mas ao milénio final que culmina com a ressurreição dos mortos e com o Juízo final.

Temos de recuar para o judaísmo apocalíptico dos tempos conturbados do período do segundo templo entre 200 e 70 a.C., e ir mesmo até a alguns Salmos, para vermos o gérmen da ideia de dividir o tempo em períodos de mil anos. De facto encontramos esta ideia no Salmo 90,4 onde se diz que mil anos diante de Deus são como o dia de ontem que já passou, texto retomado pela segunda Epístola de Pedro 3,8. Estabelece-se também uma analogia entre os seis dias da criação do Génesis que são seguidos do sétimo dia, o sábado, quando Deus descansou do seu trabalho, e os períodos da história humana. O sétimo dia corresponde ao milénio. O período final, o sétimo dia, corresponde aos últimos milénios de paz. Eis-nos perante as raízes do milenarismo que retira o nome do reino milenar de Cristo, a grande utopia que marcou a idade Média e prosseguiria com nuances diversos por toda a História.

Notemos entretanto que o Apocalipse retomou conceitos que vinham do meio especificamente judaico. Efectivamente a divisão de 6000 anos do tempo humano aparece já no Talmud da Babilónia, como se depreende duma conversa entre dois rabis. Por outro lado, entre os cristãos, a mais antiga exposição sistemática da divisão milenar até se chegar ao juízo final encontra-se na *Carta de de Barnabé*, que data dos fins do primeiro ou início do século segundo.

O Apocalipse, ao longo do capítulo 13, fala-nos em linguagem exotérica carregada de símbolos e de segredos da *fera* que recebeu poder para dirigir ofensas e insultos contra Deus e que recebe poder para lutar contra os crentes e para os vencer. Descreve essa figura terrível que é preciso identificar com o número 666, como informa ao terminar o seu longo texto: "Agora é preciso sabedoria. Quem for inteligente decifre o número da fera, que é o número dum homem. E o seu número é seiscentos e sessenta e seis" Ap.13,18).

Inúmeras explicações têm sido propostas para esta profecia apocalíptica, merecendo uma referência especial a seguinte: o autor do Apocalipse escreve entre os reinados do imperador Nero e o de Domiciano (68-96 d.C.), podendo ter em mente Nero como correspondendo à figura da besta. Partindo deste pressuposto, recorre-se ao valor numérico das letras hebraicas e ao código da *gematria*, uma das partes da Cabala judaica que consiste num processo matemático de estudar as Escrituras sagradas, considerando todas as letras hebraicas no seu valor numérico. Nos círculos apocalípticos judaicos foi muito seguido este método exegético. Ora acontece que o nome hebraico de Nero e o seu título César perfaz exactamente o número de 666. Se não vejamos a escrita consonântica hebraica que corresponde a NRON QSR. O valor numérico das letras hebraicas é o seguinte: N=50, R=200, O=6, N=50, Q=100, S=60, R=200 ou seja 666 no total. Tratar-se-ia portanto de Nero o Anticristo, que seria seguido por Domiciano, também perseguidor dos cristãos.

Digamos que os cálculos feitos de muitas e diversas formas têm servido para propor datas para a hecatombe final em diversos períodos da história, sem êxito,

como é evidente. Assim, quando os Godos de Alarico tomaram Roma em 410, muitos cristãos contando os anos da criação do mundo à maneira judaica, acreditaram estar a chegar o dia do Juízo Final. Nos meados do mesmo século, as invasões dos bárbaros, induziram a fazer cálculos que estabeleciam o fim do mundo no ano 500. Posteriormente viu-se no nome do rei vândalo Genserico o número de 666, o número da besta do Apocalipse e a preocupação dos cálculos iria continuar. Faziam-se perguntas aos clérigos mais cultos, como por exemplo a S. Beda e a St. Isidoro de Sevilha, pois efectivamente o medo do fim da chegada do fim do mundo fazia parte do imaginário medieval, tanto dos analfabetos como dos letrados, que se agarravam a tudo aquilo que podia justificar tal crença.

É justo reconhecermos que os cristãos encontravam na própria liturgia estímulos para pensarem no temível fim de mundo: eram extractos de textos bíblicos, proféticos e apocalípticos, que ouviam ler nas cerimónias religiosas e eram também hinos como o famoso *Dies irae* recitado ou cantado nas missas de defuntos, tal como o Salmo 130 *De profundis clamavi ad te Domine*, tudo a evocar o encontro final com Cristo na Parusia. Por tudo isto, há-de reconhecer-se que o milenarismo, seja superstição seja mito ou utopia (será talvez um pouco de tudo isso) não deixa de ter raízes bíblicas e litúrgicas e, na Bíblia e na Liturgia, se ia alimentando. Referimo-nos exclusivamente à cultura dita ocidental, de matriz cristã, sem excluirmos correntes de pensamento similar noutros horizontes culturais. Bastaria recordar como exemplo o caso de Séneca que viu na erupção do Vesúvio em 79, ao destruir Pompeia, o começo do fim do mundo, tal como poderíamos olhar para o que se passa no zoroastrismo.

Na história do milenarismo da Idade Média, sobressaiem como seus mentores nomes famosos como o Pseudo-Metódio, na Síria, no século VII com a sua obra *Descrição dos últimos tempos*, Adson de Montier-en-Der, monge do século X, autor de um pequeno livro *Sobre o nascimento da época do Anticristo*, e pouco depois deste o *Oráculo da Sibila Tiburtina*. Dois pertencem ao mundo cristão ocidental e um reflecte o pensar de algum sector oriental. Todos tiveram inegável influência, que não vamos aqui analisar, nas correntes milenaristas<sup>10</sup>.

Mas na história do milenarismo do Ocidente não pode omitir-se uma referência especial a Joaquim da Fiore (1135-1202). Esse monge cisterciense, abade de um mosteiro na Calábria, tentou uma teologia da história, começando por meditar nas crises do cristianismo, designadamente nas perseguições do século I.º e nas esperanças frustradas da vinda final de Cristo, o que seria punição para uns e felicidade para outros. Conclui que a história é constituída por uma sucessão de catástrofes purificadoras que se orientam para um mundo melhor. Segundo o seu pensar a salvação terá de chegar ao seio da própria história através da purificação da Igreja e do mundo. O milénio de que fala o Apocalipse será o tempo de paz e de felicidade, o tempo do rei bom.

Segundo ele, a própria história reflete a imagem de Deus, pois é também uma trindade. Divide-se em três partes: a era do Pai (o Antigo Testamento e a Lei), a era do Filho, o Novo Testamento e a era do Espírito Santo. Nesta terceira era, haveria novas ordens religiosas para evangelizarem e converterem o mundo. É um período de tempo que devia começar em 1260 depois de um breve reino do Anticristo.

A periodização da história de Joaquim da Fiore iria influenciar numerosos milenarismos religiosos e laicos e não exageramos se dissermos que porventura ainda actualmente perdura<sup>11</sup>. É claro que o interesse especial continua a ser a identificação dos sinais da chegada do fim dos tempos. Assim se explica o êxito de uma obra como *Legenda Dourada*, da autoria de Tiago de Voragine, bispo dominicano, no século XIII. Tornou-se extremamente popular através das pregações e até mesmo de representações teatrais, por apresentar uma lista de quinze sinais anunciadores da proximidade do fim do mundo. Um sinal que se deveria ter em conta era o aparecimento do Anticristo, o homem do pecado cuja identificação suscitaria enormes debates.

Foram os franciscanos espirituais que acolheram esta teoria de Joaquim da Fiore, tendo daí resultado episódios, como o do movimento extremista de Frei Dolcino de Novara que seria torturado e supliciado, mas que, antes de morrer, anunciava convictamente que daí a três anos e meio havia de chegar o Anticristo e mais tarde, após a sua derrota, ele próprio Frei Dolcino, voltaria à terra para reinar numa Igreja purificada<sup>12</sup>.

Não se esquece também a pregação de S. Vicente Ferrer, em Espanha, a insistir em idêntica temática, nem será necessário recordar nomes de supostos anticristos, que prenunciavam a próxima vinda do fim do mundo. Por curiosidade será de registar que em 1297 um religioso dos franciscanos espirituais, Frei Pedro João Olivi, acreditava que a aparição do Anticristo ocorreria entre 1300 e 1340; o mundo entrava depois na Idade do Espírito Santo para acabar em 2000 com o Juízo Final. Acrescente-se também, nesta anotação de curiosidade cronológica, que outros apontaram o fim do mundo para este fim de século e de bimilénio que estamos a viver. Recorde-se o próprio Nostradamus que chegou à precisão de apontar o 7.º mês de 1999, mas que outras interpretações numerológicas deslocaram para data mais vaga, como quer que seja entre 1999 e 2001. Também para Melanchton, o fim do mundo seria em 2000.

O tema é interminável. Obrigar-nos-ia a recordar profecias a anunciarem, na Europa, massacres e banhos de sangue, a olhar para a interpretação que se deu da peste bulbónica, que foi designada como o novo dilúvio que faria desaparecer a humanidade. O tema do milenarismo como chave da história levar-nos-ia por exemplo a recordar a interpretação escatológica da guerra dos cem anos, o cisma do Ocidente com dois papas a excomungarem-se mutuamente e até nos conduziria a alguns períodos decadentes na vida da Igreja, como aquele em que

foi apontado como Anticristo o papa Alexandre VI. Efectivamente Savonarola, a quem Alexandre VI excomungou assimilaria Roma à Babilónia e Alexandre VI às forças do Anticristo.

É dentro dessa mesma mentalidade que pretende identificar e personalizar o Anticristo que se há-de interpretar um famoso quadro de Boticeili, pintado em 1500, dois anos após a morte de Savonarola, que representa uma cena do Nascimento de Cristo. Na parte superior do quadro, o pintor colocou uma cartela em grego onde escreveu: "Eu, Sandro, pinte este quadro no fim do ano de 1500 no meio das perturbações de Itália, nos meados do tempo e depois do tempo, segundo o capítulo onze de S. João na segunda catástrofe do Apocalipse que vê o soltar do demónio durante três anos e meio. Será encadeado no duodécimo capítulo e nós o veremos esmagado como neste quadro"<sup>13</sup>.

A personificação do Anticristo chegou mesmo a ser praticamente institucionalizada na iconografia. Assim, um outro famoso pintor italiano Luca Signorelli representou em 1499-1500, na catedral de Orvieto *Os discursos do Anticristo*, onde nos deixou a figura de um homem barbudo, figura tradicional do impostor, que finge ser Cristo a pregar diante de uma multidão, tendo atrás de si o demónio. Algum tempo depois, Lucas Cranach iria representar o Anticristo com a coroa pontifícia. Figuras subersivas desse género acabaram por se vulgarizar. E, como poderemos imaginar, tal iconografia, na época, não desagradava aos reformadores.

## O milenarismo da Renascença e das Descobertas

Mas, como já afirmámos, a partir do próprio texto do Apocalipse, que está no fundamento do milenarismo, se há o anúncio do que é negativo, a "besta" que tem na visão apocalíptica o número 666, o Anticristo que há-de preceder o fim, existe em seguida o "milénio" de reinado feliz, e só depois o Juízo final. Será importante atendermos também a este género de visões milenaristas mais orientadas para os aspectos positivos. E estas surgiram sobretudo na Renascença. Os humanistas opuseram o mundo de trevas e de declínio, como consideravam os tempos precedentes, à nova época de ressurreição em que viviam e idealizaram, num certo messianismo profético, uma era nova de felicidade.

E aqui bem poderíamos fixar-nos no que se passou em Portugal, onde os Descobrimientos fomentaram a ideia de que a história caminhava para a consumação feliz. Se estava profetizado na Escritura que o fim da história só aconteceria depois da pregação do Evangelho em toda a terra, era justo pensar que o fim do mundo não estava longe. Com as descobertas estávamos a chegar à era milenar. Já alguma vez, falando de Cristóvão Colombo, fizemos o estudo de uma

poliglota dos Salmos, editada em Génova em 1516, onde, em comentário ao Salmo 19, o autor dizia que estava a realizar-se na sua época por intermédio de Colombo, o que no salmo está escrito ou seja que a mensagem de Deus se estendia a toda a terra. Aliás o próprio navegador assim o pensava, estando convencido que contribuía para a evangelização. Ele próprio estava a apressar a redenção escatológica<sup>14</sup>.

No Padre António Vieira, encontramos um bom testemunho desta interpretação da história. Sei que o tema do milenarismo do P. António Vieira poderá suscitar algum melindre, mas não poderemos omitir-lhe uma referência. O famoso pregador profetizara para 1666 a inauguração do milénio previsto no Apocalipse: após as terríveis dores, chegaria o quinto império, nome simbólico da história milenar do futuro reino de Cristo na terra. Socorro-me para uma referência a Vieira da conceituada revista dos Jesuítas, *Brotéria* do mês de Outubro último, donde extraio esta citação: "O milenarismo de Vieira e a sua interpretação teológica e teleológica inscrevem-se e bebem da tradição joaquimita. A concepção do Quinto império como era de justiça, de fraternidade, de santidade, de abundância da graça divina, de ecumenismo entre os povos não deixa de ser, *mutatis mutandis*, um decalque da Terceira Idade do teólogo Joaquim. Vieira concebe uma idade milenar governada no plano espiritual pelo Bispo de Roma, que faz eco precisamente do Papa Angélico que iria governar a Igreja na Idade do Espírito Santo. No plano temporal seria governada pelo rei de Portugal, sentando-se em Lisboa com o estatuto de imperador do mundo"<sup>15</sup>.

Nas "profecias" de Bandarra, Portugal concorria para esse reino, pois Deus confiara-lhe a evangelização e salvação dos povos da África, da Ásia e da América<sup>16</sup>. Outros, antes e depois, cultivaram as mesmas ideias: Duarte Pacheco no *Esmeraldo de situ orbis* denominava D. Manuel de César e D. Francisco de Almeida incitava o rei venturoso a tomar o título de imperador<sup>17</sup>.

## **Em busca de uma conclusão**

Ao chegarmos aqui, tenho a impressão de que agora é que deveríamos começar, mas impõe-se uma conclusão, que vamos de algum modo tentar: se o movimento renascentista e as descobertas levaram a vaticinar a época final da História, a era milenar do reino de Cristo na terra, da mensagem apocalíptica, a ideia recorrente e predominante no milenarismo insistirá sempre na hecatombe final. Cada geração pretende reconhecer o fim do mundo ou o seu início nas catástrofes que testemunha na sua época. À maneira de exemplo tomemos o terramoto de Lisboa de 1755. Após ter conhecimento da catástrofe, Voltaire ficou em pânico com medo do fim do mundo. E não foram só as suas preocupações

financeiras que o levaram a escrever, logo que soube do que acontecera, ao seu banqueiro de Cádiz, pois, nas cartas que dirige a Leibnitz, no fim desse mês de Novembro reflete a emoção e o desespero perante a tragédia e o que considera o absurdo da existência humana, condenada ao desaparecimento, certamente em breve, como acontecera em Lisboa. Poucos dias após o terramoto escreve o *Poema sobre o desastre de Lisboa*, onde se interroga "quem sou eu, onde estou eu, para onde vou, donde fui tirado?". Tudo a denunciar a crença no fim, sem esperança<sup>18</sup>.

Nos fins do século passado, outros nos deixaram testemunhos interessantes das preocupações com a proximidade da hecatombe final, permanência de milenarismo que teima em descobrir momentos de crise no fim do século. Ao lado do progresso que observavam, permanecia em muitos espíritos brilhantes da época uma nostalgia dos bens do tempo passado, acentuando, por isso em contraste aspectos de decadência que denunciavam a aproximação do fim do mundo. É o que se pode ver, por exemplo, nos escritos de uma figura proeminente da igreja católica como foi o Cardeal Newman, que nos deixou nos seus sermões do Advento afirmações como esta: "o mundo envelheceu, a terra cai em ruína, a noite caiu, o dia está próximo"<sup>19</sup>. Para ele o *dia* que se aproximava era o da *parusia*, a vinda do Senhor.

Émile Zola escrevia em 1890 a um amigo, expressando-se desta forma: "eu pergunto-me se nós não nos estamos a dirigir para um cataclismo final". E noutra carta, acabrunhado com o fim do mundo, exprime-se desta maneira: "eu espero uma catástrofe, não sei qual, em que todos seremos engolidos"<sup>20</sup>. Anatole France também não foge ao pessimismo perante o que considerava como prenúncio do fim: "a espécie humana não é capaz de progresso indefinido... quando o sol se extinguir, os homens há muito que terão desaparecido. Os últimos serão mais estúpidos que os primeiros". No seu pessimismo acreditava que "estava a ser transportado por águas mortas para o fim do século"<sup>21</sup>. Dentro do mundo cristão, encontram-se igualmente testemunhos como o de Léon Bloy que, ao escrever o seu *Le Désespéré* em 1884, manifesta a sua convicção de que o Senhor desceria em breve do céu para lançar ao fogo a corrupção e a podridão. E como o fim do mundo não aconteceu no fim do século XIX, escreveu logo a seguir "estou muito descontente com este fim do século, pois podia e devia ter sido o ano da destruição"<sup>22</sup>. Mas continuava a esperar o fim e assim em 1915, dois anos antes de morrer, ele acreditava que estava "no limiar do Apocalipse".

Muitos outros testemunhos dos finais do século passado poderiam ser aduzidos como prova da aceitação por parte de muitos, da antiga crença do fim do mundo no fim de um século. Outros, é certo, preferiam apontar para os centenários da Paixão de Cristo, desde Raul Gabler, no século X, que fixou a sua atenção em 1033 em vez do ano mil. Dentro dessa ideia, foram datas escolhidas, 1033, 1233, 1533, 1733 e 12 de Junho de 1933.

Já não falamos do ano mil sobre o qual se escreveram verdadeiras efabulações em estilo de historiografia, como provam Marc Bloch, Dubby e vários outros. Mas o mundo não acabou nem acabará neste findar de século e milénio que estamos a viver. Todos conhecemos a este propósito os contrastes actuais: extremismos religiosos que levam a suicídios colectivos com medo do fim próximo e desejo de um melhor mundo no além, mas simultaneamente existe por outro lado o optimismo, criado pelo progresso das ciências e das técnicas que entraram no nosso quotidiano. Estes aspectos positivos sobrepõem-se ao que é negativo. Contrariamente ao que, no fim do século passado, escreveram Zola, Anatole France e outros, vivemos na convicção de que o progresso é irreversível e é indefinido, nem é possível preverem-se, no pensar de Edgar Morin, limites à capacidade do espírito humano. Somos caminheiros numa viagem ascensional de que não é possível prever o termo<sup>23</sup>.

O milenarismo, segundo a visão cristã, é uma categoria histórica que dá um novo sentido ao futuro porque assenta na esperança da nova pátria para além da Ressurreição, que se seguirá à segunda vinda de Cristo. Poderá aparecer-nos como construção de sonhos que, em última análise, apontam para o Paraíso. Seja! Mas, sem esses sonhos e essa esperança, "a vida sobre a terra torna-se um inferno", como escreve Delumeau<sup>24</sup>.

Por tudo o que poderemos retirar da mensagem bíblica, designadamente apocalíptica, pelo que podemos compreender do tempo que temos a felicidade de viver, com tudo o que é novo e belo e nos ultrapassa em horizontes de novas promessas, que vão para além dos limites da nossa imaginação, há razões para pensar que, longe de estarmos no fim, estamos no princípio dos tempos, no início da História.

## Notas

<sup>1</sup> A. A. Tavares, *Civilizações Pré-clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 159.

<sup>2</sup> A. A. Tavares, *Ob. cit.*, p. 335.

<sup>3</sup> Tácito *Ann.*, 48. O texto latino é o seguinte: "impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphii adeptus...". Ver sobre este tema U. Holzmeister, *Storia dei tempi del Nuovo Testamento* (trad. italiana de C. Zeda a partir do texto latino do autor), Roma, Marietti 1950, pp. 30-32.

<sup>4</sup> A. A. Tavares, *Ob. cit.*, p. 159.

<sup>5</sup> Observação feita por Eugen Weber, *Apocalypses et millénarismes*, Paris, Fayard, 1999, p. 18.

<sup>6</sup> *Profecias de Nostradamus*, Lisboa, Vega, 3.ª ed. 1999.

<sup>7</sup> Carozzi Tavian-Carozzi, *La fin des temps. Terreurs et Prophéties au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999, p. 13.

<sup>8</sup> Jean Delumeau, *Que reste-t-il du Paradis?*, Paris, Fayard, 2000, p. 468.

<sup>9</sup> Cit. por E. Weber, *Ob. cit.*, p. 41.

<sup>10</sup> Sobre estas três obras importantes para o conhecimento dos milenarismos na Idade Média ver Carozzi-Tavianni, *Ob. cit.*, pp. 16-37 sob o título "Le mythe de la fin des temps au Moyen Âge".

<sup>11</sup> Entre as muitas informações sobre a influência de Joaquim da Fiore, ver o recente artigo de J. E. Franco "Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa" *Brotéria*, vol. 151, Outubro de 2000 pp. 285-303.

<sup>12</sup> E. Weber, *ob. cit.*, 68-69.

<sup>13</sup> Citação extraída de E. Weber, *ob. cit.* 75.

<sup>14</sup> A. A. Tavares, "Edição poliglota dos Salmos (Génova, 1516) em Portugal", *Colóquio sobre o livro antigo* Lisboa, Biblioteca Nacional, 1992, pp. 253-264.

<sup>15</sup> J. E. Franco, *Brotéria*, art. cit. p. 293

<sup>16</sup> *Profecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso*, ed. António Carlos Carvalho, Lisboa, Vega, s/d, pp. 37 e 87.

<sup>17</sup> Duarte Pacheco Pereira, *Esmeraldo de situ orbis*, Academia Portuguesa da História, Prólogo; Luis Filipe Thomaz e Jorge Santos Alves "Da cruzada ao quinto Império", in *A memória da nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991 p. 97.

<sup>18</sup> E. Weber, *Ob. cit.* pp. 123-124.

<sup>19</sup> *Ibidem* p. 27.

<sup>20</sup> Émile Zola, *Oeuvres complètes*, Paris, VIII, pp. 566, 651, 1181.

<sup>21</sup> Anatole France, *Le jardin d'Épicure*, Paris, 1923 pp. 19 ss.

<sup>22</sup> R. Bessède, *La crise de la conscience catholique*, Paris, 1975 p. 529.

<sup>23</sup> Edgar Morin e Outros, *Os problemas do fim de século*, Lisboa, Ed. Notícias, 1996, 2.ª ed., pp. 9-10.

<sup>24</sup> J. Delumeau, *Ob. cit.* p. 468.